ZBORNIK RADOVA SA ZNANSTVENOG SKUPA

REFORMACIJA U EUROPI I NJEZINI ODJECI: POVODOM 500. OBLJETNICE LUTHEROVIH TEZA

NAKLADNIK:
Filozofski fakultet u Osijeku

ZA NAKLADNIKA:
Loretana Farkaš

SUNAKLADNICI:
Hrvatski institut za povijest, Podružnica za povijest Slavonije, Srijema i Baranje u Slavonskom Brodu
Visoko evanđeosko teološko učilište u Osijeku

GLAVNA UREDNICA:
Dubravka Božić Bogović

IZVRŠNI UREDNIK:
Luka Pejić

UREDNIŠTVO:
Stanko Andrić, Gabriela Dobsai, Peter Kuzmič, Jelena Lakuš, Mirko Lukaš, Milica Lukić, Ljubica Matek, Sonja Novak, Željko Pavić, Luka Pejić, Ružica Pšihistal, Zoran Velagić

RECENZENTI:
Prof. dr. sc. Stjepan Damjanović, Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti
Prof. dr. sc. Ljiljana Kolenić, Filozofski fakultet u Osijeku
Prof. dr. sc. Ivan Markešić, Institut društvenih znanosti Ivo Pilar
Izv. prof. dr. sc. Zrinka Blažević, Filozofski fakultet u Zagrebu
Izv. prof. dr. sc. Lahorka Plejić Poje, Filozofski fakultet u Zagrebu
Doc. dr. sc. Ljubica Matek, Filozofski fakultet u Osijeku
Doc. dr. sc. Boško Pešić, Filozofski fakultet u Osijeku

LEKTURA I KOREKTURA:
Branimir Belaj
Adrian Ramabaja
Damir Sekulić
Ivana Šarić Šokčević

GRAFIČKI UREDNIK:
Krešimir Rezo

TISAK:
Krešendo, obrt za grafičke usluge

NAKLADA:
300 primjeraka

ISBN:
978-953-314-133-6 (Filozofski fakultet u Osijeku)
978-953-8102-32-5 (Hrvatski institut za povijest)
978-953-6110-23-0 (Visoko evanđeosko teološko učilište)

CIP zapis dostupan je u računalnom katalogu Gradske i sveučilišne
knjižnice Osijek pod brojem 141227077.

© Filozofski fakultet Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku i autori, 2019.

Nijedan dio ove knjige ne smije se umnožavati, fotokopirati ni na bilo koji drugi način reproducirati bez pismenog dopuštenja nakladnika.

Zbornik je objavljen uz financijsku potporu Ministarstva znanosti i obrazovanja Republike Hrvatske.

REFORMACIJA U EUROPI I NJEZINI ODJECI: POVODOM 500. OBLJETNICE LUTHEROVIH TEZA

Zbornik radova sa znanstvenog skupa
održanog u Osijeku 19. i 20. listopada 2017. godine

SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU
FILOZOFSKI FAKULTET

Osijek, 2019.

Sadržaj

Predgovor ... 9

DANIJEL ČASNI
Predreformator Jan Hus i njegova ekleziologija ... 11

IVO DŽINIĆ
Erazmovo viđenje nužnosti reformi u Crkvi ... 27

GREGORY S. THELLMAN
Uniting Presence: Luther and Calvin and the Command-Promise of Matthew 28:18-20 ... 41

ENA PAVIČIĆ i TOMISLAV ZELIĆ
Die Nachklänge der Reformation in den Lutherischen Bearbeitungen der Äsopischen Tierfabeln ... 57

IVA KOLIĆ
O moralnome stanju Rimokatoličke crkve iz vizure Matije Vlačića Ilirika i njegova *Kataloga svjedoka istine* ... 73

MAJA ĆUTIĆ GORUP
Svećenici glagoljaši – djelatnici i suradnici uraške tiskare: borci za narodni jezik ili protestanti? ... 85

TANJA KUŠTOVIĆ
Jezik u *Novom testamentu* u odnosu na jezik u *Lekcionaru Bernardina Splićanina* i njegovo odnošenje prema srednjojezičnom razdoblju ... 97

MATEO ŽAGAR
Jezik izdanja uraške tiskare u svjetlu ranonovovjekovnih koncepcija književnog jezika ... 117

KREŠIMIR ŠIMIĆ
Reformacijska topika u *Prekmurskoj (Martjanskoj) pjesmarici* (1593?) ... 131

GORAN DEJANOVIĆ
Problematika identiteta Zrinskih po pitanju reformacije i protureformacije na prijelazu iz 16. u 17. stoljeće ... 151

ROBERT HOLJEVAC
Povijesno-teološke komparacije, kontroverze i polariteti u djelima Markantuna de Dominisa. Pitanje "Mletačkog interdikta" te odnosa Crkve i Države u Dominisovim djelima 171

LJILJANA KOLENIĆ
Jezik Divkovićevih *Besjeda* 189

FILIP MARTIN SVIBOVEC
Pustiti Bogu da govori: utjecaj protestantskih načela na filozofsko-religijsku misao Blaisea Pascala 205

STANKO ANDRIĆ
Rani protestantizam u Ugarskoj, Emberova i Lampeova *Historia Ecclesiae Reformata*e i povijesno izvješće Sámuela Pathaija 225

VERA BLAŽEVIĆ KREZIĆ i MILICA LUKIĆ
Jezik *Kratke azbukvice* iz 1696. godine 253

SILVIJA ĆURAK i IRENA KRUMES
Pogled u jezik propovijedi Đure Rapića 277

DUBRAVKA BOŽIĆ BOGOVIĆ
Demografski pokazatelji u matičnoj knjizi umrlih reformirane župe Kopačevo u 18. i početkom 19. stoljeća 291

ZITA JUKIĆ
Pregled reformiranih (kalvinističkih) matičnih knjiga Državnog arhiva u Osijeku 313

STEPHANIE JUG
Luther und das Spiel mit der Politik in Kleists *Michael Kohlhaas* *329*

SUZANA MASLAĆ
Pročišćenje religije u Hegela – prema njegovim predavanjima o *Filozofiji religije* 351

STANKO PEJIĆ
Tumačenje misli Majstera Ekharta kod ranog Hajdegera 367

MARIJAN KRIVAK
Ima li još (protestantske) etike i duha u kapitalizmu? Weber i Badiou: pitanje etičkog 377

SONJA NOVAK
Die Gestalt Martin Luthers im deutschen Drama ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts 385

KATARINA ŽERAVICA
Suodnos dramskog prostora i dramskih likova u drami *Reformatori* Nedjeljka Fabrija 403

SERGEJ FILIPOVIĆ
Reformacija u udžbenicima povijesti od 1918. do danas 419

ANTUN ŠUNDALIĆ
Kršćanska vrijednost slobode u vremenu postmoderne 439

ŽELJKO PAVIĆ
Kulturološka difuzija protestantske etike: povezanost odnosa prema radu i egalitarnog sindroma 467

DAVID KOVAČEVIĆ
Doprinos reformacije hrvatskom identitetu 489

Predgovor

Znanstveni skup *Reformacija u Europi i njezini odjeci: povodom 500. obljetnice Lutherovih teza* održan je 19. i 20. listopada 2017. godine u Osijeku. Domaćin i glavni organizator skupa bio je Filozofski fakultet Osijek, a suorganizatori Visoko evanđeosko teološko učilište u Osijeku, Odjel za kulturologiju Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku te Hrvatski institut za povijest, Podružnica za povijest Slavonije, Srijema i Baranje u Slavonskom Brodu.

Vjerski i društveni pokret reformacije koji je nastao kao rezultat složenih povijesnih procesa smatra se jednim od najznačajnijih događaja u teološkoj, kulturnoj i političkoj povijesti Europe, koji je utjecao na sve vidove života, a čiji učinci traju i danas. Velik broj izlagača iz Hrvatske te iz inozemstva pokazao je da je i nakon pola tisućljeća te velikog bogatstva ranijih istraživačkih rezultata, reformacija i dalje tema koja zanima i potiče na istraživanja vezana uz različite znanstvene discipline te nerijetko višedisciplinarna i interdisciplinarna istraživanja.

Tematsko bogatstvo skupa odraz je složenosti povijesnog i suvremenog fenomena reformacije te njegove recepcije. Okupljanjem istraživača iz različitih disciplina, koji su raspravljali o reformaciji te o njezinim utjecajima i odjecima u teologiji, znanosti, politici, povijesti, književnosti, jeziku, umjetnosti, ostvarena je namjera organizatora o sveobuhvatnom pristupu temi. Rezultati dijela tih istraživanja objavljeni su u ovom zborniku sa skupa, postajući tako dostupni široj javnosti.

S obzirom na to da su svi objavljeni radovi opremljeni trojezičnim sažecima, potrebno je zahvaliti studentima njemačkog jezika i književnosti Filozofskog fakulteta u Osijeku (Anita Vrhovac, Kristijan Božić, Pavo Damjanović, Adrijan Dragić, Melany Vincelj, Ana Juzbašić), kao i njihovoj mentorici doc. dr. sc. Sanji Cimer, na izrađivanju potrebnih prijevoda. Uredništvo zbornika svakako zahvaljuje i izdavaču Filozofskom fakultetu Osijek, sunakladnicima te Ministarstvu znanosti i obrazovanja Republike Hrvatske jer su prepoznali važnost ove publikacije.

Urednica

dr. sc. Dubravka Božić Bogović

Pregledni članak

Danijel ČASNI
Biblijski institut Zagreb

UDK 275-05 Hus, J.
27-72

Predreformator Jan Hus i njegova ekleziologija

U ovom se radu istražuje utjecaj predreformatora i njihovo djelovanje na Crkvu prije pojave reformacije. Posebno se ističe uloga Jana Husa, koji je odbacio rimsku definiciju Crkve na čelu s s papom i kardinalima kao njezinu tijelu. Hus je naglasio da Crkvu čine izabranici Božji na čelu s Kristom. Husova vizija Crkve bila je slična ideji „nevidljive Crkve" iskrenih vjernika u vidljivoj strukturi Crkve. Takav revolucionarni stav kasnije su podržali i vođe pokreta reformacije poput Luthera i Calvina. U svojem djelu „De Ecclesia" Hus naglašava da je Krist, a ne papa, glava kršćanske Crkve. U analizi prikupljene građe koristila se induktivna i deduktivna metoda znanstvenog istraživanja. Osim najvažnijih bibliografskih podataka o Janu Husu detaljno se obrađuje njegova ekleziologija. Djelovanje Jana Husa u Češkoj potaknulo je širenje reformacijskih ideja i djelovanja u zapadnoj Europi stotinjak godina kasnije. Razumijevanjem predreformacijskih strujanja i društveno-političke situacije koja je prethodila reformaciji rezultira interpretacijom reformacije ne kao raskola, već poziva na proces unutarnje preobrazbe Crkve u skladu s krilaticom „Ecclesia sempre reformanda est".

Ključne riječi: predreformatori, Jan Hus, ekleziologija, Crkva, zapadna Europa, Luther

1. UVOD

Prije same reformacije postojale su skupine vjernika koje su bile preteče reformacije i htjele promijeniti ili reformirati Crkvu. Mnogi povjesničari smatraju da događaj pribijanja Lutherovih teza nije bio početak reformacije, već rezultat reformacijskog pokreta koji je započeo dva stoljeća ranije. Unutar Katoličke crkve bilo je mnogo glasova koji su pozivali na reformu, ali njihovi pokušaji nisu polučili rezultate. Ostali su ušutkani, osuđeni kao heretici ili pogubljeni na lomačama. No kako bi jedni glasovi odlazili i utihnuli, drugi bi se glasovi rađali i počeli ponovno pozivati na reformu. U sjevernoj Italiji i Francuskoj pojavili su se *valdežani* s osnivačem Peterom Valdezom, u engleskoj *lollardi* s osnivačem Johnom Wycliffom, a u češkoj *husiti* s osnivačem Janom Husom. Hus je u svojoj ekleziologiji naglasio

da Crkvu čine izabranici Božji, na čijem je čelu Krist. Hus je svojim djelovanjem utjecao na kasniju reformaciju i reformu Crkve.

2. PREDREFORMATOR JAN HUS

O životu i djelu Jana Husa na hrvatskom jeziku postoje vrlo oskudni primarni i sekundarni izvori. Među prvim izvorima koji se bave češkim pitanjem jest djelo pod naslovom Češki narod na početku XX. stoljeća autora Stjepana Radića, izdanog 1910. godine u izdanju Matice hrvatske. U njemu Radić daje pregled češke povijesti, preporoda i kulture. U Zagrebu 1923. godine u izdanju Narodne knjižnice izdana je knjiga Tome G. Masaryka pod nazivom *Jan Hus, Češki preporod i češka reformacija.* U tome djelu nije se na Husov rad gledalo iz prizme teologa, već reformatora koji je težio za moralnim preporodom cjelokupnog češkog društva toga vremena i jačanjem bratstva. Masaryk pokazuje da je ideja čeških preporoditelja svoga vremena istovjetna idejama Husove češke reformacije i „bratstva". Godine 1935. u časopisu „Život" autor Jäger D. L. donosi članak pod nazivom *Jan Hus, Povijesni prilog »katoličke netrpeljivosti«.* Uz biografske podatke iz Husova života analizira se Husov odnos s Rimskom crkvom iz rimokatoličke perspektive. U novije vrijeme pregledan osvrt na život i djelovanje Jana Husa dao je povjesničar Marijan Lipovac, predsjednik Hrvatsko-češkog društva, u govoru prigodom obilježavanja 600 godina smrti toga istaknutog češkog reformatora i domoljuba u Zagrebu.

Jan se rodio u selu Husincu kod Prachatica u južnoj Češkoj oko 1370. u siromašnoj seoskoj obitelji. Iako se točan datum njegova rođenja ne zna, za datum njegove smrti općenito se prihvaća 6. srpnja 1415. za vrijeme trajanja crkvenog sabora u Konstanzu u Njemačkoj. Tog je dana Jan Hus ubijen mučeničkom smrti na lomači zbog svojih vjerskih uvjerenja. Danas se na taj dan u Republici Češkoj obilježava nacionalni praznik pod nazivom *Dan spaljivanja učitelja Jana Husa (Den upálení mistra Jana Husa).*

Hus je polazio gimnaziju u mjestu Prachatici, gdje je učio gramatiku, retoriku, dijalektiku, matematiku i astrologiju (Hefley 1975: 58). Sa 16 godina uputio se na školovanje u Prag na Karlovo sveučilište. Tamo je studirao umjetnost, filozofiju i teologiju. Godine 1393. postigao je bakalaureat umjetnosti, a 1394. bakalaureat teologije. Uzdržavao se pjevanjem u crkvi i na ulici te držanjem instrukcija. Godine 1396. magistrirao je umjetnost na Karlovu sveučilištu u Pragu. Dvije godine kasnije postaje profesorom, a 1401. postaje dekanom Fakulteta umjetnosti. Iste

godine zaređen je za svećenika. Godine 1402. postaje rektorom Fakulteta, a 1409. postaje rektorom Sveučilišta u Pragu (Bartak 1935: 22), koje je osnovao 1348. godine kralj Karlo IV.

Za širenje Husovih stavova među pukom presudan je bio početak njegova djelovanja kao propovjednika 1402. godine u Betlehemskoj kapeli (Kitts 1910: 33), sagrađenoj 1394. u dijelu Praga zvanom Stari grad (Staré Město). Slavljenje u kapeli uključivalo je himne i neke Husove napjeve (Roubiczek i Kalmer 1947: 124), a pjevale su se i stare češke himne (Kitts 1910: 40). Jan je bio vrstan, uzoran, elokventan govornik, koji je zračio posebnom privlačnošću. Na njegove propovijedi dolazile su tisuće ljudi svih staleža. Čak je i kraljica Sofija II. imala Jana Husa kao osobnog ispovjednika. Propovijedao je na češkom jeziku širokim masama svih društvenih slojeva. Djelovao je na buđenju nacionalne svijesti češkog naroda, koje je bilo pod stalnim utjecajem njemačkog svećenstva. Svojim kritičnim stavom Jan je želio reformirati Crkvu, a ne dovesti do kasnijih ratova. U svojim propovijedima oštro je osuđivao crkveni moralni i duhovni pad te rastrošnost klera, pojavu korupcije u Crkvi i prodaju oprosta za spasenje u svrhu bogaćenja Crkve.

Husov stav i kritiku tadašnje Crkve podržavao je i odobravao češki kralj Václav IV. Najčešći uzrok društvenoj krizi pripisivan je Crkvi koja je napustila apostolski primjer. Umjesto da se bavi naviještanjem duhovnih vrijednosti i potrebe spasenja vjernika, Crkva se posvetila vlasti i političkoj moći, prikupljanju materijalnih bogatstava i raskalašenoj rastrošnosti. Stoga je naglasak predreformatora bio u vraćanju Crkve na izvorno poslanje, naviještanje evanđelja i Božjeg zakona te životu u skladu s biblijskim vrijednostima. Crkveni su moralisti i kritičari tijekom srednjeg vijeka u više navrata naglašavali potrebu unutarnje reforme i „ad fontes“ (vraćanja na izvore) Crkve, ali bez većeg uspjeha (Šarac 2014: 171). Poziv na reformu (lat. *reformare*) bio je jasno izražen u krugu čeških profesora na praškom Karlovu sveučilištu. Nezadovoljni takvim stanjem na Sveučilištu, njemački profesori predvođeni salezijancem Ivanom Huebnerom 28. 5. 1403. napisali su 45 članaka protiv vjerovanja Johna Wycliffa te su tužili češke kolege Rimskoj kuriji da šire Wyckliffovo učenje. Taj je čin naljutio kralja Václava IV. smatrajući njihovu tužbu Papi klevetanjem češkog kraljevstva u inozemstvu (Šarac 2014: 176). Kao odgovor na stanje u Češkoj papa Inocent VII. 1405. godine dao je jasne upute praškom nadbiskupu Zbyneku Zajícu da se suprotstavi širenju Wyckliffeova učenja te je izdao dekret kojim se zabranjuje propovijedanje njegova učenja i svaki oblik napada na kler. No Hus je unatoč zabrani nastavio s propovijedanjem. Tri godine kasnije, 1408., papa Grgur XII. upozorava praškog nadbiskupa Zajíca da je upoznat s Husovim djelovanjem u Češkoj među tamošnjim narodom i naklonosti kralja Václava IV. prema husitima. Češko-njemač-

ki odnosi postali su sve zategnutiji. Dodatno je razvoju netrpeljivosti doprinijelo kraljevo imenovanje većine čeških vijećnika u praškom dijelu Staro město, čime su njemački profesori izgubili potporu gradskih vlasti. Iste godine sazvan je Koncil u Pisi, na kojemu je kralj Václav IV. htio okončati dvojno papinstvo, odnosno Zapadni raskol te se ujedno okruniti za rimskog kralja. Međutim nadbiskup Zajíc i njemački profesori s praškog sveučilišta stali su na stranu pape Grgura XII. te su bojkotirali Koncil. Na Koncilu u Pisi 26. lipnja 1409. odbačeni su dvojica dotadašnjih papa te je kao novi papa izabran Aleksandar V. kako bi okončao Zapadni raskol. No papa Grgur XII. u Rimu nije htio ustupiti svoje mjesto. Isto tako ni papa Benedikt XIII. u Avignonu nije želio odstupiti sa svoje pozicije. Tako je Crkva izabirući novoga papu koji bi zamijenio postojeću dvojicu papa dobila i trećega. Novoizabranom papi Aleksandru V. priklonio se kralj Václav IV. zajedno s husitima, dok su njemački profesori i kler ostali na strani Grgura XII.

Dana 18. siječnja 1409. godine kralj Václav IV. izdao je *Kutno Horský dekret*, kojim je promijenio odnos glasova na praškom sveučilištu. Dekretom je predstavnik češkog naroda dobio tri glasa, a njemački Bavarci i predstavnici ostalih naroda (Sasi i Poljaci) po jedan glas. To je rezultiralo gubitkom njemačke većine na Sveučilištu i odlaskom iz Praga preostalih njemačkih studenata i profesora na druga učilišta diljem Europe. Na taj su način zagovornici češke reforme stekli kontrolu nad cijelim Karlovim sveučilištem, čime je ono postalo češko nacionalno visoko učilište. Za rektora je izabran Jan Hus, čime je češka reforma dobila dodatni poticaj. Sve je više raslo nezadovoljstvo naroda protiv Crkve, što se nije svidjelo papi Aleksandru V., koji je u međuvremenu uspio zadobiti povjerenje nadbiskupa Zajíca. Usred crkvenih nemira u Češkoj 20. prosinca 1409. papa Aleksandar V. izdao je bulu kojom daje ovlast nadbiskupu Zajícu da se suprotstavi širenju vajklifizma.

Nadbiskup Zajíc je dana 16. srpnja 1410. dao spaliti sve Wykliffove knjige te zabranio širenje i propovijedanje Wykliffove doktrine. Mnogi su ustali protiv spaljivanja knjiga i papine ekskomunikacije Husa i njegovih suradnika. Čak je skladana i pjesma da je „Zbynek, biskup, spalio knjige, ali nije znao što je u njima bilo zapisano“ (Kitts 1910: 47). Unatoč svemu Hus je i dalje nastavio propovijedati u Betlehemskoj kapelici u Pragu. Kralj je stao na stranu naroda i Husa te je zahtijevao od nadbiskupa da povuče zabrane i financijski nadoknadi knjige. Kako nadbiskup Zajíc to nije želio učiniti, pod pritiskom javnosti bio je prisiljen pobjeći iz Češke.

S obzirom na to da je Jan Hus u Betlehemskoj kapeli otvoreno propovijedao protiv prakse indulgencija koje nisu u skladu s biblijskim učenjem o spasenju i milosti, sukobio se s kraljem koji je tolerirao ustaljenu praksu novčanih oprosta. Naime i sam je kralj imao od njihove prodaje financijske koristi. Kako je vrijeme pro-

lazilo, Hus je sve više gubio naklonost kralja (Bartak 1935: 33), no i dalje je vatreno propovijedao. U svome govoru o indulgencijama Hus je optužio Papu i biskupe da se oprost od grijeha ne može kupiti novcem, već skrušenim pokajanjem pojedinca. Pokazalo se da su indulgencije uzrokovale porast nemorala jer se za bilo koji grijeh mogao kupiti oprost. Tko je imao više novaca, mogao je i više griješiti. Husov je stav bio da Crkva nema ovlasti opraštati grijehe u zamjenu za novac. On je rekao kako „po takvim oprostima bezgrešni bogati raspolažu turobnom nadom, Božji zakoni se drže u prekršaju, narod lakše postaje grešnički, teški grijesi rade se u svjetlu i ljudi su općenito pljačkani" (Roubiczek i Kalmer 1947: 130).

Kako bi izrazio svoje neslaganje s praksom oprosnica, Hus je 7. srpnja 1412. održao raspravu. Njegov stari prijatelj Stjepan Palec, koji je bio na poziciji dekana Sveučilišta, uskratio mu je suradnju te je zabranio svim svojim studentima i profesorima teologije da sudjeluju na skupu (Spinka 1941: 44). Na skupu Hus izdaje 12 točaka rasprave pod nazivom *Contra Bullum Papae Loan XXIII*, objašnjavajući zašto se protivi oprosnicama kao sredstvom za nemoralno financiranje kršćanskih ratova uz pomoć Crkve. Ali poput kralja i veliki dio Husovih sveučilišnih kolega podržavao je praksu indulgencija (Spinka 1941: 45) te su se sve više udaljavali od vatrenog reformatora. Novi papa Ivan XXIII. u listopadu 1412. proglašava interdikt kojim zabranjuje sve Husove crkvene aktivnosti i djelatnosti zapovijedi da se Hus i njegove pristaše uhite te sude po crkvenim zakonima. Isto tako Betlehemska kapela se kao mjesto propagiranja hereze trebala srušiti. No na Papinu anatemu Hus je odgovorio da nije papa vrhovni sudac i glava Crkve, već Krist, objesivši bulu na kulu Karlova mosta. Kako je Husu bilo zabranjeno svako crkveno djelovanje u glavnom gradu, otišao je iz Praga. S obzirom na to da ga kralj Václav IV. više nije štitio, naklonost je našao u češkom i moravskom plemstvu. Otišavši iz Praga, Hus se sklonio u mjesto Kozi Hrade kod Sezimova, gdje je nastavio neumorno propovijedati narodu. U istom je mjestu kasnije podignuta utvrda Tabor. Kasnije se nastanjuje u dvorcu Krakovec, gdje je ostao sve do svoga posljednjeg putovanja, onoga na Crkveni sabor u Konstanzu. Za vrijeme progona iz Praga Hus se posvetio prevođenju i pisanju. Započeo je prevoditi Bibliju na narodni češki jezik. Pisao je teološka djela te je djelovao na stvaranju češkog pravopisa i opismenjavanju naroda. Češki jezik uredio je po dijakritičkom načelu, što je bila osnova češke književnosti. Objavio je djelo na latinskom jeziku *O krvi Kristovoj* (*De sanguine christi* 1405), zbirku propovijedi na latinskom pod nazivom *Collecta* iako ih je Hus propovijedao na češkom jeziku (140– 405) (Schmidtova 1959), *O tijelu Kristovu* (*De corpore Christi,* 1406), koja su bila značajna za razvoj husitskog pokreta, *O češkom pravopisu* (*De orthographia Bohemica,* 1406), *O četiri [knjige] sentencija* (*Super quattuor sententiarum,* 1407–09), *Sermones de sanctis* (1408) (Flajšhans 1907). Jedno je od najpopulanijih djela

na čekom jeziku *Tumačenje vjere o deset zapovijedi i Gospodnjoj molitvi* (*Výklad viery desatera a patere,* 1412), u kojem se nalazi poznata rečenica o istini: „Zato, vjerni kršćanine, sve do smrti traži istinu, čuj istinu, uči istinu, ljubi istinu, govori istinu, drži se istine, brani istinu." Slijedilo je djelo *Knjiga o simoniji* (*Knížky o svatokupectví,* 1413), *Postila* (*Postilla,* 1413), *Jezgra kršćanskog nauka* (*Jádro učenie křesťanského,* 1414), *Knjižica protiv svećenika, glavnoga kuhara* (*Knížky proti kněži kuchmistrovi,* 1414) (Kovačec 1996: 381). Njegovi su radovi objavljeni u *Sabranim djelima* (*Opera omnia,* I–III, 1966) (Danhelka 1966), a najznačajnije teološko djelo nosi naziv *O crkvi* (*De ecclesia,* 1413).

Hus je propovijedao u provincijskim češkim područjima, ali klica husitizma polako se širila diljem Europe. Kako takvo stanje za Crkvu nije bilo održivo, ugarsko- rimski kralj Žigmund, brat češkog kralja Václava IV., sazvao je Sabor u Konstanzu koji je započeo 5. prosinca 1414., a završio 22. travnja 1418. godine (Bartak 1935: 50). Kraljeva želja bila je okončati crkvenu reformu, ali i Zapadnu šizmu jer trodioba crkvene vlasti između Rima, Avignona i Pise nije bila moguća. Na Koncil je bio pozvan Hus kako bi obranio svoj stav i teološke različitosti koje su bile iskrom ustanka naroda Češke protiv Crkve.

Svoje putovanje iz Krakovca na Koncil započeo je 11. listopada 1414. Najprije je stigao u Prag. Iako ga je češki kralj Václav IV. odgovarao od daljnjeg putovanja, Hus je smatrao da je njegova dužnost javno opravdati svoje vjerovanje pred Papom i Koncilom. Kao čin svoje volje na ulicama Praga osvanuo je letak na latinskom, češkom i njemačkom jeziku na kojemu stoji da je Hus spreman braniti svoja uvjerenja pred nadbiskupom i pred crkvenim Saborom kako bi dokazao nevinost „pomoću dekreta i kanona Sv. Otaca" (Jager 1935: 352). Na Sabor u Konstanz stigao je 3. studenoga 1414. (Franzen 1983: 189) kako bi po pozivu rimskog-ugarskog kralja Žigmunda Luksemburškog mogao iznijeti i obraniti svoja reformska stajališta. Kako se bojao za sigurnost svoga putovanja, od kralja Žigmunda ishodio je kraljevski putni list „salvum conductum", čime mu je kralj jamčio sigurnost.

Međutim dolaskom u Konstanz uskoro je bio zatočen te je nakon sudskog postupka proglašen heretikom. Kako nije opozvao svoja učenja, crkvena vlast konstatirala je da s Husom ne mogu više ništa učiniti te su mu oduzeli svaku crkvenu privilegiju te ga predali svjetovnoj vlasti koja je donijela konačnu kaznu (Bartak 1935: 52).

Dana 6. srpnja 1415. pročitana je Husova presuda koja je bila spaljivanje na lomači. Kada je čuo za presudu, Hus je pao na koljena i počelo moliti:

„Gospodine Isuse Kriste! Oprosti neprijateljima mojim! Radi velikoga milosrđa svoga, molim Te! Ti najbolje znaš, da su me lažno okrivili, da su lažne svjedoke

proti meni postavili i lažnim me tužbama opsipali! Oprosti im, Gospodine, po neizmjernom milosrđu svom." (Radić 1910: 45).

Nakon što su Husa obukli u svećeničku haljinu, započela je degradacija. Skinute su sve svećeničke oznake, a podstrig odnosno tonzura na glavi mu je ošišana. Na glavu mu je stavljena papirnata kruna u obliku mitre s nazivom „Haeresiarcha", što znači *glavni heretik* s tri nacrtana đavla koji svojim kandžama proždiru grešnike (Hefley 1974: 65). Hus je na to odgovorio: „Moj je Gospodin zbog mene nevin podnio mnogo težu i goru krunu od trnja." (Hefley 1974: 65). Naposljetku, Husovo svećeničko ruho bilo je skinuto s njega (Brtak 1935: 68). Kralj Žigmund, isti onaj koji je dao „salvum conductum" za siguran odlazak i povratak iz Konstanza, reče svome vikaru Palatinu da s Husom postupaju kao s heretikom. Ovaj naloži zapovjedniku Konstanza: „Zgrabite magistra Jana Husa i spalite ga kao heretika!" (Jager 1935: 433). Oko njega su naslagali drva i slamu skroz do Husova vrata. Vikar Palatin je još jednom upitao Husa želi li se odreći svojih učenja kako bi spasio život. Hus je ponovno odbio tu mogućnost rekavši:

„Bog mi je svjedok da ono što mi se krivo pripisuje nikada nisam naučavao niti propovijedao, nego da je pravom nakanom moga propovijedanja i svih mojih drugih čina i poslanica jedino bilo očuvati ljude od grijeha. U svjetlu pak te istine evanđelja, i učenja svetih otaca, na čijim sam riječima sastavljao svoje spise te propovijedao, danas veselo hoću umrijeti." (Šarac 2014: 179).

Posljednje su Husove riječi bile: „Braćo moja, zapamtite da sam čvrsto vjerovao u svoga spasitelja, za Njegovo ime sada patim i ovaj dan ću vladati s Njim." (Bartak 1935: 55) Nakon što je zapaljena vatra i buknuo plamen oko lomače, Hus je zapjevao „Kriste, sine živoga Boga, smiluj mi se!" Nakon što je otpjevao do pola druge strofe u velikim je mukama umro. Njegov pepeo bačen je u Rajnu kako ga njegovi istomišljenici ne bi uzeli kao relikviju. Međutim Česi su te noći iskopali zemlju ispod lomače i odnijeli ju u Prag. (Heflay 1974: 65)

Smrću Husa kralj Žigmund želio je uspostaviti mir u češkim zemljama. Dogodilo se upravo suprotno i iskra husitizma zahvatila je cijelu središnju Europu sa žarištem u Češkoj. Narod Češke digao se protiv Katoličke crkve te su započeli husitski ratovi. Uz pomoć pet križarskih ratova u periodu između 1420. i 1431. godine Katolička crkva pokušala je izvojevati pobjedu, ali bez uspjeha. U svih pet ratova doživjeli su poraz. U 15. stoljeću na zasadama husitizma u Češkoj se pojavila vjerska zajednica pod imenom „Češka braća", koja je bila dominantna sve do kraja Tridesetogodišnjeg rata, koji je započeo 23. svibnja 1614. Praškom defenestencijom, a završio 1648. godine Westfalskim mirom, nakon kojega slijedi rekato-

lizacija Češke. U tome vremenu husiti su ostvarili neke crkvene ustupke kao pričešćivanje pod objema prilikama i kruha i vina, zbog kojih ih se nazivalo kaležanima.

3. EKLEZIOLOGIJA JANA HUSA

Od svih Husovih djela središnje mjesto zauzima njegovo ekleziološko djelo pod nazivom *De Ecclesia*. Naime Husova je vizija Crkve bila slična ideji „nevidljive Crkve" iskrenih vjernika u vidljivoj strukturi Crkve. Hus je svoje djelo *De Ecclesia* temeljio na istoimenom Wycliffovu djelu.

U prvom poglavlju svoje knjige pod nazivom *Jedinstvo Crkve* govori o svetoj Katoličkoj tj. općoj crkvi koja je sveukupna i predestinirana – *Omnium predestinatorum universitas.* Prema njegovu shvaćanju Crkva je sva predestinirana u prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. Hus radi distinkciju između *izbora* i *predestinacije*. Predestinacija ne može pogriješiti, dok je izbor ovisan o slobodnoj volji pojedinca. Izbor može biti samo za sadašnje vrijeme, što je bio slučaj s izborom dvanaestorice i Judom. U Evanđelju po Ivanu 6:70 stoji: *„Ne izabrah li sebi vas Dvanaestoricu?- odvrati im Isus. – Pa ipak jedan od Vas je đavao."* Svoje shvaćanje Crkve Hus temelji na stavovima sv. Augustina. Crkva je Kristova nevjesta i ona je jedna. Ona je nekorumpirana i neporočna. Papa Pelagius rekao je kako „ ne mogu biti dvije Crkve. Istina, kao što je često bilo rečeno, može biti samo jedna, Crkva koja je tijelo Kristovo, koja se ne može razdijeliti na dva ili više tijela" (Schaff 1915: 8). Prema tekstu iz poslanice Efežanima 5:23 jasno je da je Krist glava Crkve. Hus citirajući svete Oce naglašava kako je Krist glava Crkve, čije je tijelo predodređeno u budućnosti da bude s Njim u Njegovu kraljevstvu i vječnoj slavi (Schaff 1915: 9)

„Njegovo tijelo sastavljeno je od vjernika koji služe Gospodinu. S obzirom na Zapadnu šizmu postavio je pitanje koji je legitimni papa. Balthazar, prozvan Ivan XXIII. u Rimu; Angelo Correr nazvavan Gregory XII. u Riminiju ili Peter de Luna prozvan Benedikt u Aragonu." (Schaff 1915: 29) Tko je on njih pravi papa i tko može upravljati Rimskom kurijom? Zato je i razumljiv Husov stav kada odbacuje papu kao glavu Crkve i kardinale kao njegovo tijelo (Spinka 1941: 48).

Hus drži da je opća Crkva podijeljena na tri djela. Ona je pobjednička, vojnička i nevidljiva. Crkvena vojska je skupina predestiniranih na putu u svetu zemlju, a vojnička je zato jer ratuje protiv tijela, svijeta i đavla. Nevidljiva je zbog broja predestiniranih patnika u prebivalištu mrtvih. Trijumfalna je stoga jer će baštiniti blagoslovljeni počinak u nebeskom kraljevstvu u kojemu će Krist konačno pobijediti Sotonu.

U *De Eclessia* Hus piše da svi kršćani nisu članovi Crkve, temeljeći svoj stav na podlozi teksta iz Evanđelja po Mateju 22:2–10.

„Kraljevstvo je nebesko slično kralju koji priredi svadbu svome sinu te posla svoje sluge da pozovu uzvanike na svadbu. Ali oni ne htjedoše doći. Tada ponovo posla svoje druge sluge veleći im: Kažite uzvanicima: pripravio sam gozbu i sve je gotovo. Dođite na svadbu ! Oni nisu marili za to već odoše…zato izađite na raskršća puteve pa pozovite na svadbu koga god nađete."

Citirajući sv. Grgura, u ovoj je paraboli vidljivo da na kraljevskom vjenčanju dolazi do miješanja dobrih s lošima, do sastavljanja miješane Crkve s različitom djecom. Hus smatra da se čovjek treba držati onoga vjerovanja koje je potaknuto od vjere u Boga. Bog nikada ne pokreće čovjeka da vjeruje u nešto što je krivo. Ali to ne znači da dobro ne može doći putem krive vjere pod određenim okolnostima. Bog ne potiče čovjeka tako da bi se on osjećao prevaren. Ako laik vjeruje da je njegov svećenik sveti član Crkve, iako u stvari nije, njegova vjera bit će kriva. Govoreći o primjeru Jude Iskarijotskog, Hus je rekao da se on lažno predstavljao kao učenik te se u dogledno vrijeme okrenuo od Isusa i više ga nije slijedio, već ga je izdao. Slušati Kristov glas ne znači ujedno biti i Kristova ovčica. Juda se pretvarao da je ovca, ali ustvari je bio vuk te se u konačnici pobunio protiv pastira. U tome smislu mnogi koji u Crkvi imaju reputaciju pravednih to u stvari nisu s obzirom na predestinaciju u slavi.

Za Husa je vjera bila temelj Crkve. Ona je aktivna i djelatna. Hus razlikuje eksplicitnu vjeru pobožnog čovjeka i implicitnu vjeru pod utjecajem majke Crkve, odnosno tradicije (Schaff 1915: 67). Na taj način vjera se razumijeva dvostruko. Jedna je uniformirana koja je vježbaonica protiv demona koji vjeruju i dršću te druga koja je oblikovana u ljubavi. Od svakog se kršćanina očekuje da vjeruje eksplicitno i implicitno sve istine koje je Sveti Duh stavio u Sveto pismo. Hus napominje da je vjera temelj Crkve koja je sagrađena na Kristu koji je Sin živoga Boga.

Hus je tvrdio da je Bog svojim putovima milosti dovoljno dostupan ljudima da razviju vjeru i ostvare spasenje. Za Husa su zajedništvo i Sveto pismo ti „kanali" milosti po kojima osnažen pojedinac odgovara na Božji poziv.

Kada govori o moći vezivanja i razrješenja, Hus podrazumijeva duhovnu moć, odnosno snagu duha. Svaki čovjek treba posjedovati dvostruku snagu. Fizičku snagu kojom će prebroditi sve životne trenutke za hod u milosti te s druge strane duhovnu snagu.

Kada Krist govori Petru da će mu dati ključeve kraljevstva nebeskoga, ta se izjava obično odnosi na snagu vezivanja i razrješenja grijeha. No Hus smatra kako

Krist ustvari govori svim pripadnicima Crkve kroz osobu Petra. Ti ključevi nisu materijalne prirode, već duhovna sila upoznavanja s evanđeljem, snagom i znanjem (Schaff 1915: 119). Hus tumači da moć ključeva ne predstavlja apsolutnu moć vezivanja i odrješenja, već objavu Božjih djela pravde u skladu s obećanjima zapisanima u Bibliji (Spinka 1941: 50). Autoritet koji su imali apostoli imali su zbog Krista. Na isti način papa i svećenici svoju legitimnost temelje na vlastitoj vjernosti i odanosti Kristu (Didomizio 1999: 247). Krist je za sebe rekao da mu je dana sva vlast na nebu i na zemlji. Zatim je dao svojim učenicima i Crkvi zapovijed:

„Zato idite i učinite sve narode učenicima mojim, krstite ih u ime Oca, sina i Duha Svetoga, učite ih da čine sve što sam Vam zapovjedio. Ja sam s vama u sve dane do svršetka svijeta." (Mt 28: 19–20)

Hus je poticao vjernike na propovijedanje evanđelja širom zemlje, čime su svećenici u Češkoj izgubili monopol nad Biblijom jer je ona bila u rukama naroda koji ju je slobodno tumačio. Hus se borio protiv zlouporaba Svetoga pisma u interesu povećanja moći klera. U Husovo vrijeme korupcija je bila izrazito prisutna. Vjerovao je da su problemi u Crkvi nastali kao rezultat Konstantinove darovnice, dajući papi u Rimu moć i vlast oko 752. godine. Smatra se da ju je Konstantin napisao u 4. stoljeću kako bi ovlastio papu ne samo za crkvenog, već i za civilnog vladara i suca između kraljeva, s čime se Hus nije slagao (Schaff 1915: 128). Uloga Crkve kao civilnog vladara ostavila je traga. Halapljivosti za vlašću, zlouporaba položaja i pohlepa neki su od tragova na koje Crkva nije bila imuna. Hus je smatrao nedopustivim da se visoki crkveni položaji mogu kupovati ili prodavati, da je prisutna svaka vrsta nemorala i kriminala te da kler u takvom stanju ne može reći da poznaje Boga i njegov zakon. Smatrao je da je Krist istinski rimski papa o kome ovisi spasenje (Schaff 1915: 119). Iz toga slijedi da nitko ne može biti spašen osim po zasluzi Isusa Krista. Stoga je za Husa Krist rimski papa te je On glava opće Crkve i svake partikularne Crkve. Krist je pastir koji hrani svoje ovce. On je veliki svećenik. On je papa jer je princ mira, otac budućnosti. Stoga imati udjela u Svetoj stolici neophodno je za spasenje svakog bića. Ali nema drugoga pape osim Gospodina Isusa Krista. Hus odbacuje definiciju Crkve Rimske kurije sa papom kao poglavarom. Za njega je poglavar sam Isus Krist, dok je papa Kristov namjesnik tako dugo dok živi moralnim životom sukladno Svetom pismu. Stoga papa nije glava Crkve, već Kristov vikar, odbacujući stav da je papa Petrov nasljednik (Schaff 1915: 125).

U *De Eclessia* Hus iznosi stav da se Crkvom može upravljati i bez pape i bez kardinala, što je bilo u suprotnosti sa službenim stajalištem Rimske kurije. Oni su smatrali da „za upravljanje Crkve po cijelom svijetu moraju uvijek postojati

kardinali kao očigledni i pravi nasljednici Petrova ureda, princa apostola i drugih Kristovih apostola“ (Schaff 1915: 147).

Hus je smatrao da je standard za prosudbu crkvenih stajališta mjerodavan Božji zakon. A on je zapisan u Bibliji. Stoga vjernička praksa ne može biti u suprotnosti s Biblijom. Svaki počinjeni grijeh ujedno je i prekršaj Božjeg zakona kojemu su podređeni svi zemaljski zakoni.

Govoreći o značenju naziva apostolska stolica (Schaff 1915: 195), Hus govori da pojam nije jasno definiran. Za neke ona znači doslovno drvena stolica na kojoj papa sjedi, drugima ona označava Rimsku kuriju, stolicu svetog Petra, Rim, papinsku moć ili Crkvu svetog Petra. Naziv apostolska označava da je ona uspostavljena od Gospodina Boga, dok *Catedra Petri* u kontekstu Rimske kurije znači da papa sjedi i predsjedava u autoritetu apostola koji imaju autoritet izreći sud nad duhovnim stvarima te poučavanju zakona Isusa Krista. Hus izjavljuje kako nije točno da je Rim ondje gdje je papa. Istina jest da gdje god je papa, s njime se poštuje Petrov autoritet, ali tako dugo dok papa ne odstupa od zakona Gospodina Isusa Krista. Zahtjev da se Rimska crkva i svećenici trebaju slušati po svim pitanjima Hus odbacuje i napominje da ipak postoje izuzetne situacije. Kada bi papa ili svećenik zapovjedio da propovjednik ne propovijeda ili bogataš ne daje milostinju, vjernik ne bi trebao poslušati takvu naredbu (Schaff 1915: 240). Isto je Hus učinio kada mu je papa Aleksandar zapovjedio da ne propovijeda.

Hus se dotaknuo i okolnosti pod kojima su vjernici poslušni svećenicima. Vjernik može sa svećenikom raspravljati o svojem načinu života. Ako je svećenik dobar, treba ga imitirati. No ako je zao, nipošto ne bi trebao slijediti njegov put, već poniznog duha moliti za njega kako ne bi poput slijepaca oba pala u jamu te nakon toga obojica slavila antikrista kao Boga i govorila protiv Isusa Krista (Schaff 1915: 262). Hus je smatrao da krštenje dojenčadi uklanja početni grijeh. Međutim čovjek ima pokvarenu prirodu i nastavlja s grešnim željama (Schmidtova 1971). Dotaknuo se i pitanja ekskomunikacije, pravde i nepravde (Schaff 1915: 267). Smatra da ekskomunikacija ne može biti opravdana, osim za moralne grijehe. Isto tako pojedinac ne može biti ekskomuniciran ako sam sebe ne ekskomunicira ili ako je počinitelj teških kriminalnih radnji. Stoga je stava da svećenik ne može nikoga ekskomunicirati sve dok ta osoba ne bude ekskomunicirana od samoga Boga.

Govoreći o suspenziji odnosno zabrani propovijedanja prema kojoj je trebao napustiti Prag, Hus si postavlja pitanje kako je dopušteno papi da zanemari duhovne potrebe cijelog društva te ih ostavi bez crkvenih usluga i sakramenata da bi kaznio nekoga pojedinca? Napisao je:

„Tko još sumnja da su djela milosti slušanje ispovijedi i sudjelovanje u spasenju te propovijedanje Riječi Božje? Jednostavno prezentiranje sakramenta euharistije pobožnim ljudima i krštenje djela su milosti. Što je dakle razlog za micanje tih stvari od Božjih ljudi bez neke mane?... Dakle ako jedna duša, kroz ovu uredbu po kojoj je cjelokupno društvo anatemizirano, može izaći iz tijela, propasti bez krštenja, umrijeti u velikom broju tijela, ako se nevin čovjek nasilno izvuče iz Crkve i bude gurnut u smrt, to se ne može usporediti s tim proklinjajućim ozljedama." (Schaff 1915: 288)

Hus je smatrao da se zabrana kao političko sredstvo nikada nije koristila u ranoj novozavjetnoj Crkvi te se pitao: „Koji je apostol primijenio takvu metodu ili koji svetac nakon apostola?" (Schaff 1915: 293).

Postavka koja je bila točkom mnogih rasprava jest Husovo razumijevanje da je Krist jedina glava Crkve. Samo Krist može biti glava opće Crkve koja nije dijelom ničega drugoga. Stoga ako bilo tko želi biti glavom opće Crkve zajedno s Kristom, stavlja Krista u inferioran položaj, što nije moguće. Didomizio je opisao Husov pogled na Crkvu kao „ sržnu eshatološka stvarnost znanu samo Bogu" (Didomizio 1999: 247). U buli Bonifacija VIII. pod nazivom *Unam sanctam* stoji da je Crkva jedno tijelo koje ima jednu glavu, a ne dvije glave kao neko čudovište. Hus je smatrao da rimski papa zajedno s kardinalima nije opća Crkva. To je rezultiralo odbacivanjem katoličkog poimanja Crkve s papom kao glavom i kardinalima kao tijelom Crkve. Glava nevidljive Crkve jest Krist, dok je zajednica vjernika vidljiva struktura tijela Crkve (Bartak 1935: 32). Kasnije su tu ideju podržali i vođe pokreta reformacije poput Luthera i Calvina.

Prema Husu Krist je rekao Petru: „Ti si Petar što znači stijena i na toj stijeni koja je Krist, sagraditi ću svoju Crkvu." Tako Crkva počiva na Kristu, a ne na papi – Petrovu nasljedniku. Hus izjavljuje da „ njegov život ne ovisi o papi, već o glavi Kristu. Neka je blagoslovljen Bog da i kada je papa lud ili je postao heretikom, vojska Kristova ostaje vjerna slijeđenju Gospodina Isusa Krista" (Schaff 1915: 295).

4. ZAKLJUČAK

Husovo djelo duboko se ukorijenilo u svijest češkog naroda. On nije bio samo reformator, već prosvjetitelj i moralna vertikala češkog društva koji je za svoje ideale bio spreman umrijeti. Danas na predsjedničkoj zastavi Republike Češke stoji naziv: „Istina pobjeđuje nad svim." Iste retke čitamo u Husovu djelu *Tumačenje*

vjere: „Zato, vjerni kršćanine, sve do smrti traži istinu, čuj istinu, uči istinu, ljubi istinu, govori istinu, drži se istine, brani istinu." Navedene riječi bile su inspiracija Masaryku na početku prvog poglavlja knjige o Janu Husu, a koji je kasnije bio prvi predsjednik Socijalističke Republike Čehoslovačke. I drugim je političarima lik i djelo Jana Husa bila inspiracija, kao primjerice talijanskom diktatoru Benittu Mussoliniju, koji je kao socijalistički novinar napisao knjigu o Janu Husu 1913. godine. On je Husa smatrao socijalističkim reformatorom (Mussolini 1932: 68). Uslijed češkog narodnog preporoda, husitizam je ponovo došao do izražaja.

Hus je osim po teološkim djelima i raspravama poznat po svome doprinosu češkom pravopisu. U svome djelu *De ortographia Bohemica* iz 1406. uvodi interpunkcije iznad slova (ě, š, č, ř, ž, á, é, í, ó, ú). Ljudevit Gaj kao vođa hrvatskog ilirskog pokreta i narodnog preporoda 1830. godine u djelu *Kratka osnova horvatsko-slavenskoga pravopisaňa* uvodi slova upravo po uzoru na Husov slovopis, gdje jedan fonem dobiva jedan grafem. Na taj način Ljudevit je slovopisno objedinio cjelokupni hrvatski narod.

Crkveni povjesničar Franjo Šanjek u knjizi *Crkva i kršćanstvo u Hrvata* pod naslovom *Husiti u našim krajevima* (Šanjek 1993: 398–401) povezuje vjerovanje husita s bosansko-humskim krstjanima na prostoru Bosne i njihove manihejsko-dualističke doktrine. O postojanju husita može se čitati iz dokumenata Katoličke crkve koji su osudili takvo učenje. U raspravi kardinala Torquemada pod nazivom *Summa doctrinae husitarum per Hungariam, Moldavian et Sirmium diffusorum, guam fratres minores vicariae Bosnea impugnabant* iznosi se trideset osam članaka osude Rimske kurije prema naučavanju husita na području Ugarske, Moldavske i Srijema. Istraživanje navedenog dokumenta objavio je prof. Miroslav Brandt 1956. godine u članku pod nazivom *Susret viklifizma s bogomilstvom u Srijemu*. Franjo Šanjek iznosi podatak da je husita bilo i u hrvatskim krajevima, o čemu svjedoči rasprava Jakova Markijskog pod nazivom *Dialogus contra hereticos Bohemos*.

O Janu Husu i husitizmu na području Hrvatske nema puno izvora, što je posebno vidljivo u suvremenim istraživanjima. S obzirom na sličnosti dvaju slavenskih jezika postojale su i prijateljske veze u hrvatsko-češkim odnosima. Povjesničar Marijan Lipovac iznosi podatak da se po završetku husitskih ratova i rekatolizacijom Češke o husitizmu raspravljalo i na Koncilu u Baselu 1434. godine. Na Koncilu je istaknutu ulogu imao dominikanac iz Dubrovnika Ivan Stojković, koji je husite nazvao hereticima, što je uvrijedilo Prokopa Velikog. On se na navedenu izjavu osvrnuo riječima: „Taj naš zemljak (conterraneus) nanosi nam nepravdu nazivajući nas krivovjercima." Stojković mu je na to odgovorio: „Jer sam vaš zemljak po jeziku i narodu, zato žudim tako gorljivo da se vratite majci Crkvi."

U knjizi od naslovom Češki narod na početku XX. s*toljeća* u poglavlju pod naslovom *Hus i husitizam* dr. Stjepan Radić dao je pregled i uzroke pojave husitizma u Češkoj. Pišući na početku 20 stoljeća, rekao je: „Po današnjim našim pojmovima husitizam je bio borba češkoga naroda za slobodu savjesti proti tadašnjoj katoličkoj hierarhiji, koja se njemačkom željeznom rukom poslužila naročito da prignječi narod češki. Sami Husiti borili su se za slobodu riječi božje i za one reforme u crkvi, koje je kasnije tridentinski crkveni sabor u istinu i proveo, ali istom onda, kad se željezna njemačka ruka za Luthera digla proti Rimu još odlučnije, nego se prije borila za nj. Simbolom husitske borbe bio je kalež, pa su se zato Husite i zvali kaležnjaci, u češkom jeziku »kališnlci«, dok ih mi poznajemo samo po latinskom nazivu utrakviste." (Radić 1910: 38)

Husiti su se u euharistiji pričešćivali pod obje prilike. I kruha i vina.

Poznati reformatorski teolog Matija Vlačić Ilirik vrlo je cijenio Husa i njegov doprinos crkvenoj reformi te je bio povezan s kasnijim husitima u Češkoj. U prilog tomu Vlačić je objavio spis *Confessio Waldensium* 1558. godine. U članku Marine Miladinov pod nazivom *Vlačić i Husitsko nasljeđe: Confessio Waldensium iz 1558. godine* ukazuje se na povijesne okolnosti nastanka spisa i međusobnog odnosa između husitskog i Lutherova nauka (Miladinov 2009: 7–21). Matija Vlačić Ilirik iznosi podatak kako je narod koji je prisustvovao Husovoj smrti govorio: „Ne znamo što je taj čovjek prije naučavao ili činio, ali ovo ovdje veliki su dokazi prave pobožnosti." Kako se pripovijeda, malo prije smrti rekao je svećenstvu Koncila: „Za sto godina odgovarat će Bogu i meni.... Sad spaljujete mene, gusku (to znači Hus na češkom), no doći će kasnije labud koji će vam nešto ljepše zapjevati, ali ga ipak nećete moći spaliti." (Bogišić 1969: 702)

Te riječi mogu se shvatiti kao proročanstvo o Lutherovu pojavljivanju i utjecaju koji je imao u reformaciji. Vatra reformacije koja je buknula u Europi pribijanjem 95 teza na crkvena vrata u Wittenbergu. Za Husa je Luther rekao: „Svi smo bili husiti, a da to nismo znali." (Hefley 1974: 65)

Reformu koju je započeo Hus u Češkoj nastavio je Luther reformirajući cijelu Zapadnu Europu. Mala iskra koja se zapalila u Pragu prerasla je u veliki oganj koji se proširio središnjom, zapadnom i sjevernom Europom. Husova borba za slobodu misli i govora doprinijela je pokretanju ideje o širenju vjerske slobode koja je u današnje vrijeme postala znak modernog protestantskog kršćanstva. Pojava husitizma na hrvatskom tlu te daljnje implikacije na tadašnje religijske prilike nije dovoljno istražena. Upravo ta činjenica predstavlja svojevrsni izazov za daljnja istraživanja ove teme.

Pre-Reformer Jan Hus and His Ecclesiology

Abstract:

This paper explores the influence of pre-reformers, and their activity in the transformation of the Church before the Reformation. A special emphasis is dedicated to Jan Hus, who rejected the Roman definition of the Church with the pope as its head and the cardinals as its body. Hus emphasized that the Church is made up of the elect of God and headed by Christ. Hus's vision of the Church was similar to the idea of the "invisible Church" of sincere believers in the visible structure of the church. That revolutionary stance was later supported by leaders of the Reformation such as Luther and Calvin. Hus in his work *De Ecclesia* emphasizes that Christ, not the pope, is the head of the Christian church. In the analysis of the collected material, the research was based on the inductive and deductive methods. The article researches the most important bibliographic data on Jan Hus, and his ecclesiology is elaborated in detail. The work of Jan Hus in the Czech Republic prompted the spread of reformational ideas and events in Western Europe 100 years later. The transformation of the Church is in accordance with the motto "Ecclesia sempre reformanda est".

Keywords: Jan Hus, Reformation

Der Vorreformator Jan Hus und seine Ekklesiologie

Zusammenfassung:

Die Arbeit untersucht den Einfluss von Vorreformatoren und ihre Bedeutung für die Kirche vor der Reformation. Im Schwerpunkt der Untersuchung ist Jan Hus. Er lehnte die römische Definition der Kirche mit dem Papst und den Kardinälen an der Spitze ab. Hus hob hervor, dass die Kirche von den Auserwählten Gottes und von Christus geführt wird. Hus' Vorstellung der Kirche ähnelte der Idee der „unsichtbaren Kirche" aufrichtiger Gläubiger in der sichtbaren Struktur der Kirche. Diese revolutionäre Einstellung wurde später von Anführern der Reformation wie Luther und Calvin unterstützt. In seinem Werk „De Ecclesia" betonte Hus, dass Christus und nicht der Papst, das Oberhaupt der christlichen Kirche ist. In der Analyse wurden die induktive und deduktive Methode der wissenschaftlichen Forschung verwendet. Zusätzlich zu den wichtigsten bibliografischen Angaben über Jan Hus wird seine Ekklesiologie erforscht. Die Wirkung von Jan Hus in Tschechien übte etwa 100 Jahre später großen Einfluss auf die Reformation in Westeuropa aus. Die Kenntnisse über die vorreformatorischen Strömungen und die gesellschaftspolitische Situation vor der Reformation hat zur Folge die Interpretation der Reformation nicht als einer Spaltung sondern als eines Prozesses der inneren Verwandlung der Kirche gemäß dem Motto: „Ecclesia sempre reformanda est".

Schlüsselwörter: Jan Hus, Reformation

Literatura

Bartak, Joseph Paul. 1935. *John Hus at Constance: An Interpretation*. Nashville TN: Cokesbury.

Bogišić, Rafo, ur.1969. *Hrvatski Latinisti*. Zagreb: Zora, Matica hrvatska.

Danhelka, Jiri. ur. 1966. *Johannes Hus, Opera omnia*, Praha: Academia Scientiarum Bohemoslovaca.

Didomizio, Daniel. 1999. Jan Hus's De Ecclesia, Precursor of Vatican II? *Theological Studies*, 1 june, 1999, 247.

Di Mauro, Dennis. 2006. "Jan Hus' Chalice: Symbol of Christian Freedom", Faculty of Reformed Theological Seminary.

Franzen, August. 1983. *Pregled povijesti crkve*. Zagreb: KS.

Hefley, James C. 1974. *Heroji vjere.* Zagreb: Duhovna stvarnost.

Jager, D.I. 1935. Jan Hus. Život 9 i 10, 1935, 352.

Kitts, Eustace J.. 1910. *Pope John XXIII and Master John Hus of Bohemia.* London: Constable and Co Ltd.

Kovačec, August. ur. 1996. *Opći Hrvatski leksikon* . Zagreb: Leksikografski zavod „Miroslav Krleža".

Miladinov, Marina. 2009. Vlačić i Husitsko nasljeđe: Confessio Waldensium iz 1558. godine. *Loci communes* 1/2009, 7–21.

Mussolini, Benito. 1932. *John Huss The Veracious.* New York: Italian Book Company.

Radić, Stjepan. 1910. Češki narod na početku XX. Stoljeća. Zagreb: Matica hrvatska.

Roubiczek Paul and Kalmer Joseph. 1947. *Warrior of God: Life and Death of John Hus,* London: Micholson and Watson.

Spinka, Matthew. 1941. *John Hus and the Czech Reform*, Chicago: University of Chicago Press.

Schaff, David S. ur. 1915. *Jan Hus: The Church,* Westport CT: Greenwood Press.

Schmidtova, Anežka. ur.1959. *Magistri Johannis Hus, Sermones de tempore qui Collecta dicuntur,* Praha: Academia scientiarum Bohemoslovenica.

Šanjek, Franjo. 1993. *Crkva i kršćanstvo u Hrvata.* Zagreb: KS.

Šarac, Milan. ur. 2014. Povijest Češke. Zagreb: Sandorf.

Pregledni članak

Ivo DŽINIĆ
Hrvatski studiji

UDK 274 Erasmus, D.

Erazmovo viđenje nužnosti reformi u Crkvi

Članak se bavi likom i djelom nizozemskog teologa i humanista Erazma Roterdamskog kao glavnoga pokretača misli o novom viđenju Crkve te idejnoga preteče reformacije. Njegove riječi „Ja sam polegao jaje, a Luther ga je razbio!" istovremeno impliciraju visoku razinu svijesti o značaju vlastite uloge u kontekstu ondašnjih previranja, ali i svojevrsno bolno propitkivanje o vlastitome doprinosu crkvenom raskolu. Naime Erazmova želja i nakana, kao i cilj cjelokupnog njegova kršćanskog humanizma, zasigurno nisu smjerali stvaranju podjela u Crkvi. Upravo suprotno, taj teolog bio je spreman sve podčiniti njezinu jedinstvu, pa tako i pitanje nužnosti nekih teoloških diskursa i istina. Bio je realni utopist, teško podnoseći nesavršenosti, ali mu je svaki oblik ekstrema bio stran. Na tome tragu članak predstavlja Erazmovo viđenje nužnosti reformi u Crkvi kao optimalni model svakog oblika crkvene obnove. Uz otvoreno i snažno zagovaranje potreba za promjenama ovaj model pretpostavlja razboritost i razumijevanje te strpljivost i nadu. Erazmov lik i djelo i danas, unatoč vremenskom odmaku od pola tisućljeća, predstavljaju veliki izazov kako za Katoličku crkvu tako i za Crkve protestantske provenijencije. Taj se izazov, među ostalim, odnosi i na daljnji i zauzetiji ekumenski dijalog. Kao što je u ondašnjem povijesnom kontekstu Erazmo zasigurno bio „persona non grata" i za jedne i za druge, tako bi ga danas bilo poželjno prihvatiti od strane tih istih kao svojevrsnu platformu za međusobno približavanje.

Ključne riječi: Crkva, reformacija, Erazmo Roterdamski, crkveno jedinstvo

UVOD

Erazmo Roterdamski (1465.–1536.) bio je nizozemski kršćanski humanist i istinski reformator Crkve. Utoliko, u vremenu kada se i u Hrvatskoj obilježavala 500-ta obljetnica pojave protestantske reformacije, začuđuje da se gotovo nimalo pažnje nije posvetilo tom humanistu i njegovoj ulozi u ondašnjim povijesnim previranjima.[1]

[1] Dok se 2017. godine širom svijeta slavio 500-ti jubilej pribijanja Lutherovih teza na crkvu u Wittembergu, u nizozemskoj Goudi i u švicarskom Baselu svečano se obilježio isto tako 500-ti jubilej

Kao teolog i filolog, čovjek široke kulture i promicatelj nove slobode duha, predvodnik proročkoga duha u Crkvi onoga vremena, ostavio je iza sebe djelo koje je u njegovo vrijeme predstavljalo pravi izazov, napose za Katoličku crkvu, u samopropitkivanju vjernosti i autentičnosti u odnosu na izvornu Kristovu zamisao. Danas bi još više trebalo predstavljati izazov kako za tu istu Katoličku crkvu tako i za Crkve protestantske provenijencije kao platforma u ponovnom pokušaju međusobnoga razumijevanja i približavanja na tragu izgubljenoga jedinstva. Naime njegovo viđenje nužnosti reformi u Crkvi ondašnjeg vremena uključivalo je sve one elemente koji doista pripadaju domeni jedne reformacije, a to znači odvažnost ukazivanja na sve nepravilnosti i nadu da je Crkva sposobna ostvariti nužne promjene. Sve to skupa – i to je najvažnije – u Crkvi i iz ljubavi prema Crkvi. Svaki oblik fanatizma i isključivosti, koji bi na bilo koji način mogao dovesti do raskola u Crkvi, Erazmu je bio neprihvatljiv. Takav revolucionarni pristup obnovi Crkve ne bi bio na tragu njegove naravi, pa je i to vjerojatni razlog da se Erazma danas manje pamti u odnosu na Luthera i druge reformatore iako o svima njima više možemo govoriti kao o revolucionarima negoli kao o istinskim reformatorima.[2] Ali povijest, i to se uvijek iznova pokazuje, upravo takve pamti, dok drugi – ili bolje rečeno oni prvi! – ostaju u njihovoj sjeni, a u ovom slučaju u najvećoj mjeri bez prava.

Za bolje razumijevanje Erazmova viđenja nužnosti reformi u Crkvi od velike će pomoći biti poznavanje njegove osobnosti, odnosno karakternih osobina i životnoga stila. Stoga ćemo se u ovom tekstu ponajprije posvetiti toj temi, a potom će se prijeći na prikaz svega onoga što je Erazma smetalo u Crkvi njegova vremena kao i na samu Erazmovu zamisao i konkretne korake na tragu nužnosti reformi u Crkvi.

Erazmova izdanja prijevoda *Novoga zavjeta* na latinski i grčki jezik, čime je polegnut ključni temelj za istraživanje Biblije i na taj način tek i omogućena reformacija (N. N. 2016).
Švicarski sociolog Thomas Schmid smatra kako bi danas cijela Europa trebala daleko više uvažavati lik i djelo Erazma Roterdamskoga u odnosu na Martina Luthera, konstatirajući kako se s pravom može pitati je li potonji bio moderni ili je više bio čovjek srednjega vijeka i kako bi današnja Europa u očuvanju svojega jedinstva trebala daleko više erazmovskoga negoli luterovskoga duha. (usp. Schmid 2016).

[2] Pojmove reformacije i revolucije, promatrane isključivo kao dva načina pristupa obnovi određenoga društvenoga entiteta, a ne u njihovu historizacijskom smislu, nerijetko je teško u potpunosti jasno razlikovati. Uobičajeno prihvaćanje jest da se kod reformacije radi o obnovi kroz povratak na izvorno stanje, dok se kod revolucijskih promjena najčešće radi o nasilnom rušenju postojećega uređenja. Upravo je to, između ostaloga, i razlogom dvoznačnog pogleda na vrijednosti revolucije, odnosno neki teoretičari vrednuju je kao opravdano, nerijetko i nužno sredstvo promjena ustaljenoga uređenja, dok drugi uglavnom zagovoraju strogo nerevolucionarni, odnosno reformacijski pristup kao način razboritog i evolutivnog procesa mirne i postupne promjene i izgradnje bolje budućnosti. U svakom slučaju ti pojmovi konvergiraju u pogledu ciljane obnove, ali se načini pristupa tom cilju temelje na različitim stavovima protagonista same obnove (usp. Quelch 1907, 331–337).

1. ERAZMOVE KARAKTERNE OSOBINE

1.1. Učenjak i humanist

Kako je već naznačeno, Erazmo je bio čovjek jasnoće, širine i jednostavnoga znanja. Silno se odupirao svemu nerazumnome, dosadnome, nezgrapnome ili oslonjenome samo na vanjštinu. Iako i sam klerik, bio je žestoki antiklerikalac, duboko religiozan, ni u čemu konformist i uvijek kritički nastrojen prema svim zloporabama u Crkvi, napose prema svim oblicima puke izvanjske religioznosti. U teologiji je bio progresivan i proročki nastrojen,[3] promicatelj nove kršćanske kulture i pobožnosti te uvjereni zagovaratelj pozitivne uloge i snage jedinstvene Crkve u očuvanju mira i dobrobiti za sve ljude. Iz toga se već da prepoznati da Erazmo, iako žestoki kritičar i prokazatelj Crkve, nikada nije ni pomišljao na eventualno razaranje njezina jedinstva, nego samo na unutarnju obnovu u duhu izvorne kršćanske vjere. Općenito je bio veliki zagovaratelj dijaloga, međusobnoga razumijevanja sukobljenih strana i mira općenito, o čemu, između ostaloga, svjedoči njegov kraći spis *Žalopojka mira* koji u mnogim svojim elementima još i danas predstavlja pravo nadahnuće istinskim pacifistima (Roterdamski 1995c). Utoliko ni on sam nije bio buntovnik, revolucionar, nego je izbjegavao otvorene konflikte koliko god mu je bilo moguće, pogotovo konflikte koje je procijenio beskorisnima.[4] I u borbi za svoju slobodu i neovisnost, koje je toliko volio, on radije diplomatski nastupa negoli žestoko i borbeno.[5]

Nadalje, Erazmo je bio kozmopolit s nekoliko domovina kojima je bio više ili manje privržen, a to su svakako njegova rodna zemlja, potom bi to bila svaka zemlja koja ga je prihvatila na njegovim brojnim putovanjima i promjenama prebi-

---

3 Prema Halkinu, doslovno, proročka teologija nije imala žešćeg borca od njega; bio je revolucionar misli i upravo se time vraća izvorima. Vjera za Erazma, slikovito rečeno, nije herbarij u koji se slažu suhe biljke bez soka i bez boje (usp. Halkin 2005, 31).

4 Talijanska filozofkinja i povjesničarka Stefania Salvadori u svojoj je znanstvenoj analizi Erazmova lika i djela ustvrdila kako je Erazmu daleko važnije bilo sačuvati jedinstvo Crkve negoli steći nove spoznaje. Ako bi se primjerice željelo razmrsiti neku Božju tajnu (teološki problem), a time bi se mogao prouzročiti rat i podjela, onda je Erazmo mišljenja da se radije ne istražuje i ne postavlja mnoga pitanja (usp. Schmitz 2017).

5 Erazmov biograf Stefan Zweig ovako slikovito opisuje njegovu narav: „Kao mudri taktičar izbjegava svaki beskorisni otpor protiv moći i moćnika ovoga svijeta. Radije paktira s njima, nego li što protiv njih rovari, radije se diplomatski bori za svoju neovisnost nego li borbeno, ne baca poput Luthera dramatičnom gestom svoj augustinski habit sa sebe zato što bi mu stezao dušu, nego ga svlači tiho nakon što se uspio dokopati crkvenoga dopuštenja za to. Tako se slikovito može opisati Erazmov karakter." (Zweig 2016: 32–33).

vališta, kao i cijeli kršćanski svijet i čitavo čovječanstvo. O svojem je kozmopolitizmu i sam posvjedočio kada je napisao kako želi biti građaninom svijeta i sunarodnjakom sviju, ali uz to je onda, primjereno i svojoj naravi kao ljubitelja slobode, nadodavao kako mu je još draže biti strancem svima (usp. Halkin 2005: 124).

1.2. Čovjek nove slobode duha

Erazmo je bio čovjek nove slobode duha, borac protiv ugnjetavanja ljudskih vrijednosti i ograničavanja zdravog razuma. Cijeli svoj život nije se htio vezati nizašto ni za bilo koga, nego živjeti u potpunoj slobodi. Svaku obvezu, čak one ograničenoga opsega, Erazmo je shvaćao kao oblik vezivanja. Osim što je svega toga bio itekako svjestan, istovremeno je iskreno to i priznavao i branio kao svoj životni stil. Upravo takav način života razlog je zbog kojega se ni u kontekstu ondašnjih povijesnih previranja praktički do kraja nije htio svrstati na jednu stranu, nego je bio ponosan što je zadržao neutralnost.[6] Stoga ga je Johan Huizinga, nizozemski povjesničar umjetnosti i njegov biograf, okarakterizirao kao majstora ili učitelja suzdržanosti, u smislu da čak i kada je njegovo viđenje ili uvjerenje bilo dosta čvrsto, znao je vješto izbjeći jednostrane odluke (Huizinga 2016: 183). Međutim valja ponovno istaknuti da Erazmo nije tako postupao samo iz opreznosti i straha nego i poradi svoje naravi jer je u svim problemima ljudskoga duha jednostavno vidio neprestanu dvoznačnost.

Erazmo je nadalje, prema svjedočanstvima svojih biografa, u mnogočemu bio i poprilično nesiguran, pretjerano samokritičan i pun osjećaja manje vrijednosti. Trajno je bio nezadovoljan samim sobom i svojim radom, na što ukazuje i fenomen kako mu se svako njegovo djelo, odmah nakon što bi izašlo iz tiska, više nije sviđalo te ga je uvijek dalje korigirao, nadopunjavao i poboljšavao (Huizinga 2016: 175).[7] I to govori u prilog Erazmovoj unutarnjoj nesigurnosti, koja u velikoj mjeri svoje uzroke ima još u njegovoj mladosti.[8]

---

6 Erazmo je, kako navodi Huizinga, pred kraj svojega života izjavio slijedeće: „Zbog ni jedne druge stvari ne čestitam samome sebi kao za to što se nikad nisam niti jednoj strani priključio." (Huizinga 2016: 155).

7 Budući da je imao dosta osjećaja i za humor, Erazmo je navodno jednom na pitanje zašto preplavljuje ljude tolikim knjigama kada ni s jednom od njih nije zadovoljan, odgovorio kako je razlog tomu prije svega što noću ne može spavati (Huizinga 2016: 181).

8 Erazmo Roterdamski je naime rođen kao vanbračno dijete jednoga katoličkog svećenika, čega je, kao sramotnog čina u ono vrijeme, bio sasvim svjestan. Osim toga roditelji su mu umrli dosta rano, pa je i taj nedostatak roditeljske brižnosti i obiteljske nježnosti zasigurno ostavio psihičke posljedice na njega.

Sve te karakterne osobine Erazma Roterdamskom već daju naslutiti i kakvo će biti njegovo viđenje tadašnje tako potrebite reforme u Crkvi.

2. OBLICI ERAZMOVE KRITIKE CRKVE

2.1. Moćna organizacija s brojnim zloporabama

Crkva Erazmova vremena naslijedila je iz srednjeg vijeka formu moćne organizacije, ali u najvećoj mjeri i sasvim izvanjske pobožnosti, nerijetko popraćene neznanjem i praznovjerjem. Upravo takva Crkva zasmetala je Erazmovu idealu (Usp. Halkin 2005: 29). U brojnim svojim djelima, napose u *Priručniku kršćanskog vojnika* (Roterdamski 1995a), tom istinskom manifestu unutarnjeg kršćanstva i liberalne katoličke obnove (usp. Halkin 2005: 51), žestoko napada hipokriziju pobožnosti bez duše i svaki oblik izvanjske pobožnosti.

Smatrao je ondašnji društveni i prije svega religiozni (crkveni) svijet prepunim ljudskih konstrukcija, mišljenja i skolastičkih dogmi,[9] previše određen praksama, ceremonijama, konvencijama i predodžbama koje su nerijetko vrijeđale razum i škodile kreposti i iskrenoj pobožnosti. Kroz sve je to evanđeoski nauk lagano gubio na snazi, pa je iz tog razloga po njemu bilo nužno vjeru pojednostaviti.[10] Posebno su ga u tom smislu iritirali ondašnji crkveni redovnici i njihova iskrivljena pobožnost, a kao postojani motiv Erazmo se uvijek iznova vraćao na praznovjerje, prema kojemu se postaje blaženim čim se umre u nekom redovničkom odijelu (usp. Huizinga 2016: 146).

---

[9] Erazmo je odbijao skolastičku teologiju do te mjere da ju je ismijavao kao i same njezine zastupnike, ponajviše zbog gubitka veze sa stvarnošću i zapetljanosti u trivijalnim formulacijama. On je bio više estetički orijentiran humanist, više fokusiran na Bibliju i moral te u najvećoj mjeri na jeronimovsku tradiciju. Međutim prema Huizingi tu Erazmovu kritiku skolastičke teologije više valja pripisati njegovoj slabosti što ju očito nije ni imao potrebe promišljati ni razumjeti. U tom smislu valja ironiju kojom o njoj priča uzeti samo u ograničenoj mjeri. Ono što svakako predstavlja problem, jest da Erazmo kao individualist očito nije bio dovoljno svjestan da se kroz neoprezne i generalne prijekore često može povrijediti i kvalitetne osobe i dobre i razborite znanstvenike, kao i sve drugo što se podvrgava kritici. Usp. Huizinga (2016: 148).

[10] Erazmo u tom smislu piše: „Želio bih da jednostavni i nekrivotvoreni Krist bude duboko ukorijenjen u svakom čovjeku. Prema mojem mišljenju to je najbolje postići ako se oslonjen na znanje starih jezika promišlja na samim izvorima.“ Tako se i pojavila renesansna maksima: nazad k izvorima (usp. Huizinga 2016: 158–159).

2.2. Satira kao oblik kritike

Erazmo je možda i najpoznatiji po svojoj satiri pomoću koje je na vrlo vješt i profinjen način žestoko prokazivao nepravilnost u Crkvi i u društvu. U svoje djelo pod nazivom *Pohvala ludosti* (Roterdamski 1995b),[11] iz 1509. godine unosi čitavoga sebe, odnosno „svu svoju znanost i svu svoju umjetnost, svu svoju kritiku i svu svoju vjeru" (Halkin 2005: 67). Za to djelo Erazmo je dobivao najveća priznanja i sve se više pokazivao predvodnikom humanističkoga duha i autoritetom svojega vremena. Po izlasku je djelo brzo bilo prevedeno na nekoliko europskih jezika te je nailazilo kako na brojne kritike tako i na još brojnija odobravanja. Stoga se radi o djelu koje je dalo i značajan impuls pojavi reformacije, a odmah je stavljeno i na popis strogo zabranjenih knjiga.[12]

Kontekst toga Erazmovog spisa praktično je koncipiran. Naime njemački su se hodočasnici s čuđenjem i zgražanjem vraćali iz Rima vidjevši kako crkveni velikodostojnici, a i sam papa, vode raskalašen i nekrepostan život u duhu talijanske renesanse. Sve nestrpljiviji, ti su pobožni ljudi zahtijevali reformu Crkve, ali je Rim odbijao svaki prigovor, pa i onaj najdobronamjerniji. Većina onih koji su javno i žestoko prigovarali takvom vođenju Crkve i iskrivljenoj pobožnosti završavali su na lomači ili su se kajali radi svojih riječi moleći za milost. Sva ta ogorčenost različitim zloporabama u Crkvi mogla se prikriveno izraziti samo u britkoj i sočnoj satiri. Stoga je Erazmo, kao majstor dvoznačnosti, iskoristio svoje umijeće kako bi svu svoju kritiku izrazio kroz personifikaciju ludosti i tako praktički grijehe cijele kurije prikovao na zid svojega vremena. Iako se može steći dojam da se sadržaj cijele knjige odnosi samo na lude, svatko je mogao sasvim jasno razumjeti kritičnost Erazmovih riječi (usp. Zweig 2016: 73).[13]

2.3. Kršćanski život prema Kristovoj filozofiji

No koliko god se Erazmo kroz kritiku društva i Crkve svojega vremena pokazivao predvodnikom reformi, on pritom uvijek ostaje oprezan i uračunljiv, što je i

---

[11] Tekst je preveden i na hrvatski jezik u prijevodu Zvonimira Milanovića i izdanju CID-Nove 2009. godine.

[12] Osim te i druge su Erazmove knjige ubrzo stavljene na popis zabranjenih knjiga ili knjiga koje se čitaju s opreznošću (usp. N. N. 2012).

[13] Erazmo je u tom djelu napose kritički napadao teologe, dajući naslutiti kako je „ludost teologa po modi najgora ludost od sviju. (...) Teolozi, iz Louvaina kao i oni iz Pariza, nikada neće oprostiti Erazmu tu satiru, neugodniju negoli je formalno opovrgavanje, jer ona širi svijetom sliku *teologastra* (riječ je stvorio Erazmo), smiješnog sofista i nadriznanstvenika" (Halkin 2005: 157).

primjereno njegovoj već opisanoj naravi. Ne ulazi olako u prosudbu što je u Crkvi ispravno, a što ne, koje konkretno sakramente treba priznati, a koje ne, treba li prihvatiti transupstancijaciju u euharistiji ili ne, nego se ograničava na naglašavanju kako puko pridržavanje izvanjskih formi po sebi ne znači i istinsku kršćansku pobožnost, već se istinska vjera nalazi u unutarnjoj dimenziji svakoga čovjeka. Po Erazmu kršćanina ne čini iskrivljeno čašćenje svetaca, brojna hodočašća, čitanje psaltira, kao ni teološka skolastika, nego samo ono što u svojoj duši pohranjuje, odnosno njegovo ljudsko i kršćansko ponašanje.[14] Daleko važnije od preciznog pridržavanja svih obreda jest osobni način života u Kristovu duhu. Primjereno i duhu svojega vremena, Erazmo je nastojao isticati ono što je životno u kršćanstvu i povezati ga s općeljudskim, a ne ga gušiti u različitim propisima i obredima. Dakle svjesno je pokušao kršćanstvo osloboditi isključivo crkvenoga karaktera te je nastojao sve što je ikada kod naroda i religija bilo etički usavršeno približiti ideji kršćanstva kao veliku dragocjenost. Ništa što je nekada imalo značajan doprinos ljudskom moralu ili duhovnim vrlinama ne bi smjelo, prema Erazmovu razumijevanju, biti odijeljeno ili odbacivano iz kršćanstva jer u čovječnome ne postoje kršćanske i poganske istine, nego je istina u svim njezinim oblicima božanska.[15]

Tako Erazmo više preferira govor o Kristovoj filozofiji (usp. Halkin 2005: 30–31) negoli o vjerskom nauku ili Kristovoj teologiji. Pritom se radi o duhovnoj mudrosti koja je utemeljena na evanđelju i na Kristu kao središtu ljubavi i jedinom spasitelju. Takvoj filozofiji protivi se puka izvanjska pobožnost ako nije preobražena Božjom milošću.

Na sve te Erazmove stavove i kritiku Crkve ondašnjeg vremena Luther je bez sumnje gledao s oduševljenjem. Međutim Erazmo je, iako budni i žestoki kritičar Crkve, i to do samoga kraja, ostao uvijek pozitivno nastrojen prema Crkvi. Njegova kritika ostala je konstruktivna bez primisli na bilo kakve radikalne pothvate, pogotovo ne one koji bi pridonijeli podjelama u Crkvi. To se očituje i u njegovu zabrinutom samopropitkivanju je li i u kolikoj mjeri indirektno utjecao ili pridonio raskolu Crkve nakon Lutherova cjelokupnoga nastupa, koji je u velikoj mjeri bio

[14] Smatrao je primjerice kako svecima ne služi puko sakupljanje i čašćenje njihovih relikvija, hodočašćenje njihovim grobovima i tamošnje masovno paljenje svijeća, nego pokušaj da se njihovu načinu življenja što je moguće više približi u vlastitoj egzistenciji.

[15] Erazmo je smatrao kako je svaka istina u biti kršćanska, pa je u tom smislu znao s oduševljenjem govoriti i o „svetom Sokratu“, a sve to svjedoči o njegovu razumijevanju mudrosti, ljudskosti i neporočnosti kao najviših oblika humanosti i samim tim već po sebi kršćanskih vrijednosti (usp. Zweig 2016: 75–77).

inspiriran i Erazmovim djelom. U tom je propitkivanju i nastala njegova famozna izjava kako je on polegao jaje koje je Luther onda razbio.[16]

3. ERAZMOVA VIZIJA REFORMIRANE CRKVE

3.1. Povratak kršćanskim i antičkim izvorima

Kako je ranije već napomenuto, reforma Crkve kakvu je Erazmo zamišljao i priželjkivao bila je odstranjenje općenito prepoznatih zloporaba i nepravilnosti u Crkvi. Kao humanist on ne sanja o pobuni protiv Crkve i crkvenoga, nego o reflorescenciji, o renesansi religioznoga, o obnovi kršćanske ideje kroz povratak kršćanskoj izvornosti i čistoći. Veliki broj prirepaka religije oslabio je i ugrozio praksu istinske pobožnosti, dok je istovremeno samo evanđelje po sebi sasvim jasno i pristupačno. Crkvu je stoga potrebno obnoviti kroz ponovno otkrivanje njezinih najvlastitijih izvora, kroz povratak na evanđelja i razotkrivanje Krista prikrivenog različitim dogmama. Pravi način za to prema Erazmu jest kvalitetna izobrazba i studiranje dobroga štiva ili *bonae literae* (usp. Huizinga 2016: 189).

Osim kao teolog koji je zahtijevao obnovu teoloških nauka Erazmo je i kao vrstan lingvist inzistirao na dobrom poznavanju jezikâ. Smatrao je kako bi na poseban način upravo teolozi trebali poznavati latinski, grčki i hebrejski jezik i u zajedništvu s crkvenim ocima meditirati Sveto pismo. Osim toga važno je i studiranje antičkih autora kao izvora svake klasične kulture, neophodne i za onu kršćansku, a i za samu teologiju (usp. Halkin 2005: 29).

Poznato je i da je Erazmo iznova preveo Novi zavjet na latinski jezik, u kojem je uz latinski dodao i grčki prijevod, te je i na taj način htio opravdati humanističku misao o povratku na izvore. Smatrao je kako prava teologija treba proizlaziti iz Svetog pisma, koju kao tekst treba obrađivati filološkom metodom, a što je kod Erazma uključivalo i provjeru postojećega prijevoda Vulgate.[17] Bila je i to za Erazma još jedna prilika da se ondašnju teologiju, a posebice cijelu skolastičku tradi-

[16] Te riječi „ja, Erazmo polegao sam jaje i Luther ga je razbio“ Erazmo je napisao u jednom pismu svojem kelnskom prijatelju i humanistu Johannesu Caesariusu (usp. Schmitz 2016).

[17] Erazmo je ovdje već naišao na neka nerazumijevanja i otpore jer je prema tada općeproširenom shvaćanju svaka pomisao o zadiranju u tekst Svetoga pisma bila po sebi heretična. Erazmo se usprotivio takvom stajalištu, ističući kako filologija ne samo da smije nego i mora preispitati, očistiti i ponovno uspostaviti tekst na kojem će se temeljiti teološki nauk. U pitanjima humanizma Erazmo je znao ostajati čvrst i odlučan pod svaku cijenu (usp. Munkler 2012).

ciju, podvrgne snažnoj kritici, što također pokazuje njegovu inovativnu snagu. Odjek toga njegova prijevoda bio je izniman, napose u znanstvenom svijetu slobodne misli, ali i u crkvenim krugovima, iako u daleko manjoj mjeri. Taj prijevod kao *Novum Instrumentum* s velikim se interesom čitao i u reformatorskim krugovima, a danas se gotovo sigurno zna da je i Lutheru poslužio kao važna inspiracija za prijevod Biblije na narodni jezik (usp. Schmitz 2016).

Erazmo je po takvim zahtjevima i konkretnim inicijativama praktički stupio na čelo same reformacije (usp. Zweig 2016: 75). Naime zahvaljujući svojem literarno-humanističkom umijeću, kojim je stekao mnoge pobornike i simpatizere i u crkvenim krugovima, kao i umijeću prikrivenog izražavanja pravoga smisla, Erazmo je zapravo cijeli ključni materijal one činjenične, povijesne reformacije, takoreći već bio prokrijumčario u crkvene ustanove i teološke fakultete, kao i na dvorce kraljeva i kneževa (usp. Zweig 2016: 47).

3.2. Obnova jedinstvene Crkve

Erazmo je u svojem viđenju nužnosti reformi u Crkvi prije svega vjerovao u mogućnost i sposobnost Crkve za vlastitu unutarnju obnovu. Uvelike se nadao da do obnove može doći bez cijepanja Crkve i unutarnjeg suprotstavljanja. U tom se smislu za njega može ustvrditi da je bio istinski reformator bez primisli revolucionarnoga djelovanja u općeprihvaćenom značenju te riječi. Pokušavajući dočarati Erazmov pristup reformi Crkve suvremeni njemački katolički teolog Edward Fröhling polazi od konstatacije kako s Crkvom kao institucijom treba imati strpljenja i pouzdanja da su promjene nabolje moguće te zaključuje kako je i sam Erazmo upravo tako postupao, odnosno sačuvao je prijateljsko raspoloženje prema njoj i pouzdavao se u njezinu sposobnost i spremnost na obraćenje (usp. Schmitz 2016).

Reforma Crkve kakvu je Erazmo zamišljao i priželjkivao bila je takva da ni u jednom trenutku nije bilo upitno crkveno jedinstvo.[18] Prije negoli je Luther postavio svoje teze na vrata wittemberške crkve 1517. godine, Erazmo je vjerovao u novo doba crkvene povijesti, zlatno doba sinteze kršćanstva i antičke kulture, pobožnosti i obrazovanja, molitve i spoznaje. Tako je već sama njegova vizija obnove jedinstvene Crkve implicirala distinkciju prema witemberškom reformatoru i njegovom polariziranju Crkve umjesto priželjkivane sinteze. Ali kad je Erazmo promovirao

[18] Prema talijanskoj filozofkinji i povjesničarki Stefaniji Salvadori Erazmo je u svojem predanom bavljenju Bogom i vjerom i sam nailazio na brojne poteškoće i nejasnoće te se dugo znao mučiti nekim pitanjima i sumnjama, ali mu je čak i od stjecanja novih spoznaja i nuđenja jednostavnih rješenja daleko važnije bilo sačuvati jedinstvo Crkve (usp. Schmitz 2016).

svoje viđenje reforme u Crkvi, već je bilo prekasno. Umjesto novoga i zlatnoga doba crkvene povijesti pojavio se vjerski konflikt i umjesto tolerancije na snagu je stupila nesnošljivost (usp. Munkler 2012). Ta je povijesna činjenica ujedno bila i znakom urušavanja Erazmove vizije obnovljene Crkve i njezine uloge u izgradnji jedinstvene Europe, a samim tim i urušavanja njegova vlastitoga svijeta i njegovih ideala. Stoga se počeo sve više i sve žešće ograđivati od reformista ili, kako ih je on podrugljivo nazivao, pseudoevangelika, prezirući duh apsolutne sigurnosti koji ih je prožimao (usp. Huizinga 2016: 251).[19] Potonji su ga pak počeli prezirati kao onoga koji je iznevjerio ideju radikalne crkvene obnove kroz povratak osnovnim kršćanskim vrijednostima, a istovremeno je sve više rastao i broj ortodoksnih papinih pristaša koji su ga optuživali za idejno začetništvo protestantizma,[20] pa je Erazmo od moralnoga i intelektualnoga autoriteta i uzora u čitavoj Europi u sukobu između papinstva i reformacije postajao sve omraženiji. No i to je također radije prihvaćao nego da se dao odvojiti od ideje jedinstvene Crkve. O njegovoj predanosti očuvanju jedinstva Crkve svjedoči i spis iz 1533. godine pod naslovom *O slozi u ljubljenoj*, u kojemu se zalaže za umjerenost i prevladavanje sukoba u Crkvi, ali ne manje i činjenica što je nakon početka razdora i svrstavanja gradova i regija na jednu ili drugu stranu nerijetko počeo žaliti zbog nekih svojih spisa, pogotovo onih u kojima je prokazivao nepravilnosti u Crkvi i *de facto* na taj način oslabio monolitnost Crkve.

ZAKLJUČNE MISLI

Erazmo je bez sumnje bio osebujna ličnost i veliki humanist kršćanskoga usmjerenja. Iako odlučan protivnik svakog oblika formalizma i puke izvanjske religioznosti te u tom smislu i žestoki kritičar crkvenosti svojega vremena, vjerovao je u sposobnost Crkve da se može iznutra obnoviti u duhu izvornih kršćanskih i općih

[19] Koliko je Erazmova kritika evangelicima znala biti žestoka pokazuje i sljedeći citat koji navodi Huizinga: „Pogledaj je li evanđelički narod postao boljim! Da li mu je manje stalo do blagostanja i putenosti, i je li manje pohlepan za novcem? Pokaži mi nekoga koji je po evanđelju od pijanca postao umjerenim, od razbludnika dobroćudnim, od škrtca darežljivim, od besramnog poštenim. Pokazat ću ti mnoge koji su postali još gori nego li su prije bili. Je li sada, kada su se slike izbacile iz crkvi i kada se misa ukinula (ovdje misli prije svega na Basel), dogodilo umjesto toga nešto bolje? Nisam nikada išao u vašu crkvu ali sam ponekad vidio kako se kao zlim duhom nadahnuti vraćate sa jedne propovjedi. Iz svih lica se nazirao bijes i divljaštvo, i nitko me nije uljudno pozdravljao, dok sam bio u pratnji nekoliko otmjenih ljudi, osim jednoga jednostavnog starca." (Huizinga 2016: 252).

[20] Tako ga je primjerice njegov poznanik i prijatelj Girolamo Aleander (1480. –1542.) optuživao kako je zapravo on pravi autor šizme, a ne Luther: *ubi Erasmus innuit, ibi Lutherus irruit* (ono što Erazmo snuje, to Luther zagriženo ostvaruje) (usp. Grubiša 2010: 30).

vrijednosti te istovremeno sačuvati jedinstvo za dobrobit cijele Europe i cijeloga svijeta. Po naravi individualist i protivnik svakog oblika isključivosti i uvjerenja u apsolutno posjedovanje istinitosti, ostao je suzdržan u povijesnim previranjima kontekstualiziranim pojavom reformirane Crkve. Narav tih previranja zahtijevala je dinamiku jasne i jednostrane odluke, što se u potpunosti kosilo s Erazmovim egzistencijalnim usmjerenjem i predanosti dijalogu i miru. To ga je dovelo do situacije da se ubrzo našao između dvije sukobljene konfesionalne strane, pri čemu je od jednih percipiran kao onaj koji je Lutheru pripravio put, ali je u presudnim trenucima bio premlak i preslab da bi slijedio velikoga reformatora, a od drugih kao onaj čija je humanističko-filološka kritika skolastičke teologije omogućila Lutherov nastup i koji tom istom Lutheru kasnije nije jasno izrazio svoje neslaganje.

Kako je u novije vrijeme došlo i do sve snažnijeg relativiziranja konfesionalnih suprotnosti i Erazmov pristup povijesnoj reformaciji percipira se na nov i drugačiji način. Iako se on u prvi mah doista može činiti površnim, neodgovornim čak i kukavičkim, pogotovo ako se usporedi s nepopustljivim i radikalnim Lutherovim nastupom, ipak ta Erazmova sposobnost za kompromis i jednako vrednovanje tek prividno suprotstavljenih ideja u ondašnjim crkveno-povijesnim okolnostima pokazuje se kao jedini i najbolji način izbjegavanja konfesionalnoga sukoba.[21] Erazmo se odupirao jednostranoj odluci te je kao univerzalist i na jednoj i na drugoj strani sagledao i pozitivne i negativne elemente, procijenivši kako bi daljnje zaoštravanje suprotnosti imalo samo negativne posljedice. U tom kontekstu ne bi ga trebalo prvenstveno karakterizirati kao majstora suzdržanosti (usp. Huizinga 2016: 183), nego daleko više kao učitelja kompromisa, šireg sagledavanja stvari i uključivosti, pogotovo iz perspektive ljudske ograničenosti i božanske tajanstvenosti. Više prisutnosti erazmovskoga duha u kršćanskome svijetu vodilo bi bez sumnje k blagodati njegova jedinstva i uzajamnoga uvažavanja.

Erasmus's Views on the Necessity of Church Reforms

Abstract:

The article examines the character and work of Dutch theologian and humanist Erasmus of Rotterdam as the instigator of the new views of the Church and the conceptual predecessor of the Reformation. The statement that Erasmus had laid the egg that Luther hatched, which Erasmus allegedly repeated in a letter to Johannes Caesarius, im-

[21] U tom smislu i nizozemski crkveni povjesničar Cornelius Augustijn pozitivno vrednuje Erazmov pristup povijesnoj reformaciji, odbacujući kako reformacijsku tako i protureformacijsku historiografsku kritiku o Erazmovoj neodlučnosti, slabosti i kukavičluku (usp. Augustijn 1986).

plies a great awareness of his role in the turbulent times, but also a painful reflection on his contribution to the schism. Namely, Erasmus's intention, and the aim of his Christian humanism, certainly was not to cause divisions within the Church. Quite the contrary, as a theologian, he was ready to submit everything to its unity, even the issue of the necessity of certain theological discourses and truths. He was, paradoxically, realistic in his utopian attitudes, dissatisfied with imperfections, but wary of any kind of extremism. In this sense, the article presents Erasmus's views on the necessity of Church reforms as an optimal model for any type of Church restoration. While openly and strongly speaking for the need for change, this model requires sensibility and understanding, patience and hope. Half a millennium later, Erasmus's character and work still represent a challenge both for the Catholic Church and for the Protestant churches. This challenge includes the need for further, more engaging, ecumenical dialogue. Whereas Erasmus may have been a *persona non grata* during his lifetime, his teachings ought to be accepted today by everyone as a platform for mutual understanding and fellowship.

Keywords: the Church, the Reformation, Erasmus of Rotterdam, unity of the church

Erasmus Vision der Notwendigkeit von Reformen in der Kirche

Zusammenfassung:

Der folgende Beitrag befasst sich mit der Lebensgeschichte und der Tätigkeit des niederländischen Theologen und Humanisten Erasmus von Rotterdam als Hauptaktivisten der Idee einer neuen Vision der Kirche und als ideologischen Wegbereiter der Reformation. Seine Worte „Ich habe das Ei gelegt und Luther es ausgebrütet!" implizieren sowohl hohes Bewusstsein über seine Rolle im Kontext der damaligen Umbrüche, als auch eine Art schmerzhafter Selbstbefragung über seinen eigenen Beitrag zum Schisma der Kirche. Der Wunsch und die Absicht von Erasmus, sowie der Zweck seines ganzen christlichen Humanismus, waren nämlich sicherlich nicht darauf gerichtet, Spaltungen in der Kirche zu schaffen. Im Gegenteil, dieser Theologe war bereit, der Einheit der Kirche alles unterzuordnen, ebenso die Frage nach der Notwendigkeit bestimmter theologischer Diskurse und Wahrheiten. Er war ein realistischer Utopist, der kaum Unvollkommenheiten ertrug, jedoch war ihm jede Form von Extremismus fremd. Auf diesem Weg stellt dieser Beitrag Erasmus' Vision der Notwendigkeit von Reformen in der Kirche als optimales Model für jede Form der Erneuerung der Kirche vor. Mit starker Befürwortung der Veränderungsbedürfnisse impliziert dieses Modell Vernunft und Verständnis sowie Geduld und Hoffnung. Die Lebensgeschichte und die Tätigkeit von Erasmus stellen sowohl für die katholische als auch für die evangelische Kirche eine große Herausforderung dar, die unter Anderem mit dem weiteren ökumenischen Dialog zusammenhängt. So wie im historischen Kontext Erasmus sicherlich sowohl für die katholische als auch für die evangelische Kirche eine „persona non grata" war, so sollten ihn heute beide Seiten als eine Art Plattform akzeptieren, die sie zusammenbringen kann.

Schlüsselwörter: Kirche, Reformation, Erasmus von Rotterdam, kirchliche Einheit

LITERATURA

Augustijn, Cornelis. 1986. *Erasmus von Rotterdam. Leben – Werk – Wirkung*. München: C. H. Beck Verlag.

Grubiša, Damir. 2010. Četiri orijentacije u političkoj misli europske renesanse. *Politička misao* XLVII/2, 7–36.

Halkin, Léon-Ernest. 2005. *Erazmo i kršćanski humanizam*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Huizinga, Johan. 2016. *Erasmus und Luther. Europäischer Humanismus und Reformation*. Kevelaer: Topos plus.

Roterdamski, Erazmo. 1995a. Enchiridion militis christiani (Handbüchlein eines christlichen Streiters). U: *Ausgewählte Schriften. Leteinisch und Deutsch, 1. Band.* Werner Welzig, prijevod. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt.

Roterdamski, Erazmo. 1995b. Μωρίας Εγκώμιον sive Laus Stultitiae (Das Lob der Torheit). U: *Ausgewählte Schriften. Leteinisch und Deutsch, 2. Band.* Wendelin Schmidt-Dengler, prijevod. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt.

Roterdamski, Erazmo. 1995c. Querela pacis (Die Klage des Friedens). U: *Ausgewählte Schriften. Leteinisch und Deutsch, 5. Band.* Gertraud Christian, prijevod. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt.

Zweig, Stefan. 2016. *Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam*. Köln: Anaconda Verlag.

MREŽNE STRANICE

Munkler, Herfried. 2012. Ein Humanist zwischen den Fronten: Erasmus von Rotterdam - Stets auf Ausgleich bedacht - Kriege lehnte er konsequent ab. URL: http://www.zeit.de/1986/30/stets-auf-ausgleich-bedacht (06. 03. 2018.)

Quelch, Harry. 1907. Reform and Revolution. The Social Democrat XI/6, 331-337. Dostupno na: https://www.marxists.org/archive/quelch/1907/06/reform-revolution.htm (21. 11. 2017.)

Schmid, Thomas. 2016. Warum Europa mehr Erasmus, weniger Luther wagen sollte. URL: https://www.welt.de/kultur/article159223711/Warum-Europa-mehr-Erasmus-weniger-Luther-wagen-sollte.html (15. 06. 2018.)

Schmitz, Alfried. 2016. Erasmus von Rotterdam - Ein kosmopolitische Vordenker. URL: http://www.deutschlandfunk.de/erasmus-von-rotterdam-ein-kosmopolitische-vordenker.1148.de.html?dram:article_id=362819 (06. 03. 2018.)

N. N. 2016. Erasmus – Wegbereiter der Reformatoren. URL: https://www.luther2017.de/de/neuigkeiten/erasmus-wegbereiter-der-reformatoren/

N. N. 2012. Erste spanische Übersetzung von Erasmus' »Lob der Torheit« entdeckt. URL: https://www.unibas.ch/de/Aktuell/News/ Uni-Research/Erste-spanische--bersetzungvon-Erasmus---Lob-der-Torheit--entdeckt. html (25. 02. 2018.)

Izvorni znanstveni rad

Gregory S. THELLMAN
Visoko evanđeosko teološko učilište u Osijeku

UDK 274=111
27-277=111

Uniting Presence: Luther and Calvin and the Command-Promise of Matthew 28:18–20

The real presence of Christ in the reading and preaching of scripture is a strong reformation emphasis, closely associated with the doctrine of sola scriptura, and also linked with the reformational understanding of self-authenticating scripture. Surprisingly, the reformers did not make these connections in their interpretations of Matthew 28:18–20, where Jesus's commission to make disciples by teaching all he had commanded is buttressed by his promised presence. Nevertheless, this paper will attempt to show that: 1) Christ's presence in scripture, sola scriptura and self-authentication can nevertheless be confirmed and refined by the rhetorical function of this text in its original setting, and that 2) these reformational interpretive trajectories have also allowed this text to later be interpreted as a universal mission commandment for all Christians, an interpretation that has proven to be immensely influential in the worldwide growth of Christianity. In an historicized reading, the command to make disciples by baptizing in the triune name and teaching "all that Jesus commanded" was actualized in the oral kerygma, in which the risen Christ was spiritually, not bodily, present with the apostles. But, for both Matthew's earliest and ideal reader-disciples, the command rhetorically functions to refer to and authorize Jesus's deeds and teaching as written in Matthew's Gospel itself, so that Christ's presence and authority (vs. 18) may be understood as realized through the teaching and implementation of this Gospel in the continuing community of disciples in every time and place until the end of the age. The reformation principles of sola scriptura, self-authentication, and the real presence of Christ in the reading and preaching of scripture therefore both find a basis in Matthew 28:18–20, and also prove to be interpretative trajectories that made a universal mission reading possible.

Keywords: Reformation, Luther, Calvin

I. INTRODUCTION

Contemporary New Testament interpreters have found Matthew's concluding pericope (Matt 28:16–20) to be a rather remarkable and concise summary of the

evangelist's most prominent themes and interests, and indeed a "key" to understanding the whole book (France 2007: 1108). The passage has also become well entrenched as the "magna carta" of protestant world missions, stemming from the late 18th century work of William Carey (Bosch 1983: 219), and has had similar effects among Roman Catholics (Luz 2005: 627).[1] Undoubtedly, this passage of scripture, now often referred to as the "Great Commission" (GC) has become axiomatic for many Christians as a universal direct commandment from Jesus to all Christian readers of scripture to engage in the worldwide mission enterprise.[2] However, it might be surprising for many contemporary Christian readers of Matthew to learn that according to Patristic scholars the text had not always been primarily understood in that way.

Despite Matthew's immense popularity in the patristic period, there are relatively few citations or allusions to it in the extant literature of the apostolic fathers or second century apologists, so the GC does not appear to have held nearly as much weight then as it does in the modern period. Further, patristic scholars claim that most of the earliest interpretations (2nd–3rd centuries) viewed the commission of Jesus as a unique commission of the eleven apostles alone, to be completed by them alone, with some even asserting that the mission to the nations had already been completed in their ministries (Skaursane 2000: 72; Hvalvik 2000: 279).[3]

Using the terms of modern Gospels scholarship, these early interpreters thus tended to understand the passage in a "historicized" rather than "transparent" or "inclusive" manner. Historicized readings of the disciples in the Gospels understand the relationship and dealings between Jesus and his disciples as limited to the original disciples alone, while inclusive readings understand the Gospel presentation of the disciples in such a way that the text invites its reader-disciples to identify with the disciples within the narrative and so be subject themselves to the commands and promises of Jesus delivered to the twelve.[4] In an inclusive

---

1 See also *The Catechism of the Catholic Church*, 225.

2 From here on I will refer to the passage as a whole as "GC".

3 Cited in regard to this claim are, for example, Irenaeus (*Adv. Haer.* 3.1.1); Justin (*1 Apol.* 39); Eusebius (*Hist. eccl.* 3.5.2); and Tertullian (*Adv. Marc.* 5.19.1–2). Hvalvik (2000: 279) finds Origen in his *Commentary on Matthew* (24:14) to be the first to recognize that there were multitudes who had not yet "heard the word of Christ."

4 Whether in the evangelist's own particular setting and community, or for all potential reader-disciples. In contemporary literary-critical terms, one might appeal here to the implied or ideal reader.

interpretation of Matthew 28:16–20, therefore, Jesus's commission and promised presence extends not only to the eleven who were gathered, but to Matthew's original audience in his time and even to potential future reader-disciples.

Some scholars claim that the reformers also favored a historicizing,[5] rather than inclusive interpretation of the GC, with the exception of 28:20c.[6] So Bosch (1983: 218) states "they (Luther and Calvin) argued that the commission was binding on the apostles only and that the special office of apostle had been discontinued." Ulrich Luz (2005: 626) argues that there were two reasons for this. On the one hand, Roman Catholics could claim the evangelical churches were merely territorial while the Roman Catholic missions in America and Asia gave it a universal breadth, and Roman Catholics could interpret the verse in light of apostolic succession, a claim which the reformers of course rejected. On the other hand, according to Luz, the reformers stood against the Anabaptists whose "new" interpretation "applied Jesus' command directly to the present," and, it would seem, broadly to all true believers. However, upon closer inspection, an historicizing interpretation of the passage by the reformers may not be as conclusive as these interpreters claim. In what follows, I will argue that Luther's and Calvin's comments on Matthew 28:18–20 betray at least a nuanced inclusive viewpoint that finds a middle path between both the Roman Catholic and Anabaptist appropriations, and that this position is quite compatible with a more holistic understanding of the GC in its Matthean context.

II. LUTHER ON MATTHEW 28:18–20

While Luther did not write a commentary on Matthew and his recorded sermons do not include a direct address on the GC, his numerous citations of the text throughout a variety of his writings show a tendency to read it inclusively,

---

5 By "reformers" here I mean the so-called "magisterial reformers" and my focus will be on Luther and Calvin.

6 It would be impossible to interpret 28:20c in a merely historical sense by the time of the reformation, a point Luther himself makes rather directly, "Now, if the apostles, evangelists, and prophets are no longer living, others must have replaced them and will replace them until the end of the world, for the church shall last until the end of the world [Matt 28:20]. Apostles, evangelists, and prophets must therefore remain, no matter what their name, to promote God's word and work" (*LW* 41:155).

and often as part of his polemic against Rome. In comments on Psalm 110, Luther cites the GC in a way that might seem to indicate an historicizing view:

> Clearly the apostles themselves presented nothing else to the people than this public preaching, concerning which they had a common command, plainly given from heaven, that they should preach in all the world until the end (Matt 28:19; Mark 16:15). For this reason they have been called 'apostles,' to which a word in the text, 'sent out,' has a relation, meaning ambassadors . . . they have also been called 'the twelve messengers' because they are people who did not themselves invent the preaching but . . . received it . . . Therefore we must also . . . [not] accept any other preaching (*LW* 13:272).

Luther's main concern in this text however is to guard against the "self-made spirituality of all other sects," and "secret" revelations from heaven. Therefore, his emphasis is not on historicizing the command but appealing to it to safeguard the true teaching of the Gospel as the original apostles were faithful to do.

In a discussion of the Last Supper, while Luther betrays a general tendency toward a historicizing view of Jesus's dealings with the apostles in the Gospels, he nevertheless wrestles with the possibility that Jesus's command in Matthew 28:20 to "teach them to observe all I have commanded you," may allow that the commands given originally to the apostles were also to be passed on to later disciples (*LW* 37:331).[7] Clearly, Luther viewed the GC as efficacious for himself and his contemporaries, arguing that Jesus gave the GC to the disciples in order to "gather us . . . in connection with the Word and Baptism as by a sure and infallible sign" (*LW* 6:128). Elsewhere, Luther criticizes Rome for using Matt 28:20 and the promise of Christ's presence for a false hope: "the Pope is puffed up with the promises given to the church in Matthew 28:20 (*LW* 2:99), and elsewhere indicates that the teaching office instituted in the GC was passed on to those who were beneficiaries of it (i.e. later disciples), and not those who received the chrism (i.e. in Luther's view a consecration not contingent upon the Gospel itself):

> Christ, too, has disgracefully forgotten about the chrism in the last chapter of Matthew when he says: 'Go therefore and teach all the heathen to observe all that I have commanded you' [cf. Matt. 28:19 f.]. But what did he command them? Publicly to preach the gospel, to baptize, to administer the sacrament, forgive sins, etc. If now all heathen are to observe this, they must naturally possess the power and right to preach, baptize, administer the sacrament, forgive sins, etc. In fact, they are hereby commanded to do so, as St. Paul also writes to the Corinthians

[7] Unless otherwise noted, all quotations of Luther are taken from the 55-volume *Luther's Works*, 1955–1986 (*LW*), with corresponding volume and page numbers.

> . . . He is not thinking of any chrism, but solely of the office and command (*LW* 38:212–13).

He also treats the GC inclusively in both his small and large catechisms. In the small catechism, addressed to "ordinary pastors and preachers" using the question and answer method, Luther appeals to Matthew 28:19 as the primary text for the sacrament of Baptism in article IV (Kolb and Wengert 2000: 359):

> What is baptism?
>
> Answer: Baptism is not simply plain water. Instead it is water enclosed in God's command and connected with God's Word.
>
> What then is this Word of God?
>
> Answer: Where our Lord Christ says in Matthew 28[:19], "Go into all the world, teach all nations, and baptize them in the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Spirit."

Clearly, Luther here treats Matthew 28:19 inclusively, as a command that is directly applicable to the present church, making no distinctions between the work of the original disciples and the present church. Luther in numerous places gives special emphasis to the connection between baptism and the Word, both the Word that accompanies baptism and makes it a baptism, and the command of 28:19 itself: "This command and institution (Matt 28:19) do it, they cause the water and the Word to become a baptism (*LW* 38:198; See Denlinger 2017: 615).[8] Clearly, since Luther takes the command to baptize seriously, and baptism is established on the GC and connected with the teaching of the Word, it is difficult to see how this particular command was not inclusive for Luther. In other words, the command to baptize had to continue to be apprehended and actualized in the church of all ages.

Basic to this inclusive or transparent interpretation of the GC might be Luther's understanding of the reformation movement as comparable with the ancient church:

> . . . nobody can deny that we have in fulness and purity the preaching office and the word of God, that we preach and teach diligently, without adding any new sectarian or human doctrine, and in this *we do just as Christ commanded* [Matt 28:19–20] *and as the apostles and all of Christendom have done*. We invent nothing new, but hold and remain true to the ancient word of God as the ancient

[8] Luther also cites the GC as foundational for baptism in 3:21–22 of his large catechism (Kelb and Wengert 2000: 385).

> church had it. Therefore we are, together with the ancient church, the one true church, which teaches and believes the one word of God (*LW* 41:196). {italics mine}

Here Luther clearly makes the command of Christ in the GC to the disciples applicable to the reformation movement. The statement "we do just as Christ commanded" makes clear that Luther at this point understood the command of Christ in the GC to be inclusive of later disciples who were faithful to the written Gospel, *as the disciples* were. As Meuser (2003: 137) writes, "Luther set the preaching of the apostles and our preaching, if centered in Christ, on precisely the same level." In addition, while he does not use the term "mission," he does say, "He (Christ) has given *us* the command that *we illumine all men*: 'Go and preach to every creature' (Matt 28:19)" {italics mine} (*LW* 28:263). But he also goes to great lengths to establish that the authority for the preaching office is bound to Jesus, since even apostles and churches can err. Hence:

> In light of these sayings we judge both apostles and churches and angels as well. Indeed, we obey the apostles and also the church insofar as they bear the mark of that man by which he speaks to them: 'I send you; go and preach the gospel' (cf. Matt 28:19]. And again, 'Teach them what I have commanded you' (*LW* 38.161–62).

Indeed, Luther insists that when Word and Sacrament are rightly ordered, it is really the present Christ himself (28:20) who baptizes and preaches the Word:

> But when I teach, I am not the one who teaches and gives comfort; it is Christ, who dwells in us. Therefore do not believe me, but believe Christ, who baptizes, comforts, and offers the sacraments through me, as He has promised: 'I am with you always, to the close of the age' (Matt 28:20).

Luther cites the promised presence of Christ in Matthew 28:20 on numerous occasions (for example *LW* 6:311; 8:81; 17:309), and understands this presence as inclusive and applicable to the church in all ages.[9] In the citation above however, Luther appropriates the promised presence of Christ in 28:20 as the basis for the very activities that Christ commands his disciples to undertake in 28:19. Thus, "Luther's great insight was that God is present through the message about

---

[9] According to Luz (2005: 635), "with great unanimity the church's interpreters have emphasized that his final promise was not only for the apostles but for all believers. Indeed, the apostles did not live until the end of this age." This is clearly true, and therefore it is difficult then to reconcile how one could hold to a transparent interpretation in 28:20c, but a historicizing interpretation in the earlier verses, since clearly the "you" in 28:20c refers to the gathered eleven who heard the commands of 28:19.

God (Meuser 2003: 137). Luther thus understands that Christ is present where the Word and Sacrament commanded in the GC is faithfully administered by the church and properly grounded in the person of Jesus and his teachings as found in scripture. This stance is perhaps best exemplified in his comments on Psalm 82:

> Where then, is God? Or how do we become sure that there is a God who thus rebukes? Answer: You hear in this place that 'He stands in the congregation.' Where His congregation is, there you will find him. For there He has His appointed priests and preachers, to whom He has committed the duty of teaching, exhorting, rebuking, comforting in a word, of preaching the Word of God. How it has been commanded to preach the Word of God in all the world and in every place I cannot tell here. I think everybody sees the churches and pulpits; they all rest on his one foundation (Matt. 28:19, 20): 'Go and preach to all the nations, and teach them to keep the commandments I have given you.' Would God that only faithful men had this office and administered it faithfully and purely, and that it were not destroy the office; the office is true, exactly as temporal rule is a true and good office, even though a knave has it and abuses it (*LW* 13:49).

Here Luther employs the GC to establish both the divine presence of Christ in the congregation, and the divine sanction of teaching and preaching by "appointed priests and preachers" to preach "in all the world and every place." So, while Luther opposed Rome's sacramental system, as is clear in *The Babylonian Captivity of the Church*, he clearly does not view, as the Anabaptists, that the commands are applicable to each and every individual believer. Rather he assumes it is "the proper duty of priests to preach and baptize," and to do so in all the world (*LW* 13:111–12).

While Luther did not write directly on the GC, the passage was evidently important for him and the above passages show that he interpreted it inclusively so that the commands of the risen Christ there were indeed for him not only applicable to, but necessary for, the contemporary church.[10] But it is important to recognize that Luther saw the commands as given to the true church as a whole, with the presumption that ordained leaders of the church were responsible for the preaching of the Word and the administration of baptism. In addition, Luther understood that what validated the preaching and sacrament was the real presence of Christ in its administration (*ex opere operato*), and this required a commitment to the authority of Christ in the Gospel in accord with the ancient church, and not the sacramental traditions of the Roman church.

---

[10] In this paper I make no attempt to trace Luther's thought chronologically. However, his comments that make use of the GC appear rather consistent across his works.

III. CALVIN ON MATTHEW 28:18–20

In his commentary on Matthew 28:18–20, Calvin calls on readers to "learn from this passage" that apostleship is a "laborious office" (311). His primary motivation is a polemic against Catholic claims for succession, but it is implied nevertheless that the role of teaching the Gospel as laid out in the GC continues into the present. Furthermore, the command to "spread the doctrine of salvation to every part of the world" is given, says Calvin, to "ministers of the Gospel" (312). Therefore, Calvin does understand the worldwide commission to be applicable to ministers, presumably of his day, and not just the original apostles.

Like Luther, Calvin is careful to maintain that the function of the apostles is not left open to any Christian. Rather, he states "since this charge is expressly given to the apostles along with the preaching of the word, it follows that none can lawfully administer *baptism* but those who are also ministers of doctrine" (312). Also like Luther, Calvin, in commenting on 28:20a, stresses the need to base the teaching office on the teaching of Christ himself, so that the apostles were not to "bring forward their own inventions," but deliver what had been entrusted to them (316). Calvin then engages in polemic against the Roman church's claims to apostolic succession. But, he does not read 28:20a in an historicizing fashion (original apostles only) but inclusively, for he continues, "in short, let us hold that by these words teachers are appointed over the Church, not to put forward whatever they may think proper, but that they, as well as others, may depend on the mouth of the Master alone." Finally, his comment on 28:20c makes explicit that Jesus's words promising his presence "are not spoken to the apostles alone; for the Lord promises his assistance not for a single age only, but *even to the end of the world*" (316).

In the *Institutes of the Christian Religion*, Calvin argues that while the office of "apostle" was given uniquely to the twelve for the establishment of the church, "pastors . . . have the same function as apostles"[11] in the preaching of the Gospel and administration of the sacraments:

> When our Lord sent forth the apostles, he gave them a commission . . . to preach the Gospel, and baptise those who believed . . . Such is the sacred and inviolable, and perpetual law, enjoined on those who succeed to the place of the apostles—they receive a commission to preach the Gospel and administer the sacraments. Whence we infer that those who neglect both of these falsely pretend to the office of apostle (*Inst.* 4.3.6).

[11] I will cite Calvin's *Institutes of the Christian Religion* by book, chapter and section number.

Again, with regard to Jesus's promised presence, Calvin is more explicit:

> For although the Lord spake to the twelve apostles, when he said, Lo! I am with you always, even unto the end of the world . . . he made these promises not only to the twelve, but to each of them separately, nay, in like manner, to other disciples whom he already had received, or was afterwards to receive (*Inst.* 4.8.11).

From these and other examples, it seems that both Luther and Calvin treated Matthew 28:19–20 inclusively, and applicable to their present time. However, while they did see in the text a divine call to preach the Gospel to the nations, they did not emphasize that aspect but rather stressed the appropriate application of the sacrament of Baptism and the preaching and teaching of the Word of God, which they perceived to have been neglected or misappropriated by the Roman church.[12] They are both, however, explicit about the continuing reality of Jesus's promised presence (28:20) in his church for all times. Moreover, while Luther does claim the presence of Christ in the acts of baptism and the Preaching the Word using the GC, Calvin somewhat surprisingly does not make this connection in his comments on the GC.[13]

Nevertheless, elsewhere in the teaching of both reformers, Christ is said to be present in the preaching of the Gospel. In the *Sacrament of the Body and Blood of Christ—Against the Fanatics*, Luther states:

> I preach the Gospel of Christ into your heart . . . If now you truly believe so that your heart lays hold of the Word and holds fast within it that voice, tell me, what you have in your heart? You must answer that you have the true Christ (*LW* 36:40).

As Senn observes, "it is noteworthy that this passage about the real presence of Christ in the preaching of the word is found in a treatise in which Luther was defending the real presence of Christ in the sacrament" (1997: 306).[14] Evidently,

---

[12] Much more could be said here about their polemical use of the text against apostolic succession in the Catholic church, arguing that the Catholic church had failed to live up to the commission and thus to the apostolic office.

[13] In addition, there is an interesting passage where, in his denouncement of wrong-headed appeals to the Spirit among the radical reformers, Luther states that "with the very words 'Spirit, Spirit, Spirit' the [devil] kicks away the very bridge by which the Holy Spirit can come to you, namely the outward ordinances of God like the sign of baptism and the preached Word of God." [as cited in George, 2011, 117]. Here, divine presence, through the Spirit, comes to the believer through baptism and the preached Word, which may loosely allude to Matt 28:19–20.

[14] See also Tucker, 2016 and Meuser, 1983, 13, 59.

Luther thought Christ was present in both activities, supporting what has been stated above.

Likewise Calvin understood the presence of Christ in the Gospel: "We receive Christ clothed with the Gospel" (*Inst*. 3.2.6 as cited in Davis 2008: 100), and further, "when the Gospel is proclaimed to us, it is a manifestation of Jesus Christ."[15] Like with Luther, for Calvin the hearing of the word of God is linked with the sacraments:

> The office of the sacraments differs not from the word of God; and this is to hold forth and offer Christ to us, and in him, the treasures of heavenly grace. They confer nothing and avail nothing if not received in faith (*Inst.* 4.14.17).

While the reformers disagreed about the way that Christ was present in the sacrament, they were in full agreement that Christ was indeed present in both the sacrament and in the word of God, [16] including the word of God preached (Davis 2008: 26). Their precedent thus helped establish later Protestant thinking. As Wainright states, "classical protestantism has never lacked a strong sense of the presence of God in and through the reading and preaching of the Word . . ." (1980: 181),[17] so that the second Helvetic confession of 1566 declares *praedicatio verbi divini est verbum divinum*.[18]

The reformers' understanding of the presence of Christ in the Word of God written and preached is closely related to the reformation doctrines of *sola scriptura* and the self-authentication of scripture. If Christ is present in his written word, this word stands as the ultimate authority in the Christian church, and this word internally attests to its own authority. While the reformers do not clearly and explicitly connect these doctrines to Matthew 28:18–20, the interpretive tra-

---

15 *Sermons on the Saving Work of Christ*, 14, as cited in Davis, 2008: 195 n57.

16 The notion of the presence of Christ in the Word of God preached is closely related to other core doctrines of the reformers. For Luther, real presence of Christ with the believer is wrapped up in the doctrine of justification by faith: "faith unites the soul with Christ as a bride is united with her bridegroom," such that they share all things in common whether good or evil (*LW* 7:25–26; McGrath, 2012: 121). So, Luther concludes, the bride shares in the life of Christ while Christ takes on the suffering and deserving judgment of his bride. Similarly, Calvin understood the believer to be united with Christ via faith in a "mystic union." The presence of Christ in the Word of God preached and taught thus corresponds to his presence and union with the believer through faith, but it is a faith in response to the Christ made present in the proclaimed Gospel.

17 See also George, 2011: 251–52.

18 And, as George (2011: 252) notes, "not unlike the Eucharistic presence in medeival Catholic theology", this claim transcended even "the weak and sinful status of the preacher."

jectories they set forth in their use of the GC can be brought together with these key doctrines in a consideration of Matthew 28:18–20 in its original setting. Below, I will briefly outline how reformation doctrines on scripture find their basis in Matthew's final pericope.

IV. SOLA SCRIPTURA AND SELF-AUTHENTICATION

In their reflections on this text, both Luther and Calvin criticized the Roman Catholic church for teaching traditions over against the teaching of Christ in the Gospel. Indeed, Jesus's words "all that I have commanded you" point specifically to the teaching of Christ given to the apostles as the basis for their teaching of others. In light of the well-known five-part discourse structure of Matthew's Gospel, one may discern here not only a general reference to Jesus's teaching, but a reference back to the particular five teaching discourses of Jesus, each of which ends with a similar phrase indicating that Jesus had finished instructing his disciples (7:28; 11:1; 13:53; 19:1; 26:1). Matthew's redactional and narrative strategy is to present the final commissioning in such a way that it refers back to his written presentation of the Gospel. In this way, the first Gospel internally refers—through the command of the risen Jesus— to its own authority as the written text in which the revelatory teaching and deeds of Jesus are communicated.

V. THE PRESENCE OF CHRIST

Although Calvin does not explicitly connect Christ's presence in the teaching of the Gospel within the GC, he does so elsewhere. Luther, however, does make this connection and also appeals to the promised presence of 28:20 as a guarantee of the endurance of the church through the end of time. Calvin in turn asserts Jesus's "assistance" through his spiritual presence in the accomplishing of the tasks being commissioned.

Presence is a primary motif of Matthew's Gospel. As many commentators note, the title of Emmanuel, "God with us" attributed to Jesus in 1:23 as a fulfillment of Isaiah 7:14 forms, along with 28:20, a framework for the entire Gospel based on the theme of divine presence (Luz 2005: 634). Jesus's authoritative presence is also made clear in Matt 18:20, and in references that make Jesus the locus of divine presence in ways formerly reserved for the temple in Jerusalem (12:6; 27:51). The

risen Jesus presented in Matthew 28:16–20 now takes on the role of divine revealer who has been given universal authority and in whom is the full presence of God.

Interestingly, the general form of the text finds a parallel in 2 Chronicles 36:23, the commission of Cyrus to the Jews to return to Jerusalem and rebuild their temple, including a promise of divine presence (Charette 2000: 108–18). Space prohibits a further explanation of this background, but in brief, it suggests that Jesus's promised presence is closely associated with the idea that Jesus himself represents the eschatological temple, in whom the divine presence fully dwells. Derivatively then Christ's body, the church, in turn functions as the new temple on earth, in whom Christ is present (Perrin, 2010: 60–61). The entire practice of disciple-making as described in Matthew 28:16–20 represents the worshipful practices of the church with whom Jesus is present. The presence of Jesus both in the sacrament and in the teaching of the Word as expressed by the reformers are thus ideas that find a strong basis in the context of Matthew 28:16–20.

VI. AN INCLUSIVE CORPORATE READING

As shown above, Luther and Calvin both read this text inclusively, or transparently. That is, they did not relegate it simply to a past command to the apostles but applied it to their present. Yet they did so in the context of their polemic against Rome; out of concern to guard against over individualistic interpretations and to attempt to reform the practices of the church in its administration of the sacraments and teaching of the Gospel. But were they correct to read the GC in an inclusive manner?

A narrative critical approach to Matthew that takes into account the concerns of the evangelist throughout the work certainly points in this direction. The text as a whole is infused with a universal perspective. First, all eleven disciples (the twelve minus Judas) are gathered on the mountain in Galilee and they worship the risen Jesus. That they appear altogether and yet anonymously suggests that they here represent the church as a whole. In Matthew's time, regardless of when one dates the Gospel, there was no doubt some knowledge of the missionary activities of the apostles. But in this passage, it is the whole church that is reflected in the nameless eleven who, given the whole Gospel of Matthew, may be said to represent a reconstituted people of God, the true Israel with their Messiah. The text thus rhetorically draws in all readers who identify as disciples who now, *in this written Gospel text*, apocalyptically encounter the same risen Jesus. Second, there

is a four-fold "all" in the text: *All* authority has been granted to Jesus; the disciples are to make disciples from *all* the nations; they are to teach them *all* Jesus had commanded; and Jesus would be present in *all* days until the end of the age. Such a universal perspective also appeals to an inclusive reading.

But, does this inclusivity mean that the commission can be taken and applied by all *individual* Christians in all times and places? Practically, the authority to baptize and preach and teach is limited in most Christian traditions. But the reading suggested above does not lend itself to an *individualizing inclusivity but an ecclesial one*. The command is not given to isolated individual Christians, but to the whole church that is infused with the spiritual presence of the risen Christ in its perpetual "going" and universal disciple making—baptizing and teaching the Gospel of Jesus. Jesus's presence at the end of Matthew's Gospel is thus a unifying presence given to the whole church, as both reformers enthusiastically stress. While the purpose of the commission does not lend itself to an individualistic interpretation, neither does it give any instruction on the succession of the teaching office. It does not explicate clearly what individuals within the church should inherit the apostolic function of baptizing and teaching, only that the function should continue within the church where Christ is present until the end of the age.

VII. CONCLUSION

Generally speaking, the reformation emphasis on *sola scriptura* opened up this powerful Biblical text to function broadly and widely as a direct and authoritative call for the church to universal mission, and as such it has become one of the most influential texts in history, profoundly shaping and influencing cultures that have both sent and received Christian missionaries. However, in its original context, the text is far more than an isolated missionary call text. It rather authenticates the written Gospel text of Matthew as an authoritative revelation of the life and teaching of Jesus within which Jesus becomes really present to its reader-disciples. Perhaps then the trajectories set in place by Luther and Calvin can especially instruct contemporary readers by their emphasis that the ministers of Word and sacrament in all times and all places remain faithful to the Jesus who is revealed in the written Gospel and reliant on the spiritual presence of risen Christ, and that those who receive Word and sacrament should also do so in faith with a readiness to receive the very present, living Christ.

Ujedinjujuća prisutnost: Luther, Calvin i zapovijed po Mateju (28:18–20)

Sažetak:

Matej 28:16-20, tzv. "Veliko poslanje" (VP), bio je jedan od najutjecajnijih biblijskih tekstova u protekla dva stoljeća, koji je potaknuo svjetsku kršćansku misiju i među protestantima i među rimokatolicima. Neki znanstvenici tvrde da su Luther i Calvin interpretirali odlomak povijesnim načinom, tj. kao zapovijed usmjerenu i ograničenu samo na izvorne učenike. Ovaj članak tvrdi suprotno, odnosno da Lutherovi i Calvinovi citati ovog odlomka pokazuju da su razumjeli VP u uključivom ili transparentnu načinu, da je zapovijed primjenjiva na Crkvu svoga vremena i da je to razumijevanje pomoglo postaviti presedan za buduću uporabu perikopa. Ipak, upotreba VP-a od reformatora također se mora promatrati u svjetlu njihove polemike kako protiv Rimokatoličke crkve i njezinih zahtjeva za apostolskim nasljeđem s jedne strane tako i protiv pijetističkih tumačenja koja smatraju da je poslanje pojedinačno primjenjivo na svakog pravog vjernika. Međutim Luther i Calvin protumačili su odlomak s crkvenom inkluzijom, a ne pojedinačnom. Njihov položaj dobro se uklapa u narativnu funkciju VP-a kao zaključak Matejeva evanđelja u kojemu Isus poziva cijelu Crkvu, koju predstavljaju okupljenih jedanaestorica, da nastavlja njegovu službu učeništva krštenjem i podučavanjem njegovih zapovijedi u njegovoj obećanoj nazočnosti. VP upućuje čitatelje natrag na Isusovo učenje u Matejevu evanđelju (pet diskursa) na način koji autentificira Matejev pisani evanđeoski tekst kao autoritativno otkrivenje Isusova života i učenja u kojem Isus postaje doista prisutan svojim čitateljima učenicima.

Ključne riječi: reformacija, Luther, Calvin

Vereinigende Präsenz: Luther und Calvin und der Missionsbefehl in Matthäus 28:18–20

Zusammenfassung:

Die wirkliche Anwesenheit von Jesus Christus bei der Lesung und dem Predigen der Heiligen Schrift ist ein wichtiger Schwerpunkt der Reformation, der eng mit der Lehre und auch dem selbstbeglaubigenden Charakter von Sola Scriptura verbunden ist. Überraschenderweise haben die Reformatoren diesen Zusammenhang in ihren Interpretationen von Matthäus 28:18–20, wo Jesus seinen Jüngern befiehlt, seine Lehren an alle Völker weiterzugeben und verspricht, bis ans Weltende mit ihnen zu bleiben, nicht hergestellt. Dieser Beitrag wird trotzdem zeigen: 1) dass die Anwesenheit von Jesus Christus in der Schrift, in der Sola Scriptura und der Selbstbeglaubigung durch die rhetorische Funktion dieses Textes in seiner ursprünglichen Umgebung bestätigt und verfeinert werden kann, 2) dass diese reformatorischen interpretativen Richtungen ermöglicht haben, diesen Text später als ein universelles Missionsgebot für alle Christen zu interpretieren – eine Interpretation, die sich als ungemein einflussreich für die welt-

weite Verbreitung des Christentums erwiesen hat. In einer historisierten Lesung wurde der Befehl, im Namen des dreieinigen Gottes zu taufen und „alles, was Jesus befohlen hat" zu lehren, im mündlichen Kerygma verwirklicht, in dem der auferstandene Christus bei den Jüngern geistig aber nicht körperlich präsent war. Aber sowohl für die ersten als auch für die idealen Leser von Matthäus hat der Befehl eine rhetorische Funktion, indem er sich auf die im Matthäusevangelium selbst notierten Taten und Lehren von Jesus bezieht und ihnen Autorität verleiht. Die Anwesenheit und Autorität von Jesus Christus werden durch die Lehre und Umsetzung dieses Evangeliums in der weiterhin bestehenden Gemeinschaft der Jünger zu jeder Zeit und an jedem Ort bis ans Ende der Welt verwirklicht. Somit beruhen die Reformationsgrundsätze der Sola Scriptura, die Selbstbeglaubigung und die wirkliche Anwesenheit von Jesus Christus in der Lesung und im Predigen der Heiligen Schrift auf Matthäus 28:18–20, und erweisen sich auch als interpretative Richtungen, die eine universelle Lesung ermöglichen.

Schlüsselwörter: Reformation, Luther, Calvin

BIBLIOGRAPHY

Barrett, Matthew, ed. 2017. *Reformation Theology: A Systematic Summary*. Wheaton, IL: Crossway.

Bosch, David J. 1983. The Structure of Mission: An Exposition of Matthew 28:16–20. *Exploring Church Growth*. Wilbert R. Shenk, ed. Eugene, OR: Wipf and Stock, 218–48.

_____ 1991. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. New York: Orbis Books.

Calvin, John. n.d. *Commentary on a Harmony of the Evangelists, Matthew, Mark and Luke*, vol. 3. Translated by Rev. William Pringle. URL: https://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom33.i.html (29.10.2017)

_____. n. d. *Institutes of the Christian Religion*. Translated by Henry Beveridge. URL:

http://www.ccel.org/ccel/calvin/institutes.i.html (29.10.2017).

Charette, Blaine. 2000. *Restoring Presence: The Spirit in Matthew's Gospel*. Journal for Pentecostal Theology Supplements. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Davis, Thomas J. 2008. *This is My Body: The Presence of Christ in Reformation Thought*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.

Denlinger, Aaron Clay. 2017. Baptism. In *Reformation Theology: A Systematic Summary*. Matthew Barrett, ed. Wheaton, IL: Crossway, 609–42.

France, R. T. 2007. *The Gospel of Matthew*. New International Commentary on the New Testament.Grand Rapids,MI: Eerdmans.

George, Timothy. 2011. *Reading Scripture with the Reformers*. Downer's Grove, IL: IVP Academic.

Hvalvik, Reidar. 2000. In Word and Deed: The Expansion of the Church in the Pre-Constantinian Era. *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*. Wissenschaftliche Unter-

suchungen zum Neuen Testament. Jostein Adna and Hans Kvalbein, eds. Tübingen: Mohr Siebeck, 265–87.

Kolb, Robert and Timothy J. Wengert, eds. 2000. *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*. Translated by Charles Arand, et al. Minneapolis: Augsburg Fortress.

Luther, Martin. 1955–86. *Luther's Works*, American edition. 59 volumes. Jaroslav Pelikan and Helmut T. Lehmann, eds. Philadelphia: Muehlenberg and Fortress, and St. Louis: Concordia.

Luz, Ulrich. 2005. *Matthew 21–28*. Hermeneia. Minneapolis: Augsburg Fortress.

Meuser, Fred W. 2003. Luther as Preacher of the Word of God. In: *The Cambridge Companion to Martin Luther*. Donald K. McKim, ed. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1983. *Luther the Preacher*. Minneapolis: Augsburg Fortress.

Perrin, Nicholas. 2010. *Jesus the Temple.* Grand Rapids, MI: Baker.

Senn, Frank C. 1997. *Christian Liturgy: Catholic and Evangelical*. Minneapolis: Augsburg Fortress.

Skarsaune, Oskar. 2000. The Mission to the Jews: A Closed Chapter? Some Patristic Reflections concerning 'the Great Commission'. *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. Jostein Adna and Hans Kvalbein, eds. Tübingen: Mohr Siebeck, 69–84.

Tucker, Andrew. 2016. Preaching Emmanuel: A Sacramental Reason to Preach. *Currents in Theology and Mission*. 43/3, 32–34.

Wainwright, Geoffrey. 1980. *Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine and Life*. New York: Oxford University Press.

Stručni rad

Ena PAVIČIĆ
Odjel za germanistiku Sveučilišta u Zadru

UDK 821.112.2.09-342 Luther, M.=112.2
821.112.2:275=112.2

Tomislav ZELIĆ
Odjel za germanistiku Sveučilišta u Zadru

Die Nachklänge der Reformation in den Lutherischen Bearbeitungen der Äsopischen Tierfabeln*

Der literarische Korpus wird nicht nur einer sorgfältigen und textnahen Analyse und Interpretation unterzogen, um Form und Inhalt sowie Erzählerstandpunkt, explizite und implizite Botschaften und Lehren, gattungstheoretische Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Tierfabel, Parabel und Predigt herauszustellen, sondern auch um die didaktische und homiletische Frage nach der Belehrung durch die Predigt zu bearbeiten. Dabei stehen Spannungen zwischen Sinn und Unsinn der religiösen Lehre und dessen literarischer Gestaltung im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Unter Rückgriff auf den Begriff der „Kontrafaktur" aus der Musik- und Literaturwissenschaft und auf den Begriff der „Aufpfropfung" aus der poststrukturalistischen Dekonstruktion nach Jacques Derrida gilt es außerdem eine weltanschauliche Ideologiekritik an der lutherischen Orthodoxie (z.B. dem religiösen Pauperismus im Anschluss an den mittelalterlichen Armutsstreit) zu üben. Im Ergebnis sollte sowohl der Gebrauch als auch der mögliche Missbrauch der religiös engagierten Literatur im Dienst der Lutherschen Reformation verdeutlicht werden.

Schlüsselwörter: Martin Luther, Reformation, Literatur, Tierfabel, Äsop

1. DIE PREDIGT

Die Predigt erlebte durch die Reformation eine Blütezeit. Besonders Luther spielte dabei eine wichtige Rolle, denn seine Predigten beschäftigten sich mit allen

* Dieser Beitrag beruht auf der BA-Abschlussarbeit der Koautorin unter dem Titel „Die Reformation in Luthers Fabeln" unter Betreuung des Koautors, 25. September 2017, Universität Zadar, Kroatien.

Themen der reformatorischen Theologie, die auf eine schlichte, eindringliche und volkstümliche Weise zur Sprache kamen (vgl. Schütz 1972: 90). Der Begriff „Predigt" kommt aus dem Lateinischen und bedeutet öffentlich ausrufen oder laut verkündigen, was für die große Mehrheit der Gesellschaft wichtig war, denn nur wenige konnten damals lesen und schreiben. Deshalb suchte Luther nach einer Gattung, die durch die Kürze des Textes ihr Verständnis und das Weitererzählen erleichtert. Darüber hinaus war die Hauptaufgabe der protestantischen Predigt zu belehren, was gleichzeitig als Merkmal der gesuchten Gattung gelten sollte, was Luther äußerst wichtig fand (vgl. Vogt 2008: 193). Schon in den berühmten 95 Thesen sprach er davon, dass ein Christ belehrt werden muss „*Docendi sunt Christian*" (vgl. Springer 2011: 96). Aus dem Mittelalter kennt die Christenheit die Predigt als Teil des Gottesdienstes. Man kann sie als einen spezifischen Sprechakt definieren, in dem und durch den der religiöse Glaube reaktualisiert werden soll. Das heißt, dass eine schon in der Bibel vorhandene Geschichte neu aufgefasst wird, z.B. werden die Figuren verändert, wobei sich die Moral der Geschichte verändern kann, aber nicht muss. Somit erscheint die Geschichte universell, ohne einen Bezug auf eine bestimmte Zeit, wodurch sie an Relevanz gewinnt (vgl. Schütz 1972: 94). Für diese Zwecke bediente sich Luther Äsops Fabeln. Er hat seine Fabeln um die üblichen christlichen Tugenden herum aufgebaut, wie z.B. Frömmigkeit, Bescheidenheit im Leiblichen, die zu Reichtum im Seelischen führt, Selbständigkeit der Kirche, Einfallsreichtum usw. (vgl. Springer 2011: 97). Er wollte sich von den damaligen Tätigkeiten der Kirchenoberhäupter ablösen, weil er sie schlichtweg für falsch hielt. Zu erwähnen ist, dass er, obwohl die Fabeln heidnische Texte waren, keine Rechtfertigungen für ihren Gebrauch aufweisen musste. Dennoch soll nicht angenommen werden, dass Fabeln den gleichen Stellenwert besitzen wie die biblischen Texte, sie stehen ganz klar an zweiter Stelle im Vergleich zu den Heiligen Schriften (vgl. Springer 2011: 36). Zu Anfang hielt Luther seine Predigten in lateinischer Sprache, die stark von der Skolastik geprägt waren. Sie enthielten tiefsinnige philosophische und theologische Spekulationen und Distinktionen, die dem ungeschulten Volk schwer zu verstehen waren (vgl. Schütz 1972: 91). Luther wollte aber so viele Menschen, wie möglich erreichen. Er entschied sich, den mehrfachen Schriftsinn und die Allegorie nicht mehr zu verwenden, sondern Christus in den Mittelpunkt der Schrift zu stellen. Dadurch unterschied man nicht mehr zwischen den moralischen und den geistlichen Sinn der Predigt, was darauf hindeutete, dass es einen Unterschied zwischen dem Tun und dem Glaube gibt, den Luther umgehen wollte. Das führte dazu, dass Predigten anschaulicher wurden, aber dennoch textgebunden blieben. Die Predigt sollte sowohl lehren, als auch ermahnen (vgl. Schütz 1972: 91ff), was wiederum stark an

Merkmale bzw. den Sinn einer Fabel erinnert. Für ihn war das Wort Gottes ausreichend, um Religion auszuleben. Deshalb übersetzte er die Bibel und beschäftigte sich allgemein damit, dass er den Glauben dem einfachen ungeschulten Volk näher bringt. Was in dieser Hinsicht zu bemerken ist, dass er sich in Predigten die Volkstümlichkeit der Sprichwörter zu Nutze macht (vgl. Schütz 1972: 95), welche auch in Fabeln vorkommen. Die Sprache ist lebendig und voller Farbe, kann aber manchmal derb und drastisch klingen (vgl. ebd.). Ungewöhnlich ist dabei, dass er durch seine Predigten den Vermittler spielt, den er eigentlich umgehen will.

2. DIE FABEL

Das Wort Fabel kommt aus dem Lateinischen und bedeutet Rede, Erzählung oder das Erdichtete. Literaturwissenschaftler sind sich noch immer uneinig, wenn es um das Entstehungsland der Fabel geht. Einige sind der Meinung, es sei Indien, andere glauben, es sei Griechenland. Es gibt jedoch mehrere Beweise, die für Griechenland sprechen, wie zum Beispiel, mehrere bekannte Fabelschriftsteller, wie Hesiod, Archilochos und Äsop (vgl. Reuter 2015: 4). Man kann sich aber auf eine Definition einigen und zwar wird die Fabel als

> knappe lehrhafte Erzählung in Vers oder Prosa, in der vorwiegend Tiere in einer bestimmten Situation so handeln, dass sofort eine Kongruenz mit menschl. Verhältnisweisen deutl. wird und der dargestellte Einzelfall als sinnenhaftanschaul. Beispiel für eine daraus ableitbare Regel der Moral oder Lebensklugheit zu verstehen ist (Reuter 2015: 3)

Zur besseren Darstellung der Besonderheiten der literarischen Gattung Fabel, wodurch sich auch Luthers Fabeln kennzeichnen, ist Gotthold Ephreim Lessings Werk *Abhandlungen über die Fabel* äußerst gut geeignet. Im ersten Teil dieses Werkes differenziert Lessing zwischen einer „(...) Erdichtung, womit der Poet eine gewisse Absicht verbindet (...)" (Lessing 1961: Kapitel 2) und der aesopischen Fabeln. Im ersten Fall kann es sich um eine Fabel des Dramas oder einer anderen literarischen Gattung handeln. Mit der Bezeichnung äsopische Fabel werden die typischen Merkmale einer Fabel zusammengefasst. Jedoch ist Lessing aufgefallen, dass Äsop selbst über wirkliche Vorfälle gedichtet hat, im Gegensatz zu seinen Nachfolgern, die manchmal eine beliebige Wahrheit zur Fabel umgeformt haben. Dies führt zu der Unterscheidung zwischen einfachen und zusammengesetzten Fabeln.

Die einfache Fabel verbindet den erdichteten Vorfall mit der allgemeinen Wahrheit, während die zusammengesetzte Fabel, neben den Bestandteilen der einfachen Fabel, das Geschehen an noch einem Beispiel, das näher am alltäglichen Leben liegt, widerspiegelt (vgl. Lessing 1961: Kapitel 2). Sowohl einfache, als auch zusammengesetzte Fabeln sind bei Luther vorzufinden. Bei der hier vorgestellten Fabel geht es jedoch um eine einfache. Einige andere Literaturkritiker definieren die Fabel als Allegorie, die zu einer allgemeinen Wahrheit führt. Lessing ist, andererseits, der Meinung, dass der Begriff „allgemeine Wahrheit" zu abstrakt sei. Demnach ist es wichtig, dass nach dem einzelnen Fall, mit dem sich jeder identifizieren kann, ein klarer moralischer Satz folgt (vgl. Lessing 1961: Kapitel 7). Der moralische Satz darf nicht im Text versteckt sein, sondern der Leser muss „diesen ganz anschauend" erkennen (vgl. Lessing 1961: Kapitel 7). In Bezug darauf unterscheidet Lessing zwischen indirekten und direkten Fabeln. Bei der indirekten Fabel ist der moralische Satz durch die Handlung, die nicht erwünscht ist und die man vermeiden sollte, ausgedrückt. Demgegenüber ist die Moral in der direkten Fabel unmittelbar dargestellt (vgl. Lessing 1961: Kapitel 9). Das dargestellte Merkmal ist auch in Luthers Fabeln vorhanden, denn er will die Masse aufklären und auf gewisse Weise umerziehen. Im konkreten Fall „Von der Stadtmaus und der Feldmaus" ist sie als direkt zu definieren.

Ein weiteres Merkmal, das Lessing hervorhebt, ist die Individualität des Falles. Es ist wichtig, dass der Fall als plausibel und nachvollziehbar dargestellt wird. Falls es sich nur um das handelt, was in der realen Welt vorkommen kann, wird der Fall als Parabel oder als Beispiel definiert. Deshalb ist es nötig die Figuren als einzelne Repräsentanten einer Art, anstatt als Art im Allgemeinen zu gestalten (vgl. Lessing 1961: Kapitel 7). Luther orientiert sich auch an diesem Merkmal, was man schon an den Titeln seiner Fabeln erkennen kann. Die Stadtmaus weist Merkmale vor, die als typisch für Menschen, die in der Stadt leben, hervorgehoben werden. Demgegenüber ist die Feldmaus als Repräsentant der Menschen, die auf dem Land leben zu betrachten. Hiermit kommt man zu einem Hauptmerkmal aller Fabeln, und zwar den Tieren als Hauptfiguren. Lessing versucht mithilfe anderer Theorien den Grund für die Verwendung von Tierfiguren herauszufinden. Er kommt zur Erkenntnis, dass Breitinger auf dem richtigen Weg war. Er meinte, dass die Fabel der Belehrung dient und deshalb die Handlung alltagsnah sein muss. Leider reizt das alltägliche Leben den Menschen nicht, also muss man das Seltene, Wunderbare und Neue einführen. Demzufolge werden Tiere, Pflanzen und andere Wesen vermenschlicht, um ihren Zustand ausdrücken zu können. Hier ist wichtig zu erwähnen, dass anhand der verschiedenen Wesen, die in einer Fabel auftreten können, Lessing eine klare Differenzierung formuliert.

In einer vernünftigen Fabel ist der Mensch die handelnde Person. Diese Art ist bei Luther und bei anderen Autoren nicht so üblich, weil, wie schon gesagt, der Mensch als Figur dem Publikum nicht interessant genug ist. Eine Fabel, in der Tiere und andere Wesen als Hauptfiguren auftreten, nennt Lessing sittliche Fabeln. Bemerkenswert ist, dass Luther in seinen Fabeln immer Tiere als Hauptfiguren nutzt, dennoch können auch Menschen vorkommen, wie z.B. in der Fabel „Von der Stadtmaus und der Feldmaus". Jedoch ist der Mensch nur als Nebenfigur zu betrachten, da sein Erscheinen den Ablauf der Fabel beeinflusst.

Eine weitere Aufteilung, die mit den Charakteren einer Fabel zu tun hat, ist zwischen der mythischen und hyperphysischen Fabel. In einer mythischen Fabel ist der beschriebene Vorfall nur möglich, wenn die Figuren auch wirklich existieren. Mit anderen Worten, in dieser Fabel kommen Feen, Kobolde und andere Fabelwesen vor, also muss man diese als existierend verstehen, damit die Handlung Sinn ergibt. Man kann sagen, dass diese Art von Fabeln eher zur Unterhaltung dient, als dass die moralische Botschaft an erster Stelle steht. Bei der hyperphysischen Fabel handelt es sich um Figuren, die im wirklichen Leben existieren und mit einer bestimmten Eigenschaft identifiziert werden (vgl. Lessing 1961: Kapitel 9). In Luthers Fall ist die hyperphysische Fabel üblich, da er gewisse Sünden bzw. Tugenden hervorheben wollte, wie z.B. indem er den Wolf als gierig zeigt. Nichtsdestotrotz schließt Lessing nicht aus, dass Mischtypen dieser Fabeln bestehen, in denen mehrere der vorgestellten Fabelarten zusammenkommen (vgl. Lessing 1961: Kapitel 10). Ein weiterer Grund, weshalb man Tiere in Fabeln verwendet, ist laut Lessing, die Zusammensetzung der Charaktere, d.h., dass bestimmte Eigenschaften einer bestimmten Tierart zugeschrieben werden. Der Charakter ist bei Menschen auf den ersten Blick nicht erkennbar, was für die nötige Kürze der Fabel nicht von Vorteil ist. Außerdem ist zu bemerken, dass der Leser dazu tendiert mit menschlichen Figuren mitzufühlen. Das will man bei Fabeln unbedingt verhindern, weil dadurch die Gefahr besteht, dass man die moralische Botschaft verfehlt (vgl. Lessing 1961: Kapitel 8).

Als letzten Punkt ist die Art des Vortragens von Fabeln zu erklären. Lessing veranschaulicht zuerst, dass die Präzision und Kürze, die eine Fabel ausmachen, in Versen am besten zum Vorschein kommen. Als Beispiel nennt er dabei Äsop. Später wurde diese Tradition verlassen und Fabeln wurden in Prosa geschrieben. Obwohl das passierte, verlor die Fabel nicht an Bedeutung, da sie sich immer noch durch die klare Struktur kennzeichnete. Was Lessing aber auf keinen Fall akzeptiert, ist La Fontaines These, dass die Fabel belustigen soll. Lessing ist überzeugt, dass die Hauptaufgabe einer Fabel die Überbringung der Moral ist und nicht die

Belustigung (vgl. Lessing 1961: Kapitel 11). In Luthers Fabeln kommt es manchmal vor, dass das Geschehen lustig erscheint, da er alle Schichten der Gesellschaft erreichen wollte, aber der Hauptakzent liegt deutlich auf dem moralischen Satz. Außerdem könnte man in seinen Fabeln Elemente der Predigt erkennen.

Laut Steinberg (1961) verdanken Luthers Fabeln „(…) ihre Erscheinung einer mit Nebenbeschäftigungen genutzten Mußezeit, die sich der Reformator gönnen musste, als ihn Kurfürst Johann von Sachsen 1530 auf Schloß Koburg beorderte, (…)." (Steinberg 1961: XI). Leider wurden diese zu Luthers Lebzeiten nicht veröffentlicht. Sie erschienen aber am 1. März 1557 im fünften Band einer Ausgabe seiner Werke (vgl. Steinberg 1961: XIV). Als Luther sich mit den Äsopischen Fabeln beschäftigte und sie übersetzte, hat er einige seiner Anmerkungen zu diesem Thema aufgeschrieben. Als erstes fiel ihm auf, dass es, außer der Bibel, nicht viele Schriften gab, die über das Leben der Menschen berichteten. Er ist der Meinung, dass die Fabel aus Kunst und Weisheit entstanden ist und dazu dient, dass man in einer Welt, in der das Böse überall lauert, dennoch ein sittliches Leben führen kann (vgl. Steinberg 1961: 82f).

Als bedeutenswert kann man seine Behauptung, dass Äsopus als lebende Person nie präsent war, bezeichnen. Luther glaubt, dass die Fabeln, die später als aesopische Fabeln bekannt wurden, über Jahrzehnte von gelehrten Menschen gesammelt und aufgeschrieben wurden. Zu diesem Ergebnis kommt er aufgrund der Zweifel, dass ein Mensch allein, zu dieser Zeit, so viel Wissen und Weisheit besaß. Außerdem ist es in der Gesellschaft von damals üblich, dass man Geschichten mündlich überträgt, denn nur wenige Menschen konnten lesen und schreiben. Schließlich entschloss sich einer der Gelehrten die verschiedenen Fabeln in einem Buch zu vereinen und aufzubewahren. Um seine These zu verstärken, erwähnt Luther Quintilianus, den er als Kenner vieler Bücher beschreibt, da dieser der gleichen Meinung war (vgl. Steinberg 1961: 83). Wie Springer zeigt, war Luther mit der altgriechischen und der altrömischen Kultur vertraut. Er war der Meinung, dass das Lesen der klassischen Autoren für Christen von Nutzen sein kann, nicht nur wegen dessen propädeutischen Wertes in der Erforschung der Heiligen Schriften, sondern auch wegen der Anweisungen, die sie zur Verfügung stellen (vgl. Springer 2011: 11). Interessant ist, dass sich Luther mit vielen der Autoren uneinig war, wie z.B. Aristoteles (vgl. Springer 2011: 25), Äsop aber sah er in einem positiven Licht. Man kann sagen, dass Luthers erste Begegnung mit den Fabeln in seinen jungen Bildungsjahren stattgefunden hat und trotz einiger schwerwiegender Veränderungen in seinen Ansichten, sieht man die Arbeit an den Fabeln als Konstante (vgl. Springer 2011: 38f).

Lässt man die Frage nach dem Autor bei Seite, so bleibt dennoch die Frage wieso die Fabel überhaupt entstand. Luther geht davon aus, dass die belehrende Botschaft der Auslöser war. Er ist der Meinung, dass Fabeln besonders für Kinder geeignet seien, um ihnen religiöses Wissen zu vermitteln, da sie kurz und unterhaltsam sind und deshalb im Gedächtnis bleiben. Ungeachtet dessen, kann eine Fabel für Erwachsene erkenntniserweiternd sein (vgl. Steinberg 1961: 84). Der nächste Punkt den Luther äußert, bezieht sich auf die Tiere als Hauptfiguren. Er ist der Ansicht, dass Menschen misstrauisch gegenüber anderen Menschen sind, denn sie wurden schon oft betrogen. Also werden Tiere eingesetzt mit der Begründung, wenn diese Wahrheit für nicht rationale Geschöpfe gilt, muss es sich auch auf den Menschen als höheres Wesen, beziehen, so zu sagen als allgemeine Wahrheit (vgl. Steinberg 1961: 84). Darüber hinaus sieht Luther ein, dass viele Mitglieder der Bevölkerung die Fabel nur als lustigen Text, der der Unterhaltung dient, ansehen. Durch dieses Verhalten fällt die Moral in den Hintergrund und die Fabel verliert ihren Wert. Deshalb ruft Luther dazu auf, dass Eltern abends nicht in die Kneipen gehen, sondern ihren Kindern Fabeln vorlesen und, wenn nötig auch erklären, damit alle Menschen in Tugend leben können (vgl. Steinberg 1961: 85f).

Zwar wollte er durch das Zusammenführen von Predigt und Fabel Äsop bereichern, dennoch bleibt er durch die Gattungsmerkmale begrenzt. Eine Lösung dafür findet er dadurch, dass er dem Leser die Freiheit lässt, selber eine Interpretation zu erstellen. Er will das Volk zum selbständigen Nachdenken ermuntern (vgl. Steinberg 1961: 86). Die auktoriale Erzählerinstanz nimmt dabei eine wichtige Rolle ein. Sie mag zwar distanziert und zurückhaltend sein, da sie sich nicht mit Erzählerkommentaren in die Geschichte einmischt, sondern die Erzählung auf die äußere und innere Handlung beschränkt und auf diese Art und Weise die Aufmerksamkeit des den Lesers lenkt. Allerdings formuliert sie am Ende die Moral der Fabel, was dazu führen kann, dass sich der Leser auf das Urteil des Erzählers verlässt und sich nicht selbst ein Bild von der Situation macht.

3. AUFPFROPFUNG UND KONTRAFAKTUR

Das Pfropfen ist eine Technik, die aus der Botanik bzw. Agrarwissenschaft kommt. Es ist eine seit der Antike bekannte Technik, die dazu verwendet wird Pflanzen, meistens Bäume, zu veredeln. Es geht darum, wie sehr der Mensch die Natur zu seinen Gunsten manipulieren darf, da durch das künstliche Eingreifen

des Menschen die wilde Natur verloren gehen kann. Wenn man diese Frage auf die Ebene der Kultur überträgt, bemerkt man, dass Manipulation überall lauert, meistens in den Medien, da sich Menschen daran gewöhnt haben die Medien nicht zu hinterfragen. Mit dem gleichen Problem hat sich auch Luther auseinandergesetzt. Seine Reform bestand genau darin, den Menschen die Augen zu öffnen und sie von ihrer Abhängigkeit zu befreien. Damals hatte die Kirche die größte Macht über den Menschen und predigte die Ausschnitte der Bibel, die ihr den größten Nutzen garantierten. Luther war der Überzeugung, dass ein Gläubiger keinen Priester oder sonstige Vermittler braucht, um mit Gott in Kontakt zu treten. Aus diesem Grund hat er angefangen seine Denkweise den Menschen zu präsentieren, zuerst in Form der bekannten Thesen und nach seinem Tod zeigte sich das durch die Veröffentlichung verschiedener Textsorten, wie z.B. der Fabel. Da sich die Medien der Pfropfung bedienen, kann man als Fazit der Pfropfung die sprachlichen Kompetenzen in den Vordergrund stellen.

Jacques Derridas Hypothese geht vom Schreiben bzw. von textueller Pfropfung aus, dessen Ziel ist es eine Analogie zwischen der Pfropfung in Texten und der aus der Natur zu finden (vgl. Wirth 2011: 10). So schreibt Derrida:

> Man müßte einmal systematisch untersuchen, was wie eine einfache etymologische Einheit von greffe (Pfropfung, Pfropfreis; Schreibinstrument) und graphe (Schriftzeichen) aussieht (die beide sich von graphion: Schreibinstrument ableiten), aber darüber hinaus auch die Analogie zwischen verschiedenen Formen textueller Aufpfropfung und den Formen pflanzlicher Aufpfropfung oder gar, was sich heute immer mehr ausbreitet, der Organtransplantation (greffe animale). Man sollte sich mit einem enzyklopädischen Katalog der verschiedenen Pfropfungsformen nicht zufrieden geben (Kopulieren, Schäften, Okulieren, Rindenpfropfen, Spaltpfropfen etc.), sondern eine systematische Abhandlung der textuellen Aufpfropfungen ausarbeiten. (Derrida 2001: 15)

Auf dieser Grundlage führt Derrida unterschiedliche Begriffe für die differentielle Macht der Sprache ein:

> Die parasitäre Struktur ist diejenige, die ich überall unter dem Namen der Schrift, des Zeichens [marque], des Marschs [marche], des Rands [marge], der différance, des Pfropfreises [greffe], des Unentscheidbaren, des Supplements, des pharmakon, des hymen, des parergon und so weiter zu analysieren versucht habe. (Derrida 2001: 16)

Es geht dabei darum, dass man die Möglichkeiten, die in der Kommunikation, besonders mit schriftlichen Zeichen bestehen, in verschiedenen Kontexten gebraucht und dadurch die Sprache immer weiter ausbaut. Als Beispiel führt Wirth

Derridas Anmerkungen zum Zitieren an (vgl. Wirth 2011: 19f). Wenn man Zitate im eigenen Text verwendet, ergibt das einerseits eine Dynamik, da man die eigenen Worte im Zitat auf eine andere Weise präsentiert. Außerdem wirkt der Text dadurch plausibler und wissenschaftlicher, weil man nicht nur die eigenen Gedanken und Meinungen darstellt, sondern auch eine Bestätigung derselben bekommt. Diese Anmerkungen Derridas entstanden, Wirths Meinung nach, als Antwort auf Austins Behauptungen, dass Zitate und die Aufpfropfung allgemein, die Sprache schwächen. Demzufolge kam Derrida zur Erkenntnis, dass die Aufpfropfung ein stärkender und nicht schwächender Parasit ist. Diese Thesen werden von Wirth noch verdeutlicht, denn er gibt Beispiele, wie verschiedene Mythen, Legenden und andere Geschichten, die aus dem Volk stammen (vgl. Wirth 2011: 20f).

Wenn man sich Luthers Fabeln anschaut, sind sie ein gutes Beispiel, um Derridas Behauptungen zu verstärken. Obwohl es sich nicht direkt um das Zitieren handelt, kann man sagen, dass in den Fabeln die Moral ebenso direkt, als auch indirekt dem Leser präsentiert wird, was bedeutet, dass man mit der Sprache gespielt hat und sie erweitert hat. Das hat zur Folge, dass der Leser sich die Moral besser einprägen kann und er sie im Leben anwenden kann. Hier erkennt man, dass sich schon Luther der Pfropfung bedient hat, obwohl sie damals unter diesem Begriff nicht bekannt war. Weitere Aspekte von Derridas Ansichten findet man in Axel Schmitts Artikel unter dem Titel „Textueller Parasitismus". Zu Beginn schon zeigt Schmitt einen der Gründe für Derridas Behauptungen über die Wandelbarkeit der Sprache. Derrida glaubt, dass der Sinn immer mit dem Nicht-Sinn in Verbindung steht. Wenn der Sinn flüchtig erscheint, hilft der Nicht-Sinn als Gegenteil dabei, den Sinn nachvollziehbarer zu machen und ihn besser in der Sprache zu verankern (vgl. Schmitt 2002: URL: https://literaturkritik.de/id/5217). Man könnte meinen, dass sich Derrida an dieser Stelle an der philosophischen bzw. logischen Regel des Ausschlusses des Dritten orientiert. Die Regel besagt, dass eine Sache entweder existiert oder nicht. Eine dritte Möglichkeit ist nicht möglich. Auf Derrida bezogen bedeutet das, dass man den Sinn mithilfe des gerade nicht vorhandenen Nicht-Sinns ermittelt. Falls die beiden Bestandteile nicht zusammenpassen, muss man die Wahl des Wortes, der Phrase oder des Satzes überdenken. Schmitt meint, dass Derrida anhand der Schlussfolgerungen, die aus diesem Vorgang hervortreten, seine Hierarchien bildet. Dies heißt nicht, dass Derrida inkonsequent ist. Wie schon gesagt, vertritt er die Meinung, dass verschiedene Elemente den gleichen Sinn ergäben können und um das zu überprüfen, braucht man den Nicht-Sinn. Es bedeutet nicht, dass immer nur eine Kombination möglich ist, wie z.B. beim Strukturalismus Saussures oder bei Searle, der als Grundlage der Sprache, die Sprechhandlungen und ihre Elemente sieht.

Searle behauptet, dass aus gewissen Bedingungen nur ein Sinn resultieren kann (vgl. Schmitt 2002: URL: https://literaturkritik.de/id/5217). Als weiteren wichtigen Punkt in Derridas Lehre, erwähnt Schmitt die Iterabilität. Darunter versteht Derrida, dass Gegensätze erweitert werden, also das der Rand zwischen beiden Gegensetzen so versetzt wird, dass nicht nur z.B. ernst und unernst zu einander passen, sondern auch ernst und trivial als Gegenteile verwendet werden können, denn die Bedeutung bleibt gleich (vgl. Schmitt 2002: URL: https://literaturkritik.de/id/5217). Die in Schmitts Artikel vorgestellten Aspekte von Derridas Lehre stellen die Grundlage für seine Vorstellung von der Aufpfropfung

Zudem ist noch der Begriff Kontrafaktur zu erwähnen. Er stammt aus der modernen Musiktheorie und findet Anwendung auf die weltliche und geistliche Liederdichtung vom 10. bis 18. Jahrhundert. Es handelt sich dabei um Umdichtungen von geistlichen Liedern unter Beibehaltung der Melodie mit einem neuen weltlichen Text oder umgekehrt um Umdichtungen von weltlichen Liedern unter Beibehaltung der Melodie mit einem neuen geistlichen Text. In der Geschichte der Musik findet man Kontrafakturen vor allem in der Zeit der Reformation und Gegenreformation, im Humanismus und Barock. In Übertragung der musikalischen auf die literarische Kontrafaktur ist zu bemerken, dass syntaktische, semantische und stilistische Elemente der Vorlage bei der poetischen Transformation beibehalten und andere verändert werden, um ihre eigene Botschaft zu übermitteln, die unter Umständen auch einem anderen Sachgebiet zugeordnet sein kann In Luthers Fall überträgt man die Moral aus der Tierwelt in die Menschenwelt. Seine protestantischen Kontrafakturen zu den Äsopischen Fabeln transformieren die Vorlage poetisch und vermitteln dadurch eine andere Botschaft als diese.

4. VERDEUTLICHUNG AM BEISPIEL DER FABEL „VON DER STADTMAUS UND DER FELDMAUS“

In dieser Fabel geht es um eine Maus, die in der Stadt lebt, und eine andere Maus, die auf dem Land lebt. Eines Tages treffen sie aufeinander und die Stadtmaus lädt die Feldmaus zu sich nach Hause ein, wo alles vor Überfluss strotzt. Auf einmal kommt ein Kellner in die Speisekammer herein und die Stadtmaus versteckt sich in der Wand. Die arme Feldmaus wusste allerdings nicht, wohin sie flüchten sollte und erleidet Todesangst. Die Feldmaus bedankt sich bei der Stadtmaus für ihre Großzügigkeit, kehrt aber zu ihrem bescheidenen Leben zurück. Die Moral liegt laut der Erzählerinstanz darin, dass derjenige, der über großen

Besitz verfüht, zugleich auch unter zahlreichen Sorgen leidet (vgl. Steinberg 1961: 12ff).

Es ist klar erkennbar, dass diese Fabel die gattungsüblichen Merkmale besitzt. Der Text ist nicht zu lang im Vergleich zu einem Roman, dadurch kann man ihn sich leicht merken und wiedererzählen. Am Ende der Geschichte ist der moralische Lehrsatz klar und deutlich und jeder Mensch sollte sich diesen bewusst machen. Die Hauptcharaktere sind Tiere, die vermenschlicht sind. Sie können also sprechen und rational denken. Genau deshalb kann man das Geschehen leicht in die Menschenwelt übertragen. Die Stadtmaus repräsentiert den Stadtmenschen, der in Überfluss lebt und die Feldmaus steht für den hart arbeitenden Menschen vom Land. Die Geschichte wird in sehr einfacher Sprache erzählt, die sowohl Kindern, als auch Erwachsenen leicht verständlich ist, was Luthers Ziel war. Man könnte jedoch sagen, dass Kinder diese Fabel anders verstehen könnten als Erwachsene. Kinder werden daraus lernen, dass man sowohl bescheiden sein sollte, als auch, dass man das schätzen sollte, was man hat. Die Eltern hingegen könnten verstehen, dass das Landleben viel besser ist, als das Stadtleben, was nicht der Wahrheit entsprechen muss. Was den Erzähler selbst betrifft, ist er zurückhaltend und distanziert. Er gibt nur eine kleine Einleitung ins Geschehen, man erfährt aber nicht, wann oder wo genau sich die Handlung abspielt. Es werden auch keine Hintergrundinformationen über die Hauptfiguren hervorgehoben. Zum Schluss stellt der Erzähler die Moral der Fabel fest. Dazwischen wird der Leser durch den Dialog der beiden Figuren geleitet, wobei der Erzähler einige Szenen beschreibt. Man kann daraus schließen, dass hier ein auktorialer Erzähler vorliegt.

Es stellt sich die Frage, wieso Luther diese Fabel so geschrieben hat. Er war davon überzeugt, dass die Leute vom Land bessere Menschen sind, weil sie sehr hart arbeiten und nicht im Überfluss leben (vgl. Luther 2001: 23). Diese Unterscheidung kam dadurch zu Stande, dass sich Luther mit antiken Dichtern gut auskannte. Die altrömischen Dichter haben das Landleben edler dargestellt als das Stadtleben (vgl. Springer 2011: 149). Hier sind die ersten Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen den Werken zu erkennen. Sie ähneln sich inhaltlich dadurch, dass bei beiden die Feldmaus besser dasteht, als die Stadtmaus. Außerdem kommt in beiden Versionen die Feldmaus in die Stadt und wird zu Tode erschreckt. Der Unterschied liegt darin, dass in Äsops Fabel zuerst die Stadtmaus bei der Feldmaus zu Besuch kommt, was in Luthers Fabel gar nicht vorkommt. Die Überzeugung vom guten Landleben hat Luther auf die Feldmaus übertragen. Die Stadtmaus hingegen, steht für das Schlechte, für die Stadt, weil in den Städten die Kirche sehr viel Macht hatte. Dementsprechend konnte sie die Menschen in der Stadt mani-

pulieren, ohne dass sie Widerstand leisteten. Die Möglichkeit der Manipulation wird durch die damals übliche Almosenpraxis sichtbar, mit der man sich die Gnade Gottes erkaufen konnte. Luther war entschlossen, sich von so einem Vorgehen zu distanzieren. Seine Predigten waren an die extrem Armen gerichtet, sodass die Beseitigung der Ursachen der Armut und die Notwendigkeit der Unterstützung der Armen zum Vorschein kommen (vgl. Huster, Boeckh, Mogge-Grotjahn 2008: 236). Man könnte meinen, dass Luther die Maus als Sinnbild für den Menschen genommen hat, weil die Maus im Gegensatz zu Gott so klein und unwichtig ist. In diesem Fall dient der Mensch, der in der Fabel erscheint als ein Sinnbild Gottes, da er das Leben der Maus beeinflussen kann. In diesem Sinne kann man die Feldmaus als den Menschen betrachten, der nach den wahren Werten lebt (vgl. Luther 2001: 30). Im Gegensatz dazu steht die Stadtmaus, die die Kirche dieser Zeit darstellen kann, die ihren Reichtum auf eine unwürdige Weise erlangt hat, und zwar durch den Verkauf von Ablaßzetteln. Die Feldmaus, die hier als unterwürfiger Mensch dargestellt wird, muss sich vor Gott nicht fürchten, weil sie nichts falsch gemacht hat. Anders ist es für die Stadtmaus oder die betrügerische Kirche, die Gottes Zorn früher oder später spüren wird (vgl. Luther 2001: 19).

Wenn man aber die erste Interpretation als richtig ansieht, wo das Land und die Stadt im Gegensatz stehen, kann man Luther kritisieren. Im Text wird das Leben der Feldmaus klar als das bessere gesehen, aber man vergisst, dass auch die Feldmaus sicher verschiedenen Gefahren ausgesetzt ist, z.B. muss sie sich vor Greifvögeln in Acht nehmen oder kann in Hungersnot geraten. Man vernachlässigt die Tatsache, dass das Leben der Stadtmaus genauso gut sein könnte, wie das der Feldmaus. Der Unterschied entsteht dadurch, dass die Feldmaus gewohnt ist, eine Feldmaus zu sein und es fällt ihr schwer sich an die andere Lebensweise zu gewöhnen. Das gleiche gilt auch für die Stadtmaus.

Im Falle dieser Interpretation kann man Luther in Bezug auf den Pauperismus kritisieren. Wenn man über Luther als Pauperist spricht, denkt man dabei natürlich nicht an die Zeit der Massenarmut im 19. Jh., sondern an den mittelalterichen Pauperismus, wo der Akzent auf einem Leben in Bescheidenheit nach dem Vorbild von Jesus lag. Es ist zu erwähnen, dass der Pauperismus von der römisch-katholischen Kirche anerkannt ist. Es ist jedoch ungewöhnlich, dass Luther als Reformator genau diese Lehre unterstützt. Leider unterschätzt er dabei die Bedeutung des Materiellen für den Menschen. Da der Mensch einerseits ein geistiges, andererseits ein meterielles Wasen ist, soll er sich auch an irrdischen Gütern erfreuen, man sollte nur nicht übertreiben. Bei Luther stößt man bei diesem Thema auf Inkonsistenz, da er sich in seiner Lehre stark nur auf das Geistige

konzentrierte. Es ist jedoch bekannt, dass er den diesseitgen Bedürfnissen und dem irdischen Genuss von reichlich Essen und Getränken nicht abgeneigt war.

Springer (2011) würde sagen, dass die Differenz zwischen der Stadt und dem Land nicht Luthers Ziel war, weil Luther selbst gern gegessen und getrunken hat. Den Beweis dafür liefert die lange Liste der Lebensmittel, die aufgezählt werden. Zudem glaubt Springer (2011: 150f), dass es Luthers Ziel war, darauf hinzuweisen, dass viel Besitz Neid, Angst und viel Verantwortung mit sich bringen kann. In dieser Interpretation wollte Luther zeigen, dass Menschen, die viel haben, nie zufrieden sind und immer mehr wollen. Falls man das als richtig ansieht, kann man es als ein weiteres Unterscheidungsmerkmal zu der Fabel von Äsop betrachten.

Wenn von Derridas Aufpfropfung in diesem Zusammenhang die Rede ist, wird das Spiel mit der Sprache deutlich. Dadurch, dass mehrere Interpretationen möglich sind, ist dem Leser überlassen die Pointe zu deuten. Bei der eigenen Interpretation spielen Gefühle, Erfahrungen, Erinnerungen und die Gesellschaft, von denen wir geprägt sind, eine wichtige Rolle. Beschäftigt man sich mit der ersten Interpretation, die beschrieben wurde, kann festgestellt werden, dass der Leser eine negative Verbindung zur Stadt empfindet und deshalb sie als den Geburtsort des Bösen darstellt. Die andere Interpretation hat ihren Ursprung im Bezug zu Geld. Der wohlhabende Leser wird sich Gedanken darüber machen, wie er mit seinem Geld umgeht. Im Gegensatz zu dem armen Leser, der das zu schätzen lernt, was er hat. Da aber damals nur wenige Menschen lesen und schreiben konnten, wurden Fabeln und andere Geschichten mündlich übertragen, was die Möglichkeit eröffnete, immer etwas Neues in die Sprache und eine Geschichte miteinzubeziehen. In Bezug auf Zitate, die Derrida als wichtige Mittel der Pfropfung ansieht, ist zu sagen, dass somit zwar nicht ein Wissenschaftler zitiert wird, aber je nachdem von wem man die Geschichte gehört hat, diese an belehrender Kraft bekommt. Dazu kommt noch die Ermittlung des Sinnes durch den Nicht-Sinn. Diese Methode kann die Erkenntnissuche bzw. die Suche nach der Pointe deutlich erleichtern. Falls man glaubt, die Fabel nicht richtig verstanden zu haben, soll man die Geschichte aus einer entgegengesetzten Perspektive betrachten. Überträgt man das auf das Beispiel der Fabel „Von der Stadtmaus und der Feldmaus", versetzt man sich in eine der Figuren und versucht aus ihrer Perspektive die Pointe zu erklären. Als die Stadtmaus erkennt man, dass viel Besitz auch viel Verantwortung verlangt. Auf der anderen Seite wird einem als die Feldmaus klar, dass Wohlhaben nicht Sorglosigkeit bedeutet. Dies lässt auf die Pointe schließen, dass man Verantwortung übernehmen muss für das, was man hat, womit Luthers Ziel erreicht wäre.

Nicht zu vergessen ist die Kontrafaktur als Methode der Umformung. Luther fand, dass Predigten nicht die einzige Möglichkeit boten den Gläubigen biblische Texte und Pointen zu übertragen. Mit der Methode der Kontrafaktur ist ihm gelungen geistliche Texte in weltliche umzuformen, ohne dass die moralische Botschaft verloren geht. Außerdem ist die Kontrafaktur in der Übertragung von der Menschenwelt in die Tierwelt und umgekehrt zu erkennen. Damit nicht eine zu starke Verbindung zwischen dem Leser und den Figuren entsteht und somit die Moral gefährdet wird, verwendet Luther Tiere als Hauptfiguren. Zudem kommt auch die Tatsache, dass Tiere mit einer bestimmten Eigenschaft verbunden werden bzw. keine komplexe Persönlichkeit haben wie Menschen. Trotzdem ist die Umformung aus der Tierwelt zurück in die Menschenwelt kein Problem, da die Tiere mit anderen Menschlichen Eigenschaften versehen werden, wie Z.B. Sprache, Kleidung, Manieren usw. Bei diesem Beispiel ist die Verbindung zwischen der Tier- und der Menschenwelt noch einfacher zu erkennen, da die Figuren durch die Wörter „Stadt" und „Feld" näher charakterisiert werden und die Beziehung zu der Menschenwelt verstärk wird. Es ist interessant zu bemerken, dass in dieser Fabel ein Mensch als Kellner auftaucht, was auf die möglichen Umformungen hinweist.

5. SCHLUSSFOLGERUNG

Zum Schluss ist zu erwähnen, dass Martin Luther ganz klar einen großen Einfluss auf die Entwicklung des Christentums hatte. Alles begann mit seiner reformatorischen Denkweise und seiner hartnäckigen Überzeugung, dass etwas in der Vorgehensweise der katholischen Kirche nicht stimmt. Er war der Meinung, dass man sich die Vergebung der Sünden nicht erkaufen kann, weil, ohne ehrliche Reue, Sünden nicht vergeben werden können. Laut Luther war die Konsequenz der egoistischen Handlungen, ein vollkommen falsches Bild des Katholizismus. Er musste handeln und fand schnell nach der Veröffentlichung seiner Thesen viele Anhänger. Das führte zur Spaltung des Christentums. Seine Überzeugungen verfasste er nicht nur in der Form der 95 Thesen, sondern auch in seinen Fabeln, wie in dieser Arbeit veranschaulicht wurde. Es ist festzustellen, dass Luthers Art zu predigen, sein Verständnis der Verwendung von Fabeln geprägt hat. Predigten zeichnen sich vor allem durch ihren lehrreichen und ermahnenden Charakter aus. Luther suchte nach einer einfachen Art, die Botschaft einer Predigt zu überbringen. Dabei stieß er auf Fabeln als Geschichten, die dem Volk näher stehen als Predigten. Somit konnte er sein Ziel, so vielen Menschen wie möglich das Christentum nahezubringen leichter verwirklichen.

Odjeci reformacije u Lutherovim obradama Ezopovih bajki

Sažetak:

Ovaj članak bavi se književnim odjecima reformacije u Lutherovim obradama Ezopovih basni. Književni korpus nije podvrgnut temeljitoj analizi i interpretaciji koja je usko povezana s tekstom samo kako bi se odredio oblik i sadržaj kao i tip pripovjedača, izravne i neizravne poruke i poučavanja, istaknule sličnosti i razlike između basne i propovijedi, već kako bi se također obradilo didaktičko i homiletičko pitanje podučavanja pomoći propovijedanjem. Pritom su napetosti između smisla i besmisla religiozne nauke i njezina književnog oblikovanja u središtu pozornosti. Pozivajući se na pojam „navrtanja" nastalog u poststrukturalističkoj dekonstrukciji prema Jacquesu Derridai, potrebno je provesti ideološku kritiku luteranske ortodoksije (npr. religioznog pauperizma koji je proizašao iz srednjovjekovne rasprave o siromaštvu). Kao rezultat bi se trebala razjasniti uporaba i moguća zlouporaba religiozno angažirane književnosti koja je bila u službi Lutherove reformacije.

Ključne riječi: Martin Luther, reformacija, književnost, basna, Ezop.

The Echoes of the Reformation in Luther's Adaptations of Aesop's Fables

Abstract:

This paper deals with the literary echoes of the Reformation in Luther's adaptations of Aesop's fables. The literary corpus is subject to deep analysis and interpretation in close proximity to the text to not only highlight form and content, the narrative point of view, the explicit and implicit sense and meanings, similarities and differences between fable and sermon but also in order to discuss critically the didactic and homiletic question as to the message of the text. The focus is on the tensions between sense and nonsense of the religious content and its literary form. By applying the concept of "engraftment" from poststructuralist deconstruction following Jacques Derrida, this paper also passes an ideology critique on the *Weltanschauung* of the Lutheran orthodoxy, e.g. against religious pauperism in the wake of mediaeval discussion of poverty. Finally, it demonstrates both the possible use and abuse of religiously engaged literature in the service of Lutheran Reformation.

Keywords: Martin Luther, the Reformation, literature, fables, Aesop

LITERATURVERZEICHNIS

Derrida, Jacques 2001. *Limited Inc*. Wien: Passagen Verlag.

Huster, Ernst-Ulrich, Boeckh, Jürgen, Mogge-Grotjahn, Hildegard 2008. *Handbuch Armut und soziale Ausgrenzung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Lessing, Gotthold Ephraim 1961. „Abhandlungen über die Fabel. Von dem Wesen der Fabel“. In: Steinberg, Willi 1961. *Martin Luthers Fabeln*. Halle (Saale): Max Niemeyer Verlag, S. 87–94.

Luther, Martin 2001. *95 teza. Rasprava doktora Martina Luthera o moći i djelotvornosti indulgencija 31. listopada 1517*. Zaprešić – Zagreb: Matica hrvatska Zaprešić i Bogoslovni institut Zagreb.

Reuter, Stephanie 2015. *Die Fabel, ihre Entstehung und (Weiter-)Entwicklung im Wandel der Zeit – speziell bei Äsop, de La Fontaine und Lessing. Zusätzlich ein kurzer Vergleich der Fabel „Der Rabe und der Fuchs“ bei diesen drei Fabelautoren,* Hamburg: Diplomica Verlag.

Schmitt, Axel 2002. *Textueller Parasitismus.* URL: https://literaturkritik.de/id/5217 (Zugriff am 7. Mai 2019).

Schütz, Werner 1972. *Geschichte der christlichen Predigt*. Berlin, New York: De Gruyter Verlag.

Springer, Carl P.E. 2011. *Luther's Aesop*. Kirksville, Missouri: Truman State University Press.

Steinberg, Willi 1961. *Martin Luthers Fabeln*. Halle (Saale): VEB Max Niemeyer Verlag.

Vogt, Jochen 2008. *Einladung zur Literaturwissenschaft.* UTB Verlag: Stuttgart.

Wirth, Uwe 2011. „Kultur als Propfung. Propfung als Kulturmodell.Prologomena zu einer allgemeinen Greffologie (2.0)“. In: Wirth Uwe (Hrsg.). *Impfen, Propfen, Transplantieren*. Berlin: Kulturverlag Kodmos, S. 9–28.

Pregledni članak

Iva KOLIĆ
Filozofski fakultet Zagreb, doktorandica

UDK 274-05 Vlačić Ilirik, M.

O moralnome stanju Rimokatoličke crkve iz vizure Matije Vlačića Ilirika i njegova *Kataloga svjedoka istine*

U radu je autorica htjela prikazati moralno stanje Rimokatoličke crkve na način na koji ga je vidio i prikazao Matija Vlačić Ilirik u svome djelu *Katalog svjedoka istine*. Kao temeljni izvor korišteno je spomenuto Vlačićevo djelo, čije hrvatsko izdanje sadrži 100 od ukupno preko 400 svjedočanstava istine, a metodama deskripcije, analize i sinteze te klasifikacije nastojalo se u nekoliko temeljnih točaka dati prikaz morala Rimokatoličke crkve iz vizure istarskoga reformatora. Prikaz započinje poglavarom Rimokatoličke crkve, papom ili Antikrstom, kako ga slikovito naziva Vlačić, ali i ostali reformatori, a koje nam daje naslutiti u kojem će smjeru ići prikaz čitave Katoličke crkve. Osim pape donosi se i prikaz morala i ostalih crkvenih dostojanstvenika te samih vjernika, a kao njihove temeljne karakteristike možemo izdvojiti častohleplje i lakomost, težnju za moći i bogatstvom te prije svega nepoznavanje evanđelja, koje ih i vodi njihovu krivovjerju i bezboštvu. Kao suprotnost crkvenim velikodostojnicima Vlačić kroz čitav *Katalog* suptilno predstavlja tzv. učene ljude, kako ih on naziva, a pod kojima misli na sljedbenike Lutherove vjere. Stoga se može zaključiti kako je kritika moralnoga stanja Rimokatoličke crkve i njezinih dostojanstvenika i sljedbenika, između ostaloga, u službi dokazivanja ispravnosti Lutherova nauka, čiji je jedan od najžešćih zagovaratelja bio upravo autor *Kataloga svjedoka istine*, Matija Vlačić Ilirik.

Ključne riječi: Matija Vlačić Ilirik, reformacija, Katalog svjedoka istine, moral, Rimokatolička crkva

1. UVODNA RAZMATRANJA – O STVARALAŠTVU MATIJE VLAČIĆA ILIRIKA

„I prije nego sam čuo Lutherov nauk, u sebi sam osjetio mir savjesti i radost u Duhu Svetome, volio sam vjeru i Sveto pismo te sam često cijelim svojim srcem nekako želio doprinijeti teologiji, kako bih mogao napredovati u spoznajama Svetoga pisma i neko vrijeme služiti Kristovoj crkvi prije nego što se vratim Gospodinu.“ (Ilić 2014: 21)

Riječi su ovo Matije Vlačića Ilirika, jednoga od najutjecajnijih protestantskih teologa jugoistočne Europe 16. stoljeća. Vlačić je bio utjelovljenje genija „Mitteleurope", koji je sjedinio romansku, germansku i slavensku komponentu. Za života je napisao i objavio tristotinjak radova, većinu na latinskom jeziku, a vjeruje se i da je posjedovao jednu od najvećih knjižnica 16. stoljeća. Također, bio je najveći lingvist svoga vremena. No njegov najveći doprinos, prvenstveno na području protestantizma ali i uopće, jest u njegovim hermeneutičkim postignućima te u djelima s područja crkvene povijesti i teološkom opusu. Odigrao je važnu ulogu u očuvanju kontinuiteta Lutherovih reformi i njegovih osnovnih ideja. Nakon susreta s Lutherom u Wittenbergu Vlačić postaje konfirmirani luteran čime u njegovu životu počinje faza okarakterizirana mržnjom prema papinstvu te obranom onoga što je smatrao čistim lutaranskim naukom (Ilić 2014: 25). Nakon Augsburškog interima, Vlačić napušta Wittenberg i odlazi u Magdeburg gdje ostaje osam godina, a upravo će se to razdoblje u stvaralačkome smislu pokazati najproduktivnijim u životu ovoga Istranina. U Magdeburgu započinje s pisanjem, u suradnji s još nekolicinom autora, slavnih *Magdeburških centurija*,[1] a piše i *Katalog svjedoka istine*, svoj prvi veći i važniji historijski rad, čiji su fragmenti tema ovoga rada.

2. KATALOG SVJEDOKA ISTINE

Vlačić je smatrao kako je za „potpunu i savršenu izgradnju duhovne crkve" potrebno sažeto izlaganje Svetoga pisma, tzv. glosa, koje svojom opširnošću neće odvratiti čitatelja, već će ga voditi do njega, potom cjelovito objašnjenje hebrejskoga jezika te, konačno, „brižno sastavljena i potpuna povijest, koja bi u potpunosti i cjelovito izložila i osvijetlila oblik crkve i vjere za sve vrijeme od Kristova rođenja", i to zato „da ne bi itko, pod izlikom da je starina nepoznata, mogao nametnuti bilo papinsku vlast ili druge zablude i zloupotrebe" (Vlačić Ilirik 1998: 2), a upravo je u potonjem značaj i zadaća Vlačićeva *Kataloga svjedoka istine* („Catalogus testium veritatis") koji 33-godišnji Istranin piše u jeku borbe za opstanak protestantizma u njemačkom gradu Magdeburgu, a kojim želi ohrabriti Lutherove pristaše i pokazati kako su od samoga početka kršćanstva postojali brojni svjedoci istine koji su se borili protiv obmana i zabluda Rima (Ilić 2014: 71, Mirković 1980: 13). Vlačić je u tu svrhu stvorio razgranatu organizaciju sakupljanja originalne dokumentacije,

[1] Suvremena historiografija više ne polazi od Vlačića kao autora *Centurija*, no neupitna je važnost biblioteke koju je Vlačić prikupio u tu svrhu, a koja je bila jedna od najznačajnih njegova doba, kao i činjenica da je upravo on bio inicijator cijeloga projekta (usp. Milevoj 2012: 16 i Schumann 2017: 203–204).

osobito starih rukopisa koji potječu iz razdoblja prije 11. stoljeća (Mirković 1980: 20). Rukopis *Kataloga* kružio je među Vlačićevim suradnicima već 1552. i sastajao se od skromnih 50 stranica, no do prvoga izdanja izrastao je u knjigu od preko tisuću stranica (Bratulić 2004: 29). Djelo je prvi put objavljeno 1556. u Baselu[2] od strane Johannesa Oporinusa, a sastoji se od preko 400 dokumenata „svjedoka istine", poredanih po vremenu života i svjedočenja,[3] i Vlačićevih popratnih komentara, a koji opisuju vjernost onih koji su kroz povijest nastojali očuvati novozavjetnu vjeru odupirući se Rimu. Navedene je dokumente, odnosno „rijetka povijesna djela, spise i rasprave", kako ih sam naziva, Vlačić prikupio iz brojnih biblioteka uz „silan napor, vrlo veliki trošak, znatno ulaganje vremena i izvrgujući se velikim opasnostima" te ih je u „opsežnijem i dotjeranijem" obliku objavio u *Katalogu* (Vlačić Ilirik 1998: 2). Njima je zapravo htio pokazati kako reformacija nije ništa novo ni započeto od strane Luthera, već nešto što je oduvijek bilo prisutno jer je oduvijek bilo ljudi koji su htjeli biti slobodni od središnje vlasti i Rima te koji su čeznuli za time da samostalno čitaju i proučavaju Sveto pismo (Ilić 2014: 71).

Potkrepljujući brojnim primjerima tvrdnju kako je protestantizam stariji od vjere koju propovijeda Crkva, Vlačić se neminovno morao dotaknuti i samoga moralnog stanja Crkve. Pravi razliku između dvije Crkve, prvobitne i one koja je uslijedila nakon, te ističe kako je ona prvobitna bila još daleko od zabluda, zlouporaba i tiranije papinstva, dok ona koja je uslijedila nakon nje, a koju vremenski smješta oko 600. godine,[4] predstavlja klicu sjemena „ogavnih" pojava te dodaje kako se otada Crkva toliko iskvarila da je „zbog svakodnevnog povećanja zabluda i zloupotreba" u njoj ostajalo „sve manje i manje negdašnje iskrenosti i neporočnosti" (Vlačić Ilirik 1998: 8). Uočava kako je to prouzročilo udaljavanje ljudi od Kristova evanđelja i, u konačnici, njegovo nepoznavanje.[5] U dokazivanju isprav-

---

[2] Iako je za Vlačićeva života priređeno još jedno izdanje *Kataloga*, i to u Strassbourgu 1562., a djelo je objavljeno i na njemačkome 1573. u Frankfurtu. Godine 1633. tiskan je i u nizozemskom prijevodu, a najpotpunijim izdanjem smatra se frankfurtsko iz 1666.

[3] Obuhvaćeno je razdoblje od početka kršćanstva do Vlačićevih suvremenika, od Petra apostola do knjige *Opusculum tripartitum* izdane 1552. (usp. Bratulić 2004: 30).

[4] Vlačić ističe kako se „sjeme zablude i zloupotreba" koje uzima maha upravo u samome papinstvu počelo širiti još oko 300. godine, no tek se oko 600. godine, s porastom vlasti papinstva, religija toliko iskvarila da je u njoj bilo sve manje negdašnje iskrenosti i neporočnosti (Vlačić Ilirik 1998: 8, usp. Ilić 2014: 71).

[5] Uzroke vidi prvenstveno u tome što se istina mnogostruko potiskuje, pa je gotovo prisiljena skrivati se, potom u tome što istinu malo njih prihvaća, a još manje shvaća te, konačno, što ona nije tako upadljiva i ne svraća na sebe svačiji pogled „kao što to radi papinska gomila sa svojim križevima, trostrukim krunama, raznolikim kapama, tako skupocjenim ornatima, tako raskošnom

nosti Lutherova nauka Vlačić ide toliko daleko da borbu reformatora protiv Crkve uspoređuje s borbom Krista i apostola protiv, kako u svome *Katalogu* piše, utjecaja „bezbožne vjere i njezinih učitelja" (Vlačić Ilirik 1998: 6–7).

3. »SVJEDOCI ISTINE« O MORALNOME STANJU U CRKVI

Iako govoriti o moralnome stanju Rimokatoličke crkve iz Vlačićeva gledišta podrazumijeva iznošenje mišljenja svjedoka koji se u njegovu *Katalogu* javljaju, kako se ne bi izgubio fokus, naglasak neće biti na tome tko je što rekao, odnosno napisao, već što je napisano i kakav je Vlačićev stav prema tome, izuzev s prvim svjedokom, što zbog njegova značaja što zbog toga što se već kod njega mogu iščitati osnovne značajke moralnoga stanja Katoličke crkve koje će Vlačić detaljnije razraditi kroz ostale svjedoke *Kataloga*. Riječ je o svetome Petru, čiji je izbor za prvoga svjedoka, kako je to izvrsno uočila Marina Schumann, iznimno efektan jer preko njegovih grijeha, grešaka i zabluda Vlačić prikazuje i nagovješćuje one rimskih papa,[6] a čini to potpuno ciljano. Uzima u obzir činjenicu da su pape i sami nabrajali Petrove pohvale i tvrdili kako su nasljedno prešle na njih, pa tim pohvalama Vlačić suprotstavlja Petrove zablude i sramote, koje su, po njegovu mišljenju, pape također primile u nasljeđe. Ističe kako je i sam Bog osudio Petrove grijehe, neovisno o činjenici što se ovaj kasnije pokajao, a na osnovi čega Vlačić zaključuje kako se onda lako dade naslutiti što Bog „misli i sudi o neprekidnom bjesnilu tih Antikrsta, o njihovoj bezbožnosti ili o strašnim pohotama, psovkama, herezama, idolotariji i o tiranskom proganjanju crkve i istine" (Vlačić Ilirik 1998: 13).

Za Vlačića je, kao i Luthera i brojne druge reformatore odnosno luterane, Rim s papom predstavljao središte pokvarenosti (Bratulić 2014: 33). Ne čudi stoga što su se život i djelovanje papa još nemali broj puta našli u fokusu Vlačićeva pisanja. Komentirajući odnos Crkve i svjetovnih vlasti, Vlačić ističe kako su si pape sami

odjećom i raznobojnim kukuljicama, uz toliko zavijanje i viku, uz toliko zaglušnu zvonjavu zvona i, naposljetku, tolikim i tako velikim ophodima, trijumfalnim povorkama i bogatstvom", te zaključuje da „kada se i gdje i nalazi prava vjera i učenje, zbog njezina ponizna i neupadljiva izgleda jedva da se zna ili osjeća, da je ona tu" (Vlačić Ilirik 1998: 7).

6 U ovome dijelu *Kataloga* Vlačić papama zamjera njihovo nisko podrijetlo i neobrazovanost, unatoč kojima, uslijed vlastita častohleplja, sebi prisvajaju zadatak upravljanja Crkvom, potom neznanje i omalovažavanje božanskoga te težnju za zemaljskom vlašću, bezbožnost i želju da budu spašeni, ne od samoga Krista, već isključivo svojom zaslugom; zamjera im i to što Crkvu i vjernike brane silinom mača, a ne svjedočanstvima, odmetanje i nijekanje Krista te slabo suprotstavljanje lažnim apostolima (Vlačić Ilirik 1998: 10–13, usp. Bratulić 2004: 32 i Schumann 2017: 96–97).

uzeli pravo postavljanja i svrgavanja svjetovnih vladara te ih vezali uza se zakletvama. Nadalje, ističe kako su im oduzeli pravo podijeljivanja opatija, biskupija, nadbiskupija i, uopće, proletskih časti, prisvojili ih sebi i potom dodijeljivali svojim podložnicima i onima koji bi izdašno platili (Vlačić Ilirik 1998: 89–90). Time su si osigurali bogatstvo i povećali moć i utjecaj. U negativnoj ocjeni pape Vlačić ide toliko daleko da ga smatra odgovornim za kršćanske i građanske ratove, obiteljske sukobe, kršenje i oskvrnjivanje ljudskih i božanskih prava.[7] Ne čudi stoga što ih često naziva Antikrstima, a njihovo sjedište „kužnim leglom" i „tiranskom kulom" iz koje se ne ustručavaju zloupotrebljavati svoju vlast na razne načine. Častohleplje i lakomost možemo izdvojiti kao lajtmotiv posrnuloga morala papinstva i uopće čitave Rimokatoličke crkve, koje u raznim segmentima Vlačić razrađuje kroz cijeli *Katalog*. O tome kolika je njihova pohlepa, ističe Vlačić, svjedoči i sama činjenica što im papinsku stolicu više nije potrebno nametati jer se sami ne libe od njezina kupovanja i podmićivanja. Vlačićeva kritika papinstva doživljava vrhunac upravo u *Katalogu svjedoka istine* (Schumann 2017: 93), ponekad i u liku konkretnih papa. Primjerice kroz pontifikat Rodriga Borgije, odnosno pape Aleksandra VI., Vlačić je nastojao prikazati zlouporabe papinske stolice i njezinu okrutnost u postupanju s neistomišljenicima i protivnicima (Vlačić Ilirik 1998: 295). Papu Ivana XXII. s jedne strane hvali zbog njegova djelovanja protiv prosjačkih redova i osude štovanja slika, dok ga s druge kudi zbog lakomosti i simonije (Vlačić Ilirik 1998: 224). Pape Vlačić osuđuje i zbog njihova neznanja, ne samo u kršćanskome nauku nego i uopće, te smatra da se zbog toga boje strogih, učenih i ozbiljnih ljudi, čime i više nego očito aludira na reformatore, a time i samoga sebe. Objašnjava to time što pape više vole živjeti raskalašeno negoli slušati savjete i opomene, i upozorava da, upravo zbog takva njihova ponašanja i stava, kršćanska religija ide svakoga dana nagore (Vlačić Ilirik 1998: 218–219). Govoreći o njihovu neznanju Vlačić prvenstveno misli na nepoznavanje Svetoga pisma, koje su Luther i ostali reformatori smatrali jedinim izvorom i mjerilom kršćanske doktrine, vjere i življenja. Naime u teoriji je Crkva prihvaćala autoritet Biblije te u jednakoj mjeri uvažavala crkvenu predaju i mistično iskustvo, no praksa je bila sasvim drugačija jer se u njoj sve svodilo na tradiciju ukorijenjenu u predaji (Jambrek 2004: 77). Sukladno tome Sveto pismo sasvim je očekivano našlo svoje mjesto na stranicama Vlačićeva *Kataloga*, i to u ulozi „najjačega i najvjerodostojnijega svjedoka istine" (Vlačić Ilirik 1998: 15).

---

7 „Dok je papa vladao s te svoje tiranske kule, nije se ustručavao zloupotrebljavati svoju vlast, prolijevati more kršćanske krvi, satirati božji narod građanskim ratovima, podbadati braću i sinove protiv roditelja, rješavati podanike od zakletve vjernosti, svojim kletim interdiktima lišavati crkve službe riječi božje i sakramenata i naposljetku miješati nebo sa zemljom te bijesno kršiti i oskrvnjivati ljudska i božanska prava" (Vlačić Ilirik 1998: 89–90).

Ne ulazeći ipak u prevelike detalje, Vlačić ukazuje na neke dijelove Svetoga pisma koji su usmjereni protiv pape kako bi pokazao da se djelovanje pape protivi nauku Pisma, u kojem, između ostaloga, nalazi potvrdu naziva Antikrst za papinstvo.

Ne izostaje ni kritika ostalih crkvenih velikodostojnika, pa su se tako na meti Vlačićeva pera našli i biskupi kojima zamjera nemarnost, laskanje vlastima, ulagivanje sucima, gledanje kroz prste bogatašima, obeščašćivanje vjere, težnju za častima, nadmetanje u slavi, raskoši i strasti te pohlepu za moći (Vlačić Ilirik 1998: 88), a takvim su „zlodjelima", ističe, okaljali ne samo svoj život nego i Kristovu Crkvu. Redovnike naziva „ispraznom ruljom besposličara, beskorisnika i trutova odanih razbludama" (Vlačić Ilirik 1998: 87) te s nostalgijom zaziva vrijeme cara Otona I. zbog njegove reforme redovničkoga života koja bi se, smatra Vlačić, u njegovo vrijeme smatrala zločinom jer, kako piše u *Katalogu*, „bolje da bude redovnika, makar u samostanu živjeli najsramotnije, negoli skromnih i razboritih ljudi, što provode život u braku" (Vlačić Ilirik 1998: 87). Naglašava kako je lošem stanju Rimokatoličke crkve pridonijelo i osnivanje brojnih redova te ističe da su „Franjo, Dominik i drugi sa svojim beskorisnim družbama preplavili svijet" (Vlačić Ilirik 1998: 219, usp. Olson 2010: 308–309). Kritika vjerskih redova nije bila ništa novo niti inicirano od strane Vlačića, već je od početka bila sastavnim dijelom reformacije te nam može poslužiti kao potvrda Vlačićeve dosljednosti i vjernosti Lutherovu nauku (Schumann 2017: 139). I sami su se vjernici našli na meti Vlačićeve kritike zato što varaju jedni druge, iako je zanimljivo da za to Vlačić ne krivi njih, već biskupe „koji su nijema pseta, što ne laju, i tajni uhode", a po čijem nagovoru to čine. Vlačićevu osudu nisu izbjegli ni imućnici, također zbog varanja, i to siromaha koje „zaluđuju, obmanjuju, uništavaju kamatama, optužuju, gone na ugovor, grabe i otimaju od njih" (Vlačić Ilirik 1998: 88). O životu i poštenju klera[8] Vlačić zasebno piše i u istoimenome poglavlju *Kataloga* te u njemu raspravlja o životu i dužnostima pripadnika klera, a prikazuje ih onakvima kakvi jesu, ali i kakvima bi trebali biti. Još jednom im spotčitava njihovu neskromnost[9] te da se zaređuju „nedorasli po dobi" i „bez temelja u naukama", a nadasve „nevrijedni pohvale u životu", dok se na mjestima svjetovnih svećenika, ističe Vlačić, nalaze „oni, koji nisu učili ni gramatička pravila, ni teološke članke vjere, niti možda ikad čuli ili čitali o njihovu dokazivanju", oni koji „ne poznaju ni slučajeve kanonskoga prava, koji se odnose na biskupa ili papu, niti su kadri objasniti priprostom narodu i

8 Kako doznajemo, ovo je poglavlje već ranije objavljeno Vlačićevim nastojanjem i to 1555. u Baselu.

9 „Ali jao, budući da je već takvo stanje pripranika klera, malo sam ih vidio, pronašao i iz samog iskustva upoznao, koji su tako započeli s vrlinom skromnosti, još manje onih, koji su nastavili bez vrlo teških pogrešaka, a najmanje onih, koji su stigli do sretna svršetka" (Vlačić Ilirik 1998: 216).

najkraće evanđelje“ (Vlačić Ilirik 1998: 217). Uočava i kako među svećenicima ima mnogo bludnika[10] koji se bez obzira na grijehe ne otklanjaju iz službe (Vlačić Ilirik 1998: 218). Zanimljivo je da to isto svećenstvo, kao i samo papinstvo, osuđuje svećenički brak, kojega se Vlačić dotaknuo na više mjesta u *Katalogu*, a istodobno se odaje bludu te ne ustručava od grabeža i pljački s ciljem stjecanja bogatstva, što je samo još jedan u nizu primjera njihova licemjerja i dvoličnosti, smatra Vlačić. Iako kod svećenstva najviše kritizira pohotu, ističe kako ono „ima mnoštvo i drugih krupnih grijeha“ (Vlačić Ilirik 1998: 69).

Još jedan u nizu primjera papinskoga licemjerja predstavljaju hodočašća, koja su, ističe Vlačić, iako štete tijelu i duši, unosna pa ih pape potiču (Vlačić Ilirik 1998: 32). Iz istih ih se razloga, podsjeća, nastojalo ukinuti u samim počecima, no bezuspješno. Problem hodočašća, moralni i teološki jer ona impliciraju kako se Bog može posvuda štovati i služe prodaji oprosta, konkretizira na primjeru britanskih hodočasnika i osobito hodočasnica te zaključuje, s obzirom na to da se većina s takvih putovanja ne vraća neporočna, kako su ona na sramotu ne samo njih već i cijele Crkve (Vlačić Ilirik 1998: 32–33, usp. Schumann 2017: 137). Raspravljajući o moralu Katoličke crkve, sasvim je očekivano da se Vlačić dotaknuo i prakse simonija, kupnje i prodaje crkvenih službi, koja je bila osobito raširena od 10. do 16. stoljeća. Sama praksa prodaje i kupnje crkvenih beneficija bila je raširena i u Vlačićevo doba, a svjedočanstvo o razdoblju pape Sergija,[11] u čije je vrijeme hereza simonija toliko bujala da su se biskupske časti javno prodavale, Vlačić koristi i kao svojevrsno upozorenje suvremenicima. Naime u 9. stoljeću, kada je Sergije djelovao, nije se našao nitko tko bi to zlo otklonio pa je „božja moć poslala bič poganski“ u liku Saracena. Možemo pretpostaviti da je ovdje Vlačić htio podvući paralelu s Osmanlijama čija je nazočnost u prvoj polovici *Cinquecenta* predstavljala ozbiljnu opasnost za Europu. Dotiče se i političkih tereta koje su nametali pape i prelati, no ovaj put tvrdnju ne potkrepljuje svjedočanstvima „svjedoka istine“ jer ih nema, što objašnjava time da su ih svećenici „uništavali osobito revno“, i to čak „revnije nego spise, koji optužuju papu, jer su to bile još očitije nepravde, kojima je cilj bio više da se očuva bogatstvo svećenika nego sama vjera“ (Vlačić Ilirik 1998: 114).

---

[10] „Jao meni, Gospode, što da kažem o tome, da te danas svećenici jedu na oltaru kao meso stoke i peradi, i što je još gore, da noću vrše sa ženama najsramotniji čin, a ujutro te lome i gutaju“ (Vlačić Ilirik 1998: 217).

[11] Za svoga je pontifikata Sergije posvetio 25 biskupa, osam svećenika i tri đakona, a brojnim je darovima i prijevarama postigao primat u Rimu i druge časti, poput one albanskoga biskupa (Vlačić Ilirik 1998: 59–60).

Većina je svjedočanstava u *Katalogu* pisana prozom, no povremeno Vlačićevi „svjedoci istine" progovaraju i u stihovima, a ovdje su osobito zanimljivi oni koji se dotiču moralnoga stanja Rimokatoličke crkve. Možemo tako naići na stihove koji govore o prevrtljivosti i pokvarenosti crkvenih staleža, poput sljedećih:

„Lice tko poznaje morsko, tko pijesak izbrojiti može
Ženi, što kune se, tko u zamku ne može past,
Zvijezda miljenih staze i mnoštvo tko njihovo znade,
Mjeseca kome je rog svaki baš potpuno znan,
Ipak taj upamtit ne će imena, lica i ćudi,
Što ih izmijeni kler kroz kratki vremenski tok" (Vlačić Ilirik 1998: 71),

ili one koji prikazuju koliko su papa i klerici ogrezli u simoniji te u potpunosti propali zbog pohote i raskošnoga života, poput stihova iz prve polovine 13. st.:

„Gledajte kakvu sramotu i ruglo
Kršćanski popovi stvaraju Bogu" (Vlačić Ilirik 1998: 162).

Vlačić ponekad moral klera i papa prikazuje na satirično-humoristočan način, pa su na stranicama *Kataloga* pape, svećenici i svetovnjaci, u basni u stihovima iz prve polovine 14. stoljeća, personificirani redom u likovima vuka, lisice i magarca. Spomenuti se trojac međusobno ispovijedio; prvo vuk lisici, potom lisica vuku, oboje iskazavši blagost jedno prema drugome i odriješivši se međusobno grijeha, da bi potom na red došao magarac, čiji su grijesi bili mnogo lakši, no kod kojega je izašla na površinu sva strogost discipline pa tako magarac, za razliku od prethodne dvojice, nije smatran vrijednim oprosta, a njegovi su ga duhovnici požderali, kao što to, metaforički rečeno, i dostojanstvenici Rima čine sa svjetovnjacima (Vlačić Ilirik 1998: 256). Naime Vlačić tim „svjedokom istine" želi pokazati kako klerici i prelati lako gledaju jedni drugima kroz prste kada se radi o njihovim vlastitim grijesima, dok svjetovanjake opterećuju pokorom i napodnošljivim teretima, čime je i ova basna u funkciji prikaza najgorih spletki i prijevara Rima i njegovih pristalica (Vlačić Ilirik 1998: 256). Svjedočanstva o svećeničkome moralu Vlačić pronalazi i u slikama, a na stranice *Kataloga* donosi ih opisno. I ovdje su mu kao izvor poslužile prvenstveno basne, u kojima je naišao na prikaze vukova u ogrtačima s kukuljicom kako drže propovijed, vuka obrijanoga tjemena i odjevenoga u fratarski habit koji propovijeda ovcama, a uz čiju je sliku naišao i na sljedeće tumačenje: „Vuk u plaštu s kukuljicom, to je licemjerac", što Vlačić povezuje s rečenicom iz evanđelja koja kaže da je potrebno čuvati se lažnih proroka (Vlačić Ilirik 1998: 165).

Uz iznošenje argumenata koji idu u prilog luteranskome nauku te pritom ocrtavajući narušeno moralno stanje Rimokatoličke crkve i njezinih poglavara, Vla-

čić upozorava kako takvo stanje neće potrajati još dugo. Smatra da su mnogi već uočili greške papinstva, redovništva i klera te da ih osuđuju iako s osudama još iz straha ne istupaju javno pa su one uglavnom ograničene na uže krugove prijatelja i obitelji (Vlačić Ilirik 1998: 267). Moral svećenstva i papinstva Vlačić uspoređuje s oštećenim stupovima Crkve, kojoj zbog toga prijeti opasnost od urušavanja. Zanimljivo je da je Vlačić spomenutu usporedbu preuzeo iz jednoga proročanstva. Iako se protivio štovanju svetaca, njihovih slika, prenošenju predaje i sl., u ovome se konkretnome primjeru Vlačić poziva upravo na jedno proročanstvo kao vjerodostojnoga „svjedoka istine", a koje također proriče podizanje novih pastira „koji će pobožnim ljudima izlagati zdravu Kristovu nauku", „ponovno podići i obnoviti božju crkvu, koja se već gotovo srušila, počistiti kršćansku religiju okaljanu brojnim zabludama i propovijedati protiv Antikrsta" (Vlačić Ilirik 1998: 273), čime i više nego očito još jednom aludira na reformatore. Potvrda je to Vlačićeva selektivnog korištenja povijesnih svjedočanstava, a donekle čak i manipulacije u svrhu dokazivanja luteranskoga nauka (usp. Schumann 2017: 101). Nadalje, proročanstvo na kraju upozorava kako će se i oni naći na kušnji papinstva te trpjeti teške progone, koji su i bili sudbina brojnih reformatora, uključujući i samoga Vlačića (usp. Vlačić Ilirik 1998: 273). Naime Vlačić je posljednje godine života proveo neshvaćen i u progonstvu, što je dodatno učvrstilo njegovo uvjerenje kako je prava istina sadržana u radikalnom protestantizmu, u skladu s kojim je zagovarao izvorne ideje reformacije.

4. ZAKLJUČNA RAZMATRANJA

Iako je primarna zadaća Vlačićeva *Kataloga* bila pokazati kako vjera koju propovijedaju reformatori nije ništa novo, već nešto što je oduvijek postojalo, a o čemu nam svjedoče brojni „svjedoci istine", ukupno njih preko 400, paralelno s time ono je i svjedočanstvo o narušenome moralnom stanju Rimokatoličke crkve. Život i djela papa, redovnika, biskupa, svećenika, pa i samih vjernika služe sve samo ne na čast Crkve, zbog čega zapravo ni ne čudi što su njezini stupovi, metaforički rečeno, poljuljani. Kao glavne moralne karakteristike Rimokatoličke crkve možemo izdvojiti častohleplje, lakomost, dvoličnost, težnju za moći i bogatstvom, a nadasve neznanje i uopće nepoznavanje Svetoga pisma, što u konačnoci vodi krivovjerju i bezboštvu. Vlačić smatra kako takvim posrnulim moralnim stanjem crkveni velikodostojnici ne škode samo samima sebi već i čitavoj Crkvi, no nada za nju ipak postoji u liku novih učenih ljudi, čiji dolazak na scenu Vlačić proročki, kroz pero svojih „svjedoka istine", najavljuje na stranicama svojega *Kataloga*, a

pod kojima očito aludira na reformatore, pa i samoga sebe. Promatrano u tome kontekstu, Vlačićevo pisanje *Kataloga svjedoka istine* možemo smatrati i jednim od njegovih doprinosa ponovnoj izgradnji Rimokatoličke crkve.

On the Moral State of the Roman Catholic Church from the Perspective of Matija Vlačić Ilirik and His *Catalogue of the Witnesses of Truth*

Abstract:

Although the primary intention of Vlačić's *Catalogue of the Witnesses of Truth* was to show that religion preached by reformers was not something new, it was also a testimony of undermined morality in the Roman Catholic Church, demonstrated by numerous "witnesses of truth". The lives and deeds of popes, monks, bishops, priests, and even believers themselves were not in the service of the Church's reputation, and therefore it was not surprising that its pillars were, metaphorically speaking, rocky. As the main moral attributes of the Roman Catholic Church, Vlačić emphasised greed, avidity, duplicity, power and wealth aspiration and, above all, ignorance, in particular the ignorance of the Scripture, which ultimately, according to Vlačić, led to heresy and atheism. The Istrian reformer thought that with morality which stumbled in such a manner ecclesiastical servants were harming not just themselves but the entire Roman Catholic Church. However, he still thought that there was hope for Roman Catholicism, namely because of the appearance of the new scholastic men, whose apparition on the historical scene was predictively announced through the records of his "witnesses" and presented in his *Catalogue*. By mentioning them, Vlačić apparently alluded to the reformers, and thereby himself as well. Thus, his Vlačić's *Catalogue of the Witnesses of Truth* can be also considered as one of his contributions to the reinstatement of the Roman Catholic Church.

Keywords: Matija Vlačić Ilirik, Reformation, *Katalog svjedoka istine,* morality, Roman Catholic Church

Die Moral der römisch-katholischen Kirche aus der Perspektive von Matthias Flacius und seines *Catalogus testium veritatis*

Zusammenfassung:

In diesem Beitrag erörtert die Autorin die Moral der römisch-katolischen Kirche, wie sie Matija Vlačić Ilirik in seinem Werk *Katalog svjedoka istine* beschrieben hat. Die Hauptquelle hierfür ist das bereits erwähnte Werk von Vlačić, dessen kroatische Ausgabe 100 von insgesamt mehr als 400 Zeugnissen der Wahrheit enthält. Die Autorin versucht in einigen Hauptpunkten durch Beschreibung, Analyse und Synthese sowie Klassifizierung einen Überblick der Moral der römisch-katholischen Kirche aus der Sicht des istrischen Reformators zu geben. Der Überblick beginnt mit dem Oberhaupt der römisch-katolischen Kirche, dem Papst oder dem Antichristen, wie ihn Vlačić sowie andere Refor-

matoren bildhaft darstellt. Dies gibt uns einen Hinweis darauf, in welche Richtung die Darstellung der gesamten katholischen Kirche gehen wird. Neben dem Papst gibt es auch eine Darstellung der Moral anderer kirchlichen Würdenträger und der Gläubigen selbst. Ihre grundlegenden Merkmale sind Eigennutz und Begierde, der Wunsch nach Macht und Reichtum und vor allem die Unkenntnis des Evangeliums, die zur Ketzerei und Unmoral führt. Als Gegensatz zu den kirchlichen Würdenträgern stellt Vlačić im Verlauf des gesamten *Katalogs* sog. Intellektuelle dar und meint unter diesem Begriff Luthers Nachfolger. Es kann also festgestellt werden, dass die Kritik der Moral der römisch-katholischen Kirche und ihrer Würdenträger und Nachfolger unter anderem dazu dient, die Richtigkeit von Luthers Lehre zu beweisen, wobei gerade Matija Vlačić Ilirik, der Autor des Werkes *Katalog svjedoka istine*, einer der wichtigsten Befürworter der Lehre von Martin Luther war.

Schlüsselwörter: Matija Vlačić Ilirik, Reformation, *Katalog svjedoka istine,* Moral, römisch-katholische Kirche

LITERATURA

Bratulić, Josip. 2004. Matija Vlačić Ilirik i njegov Katalog svjedoka istine. U: *Matija Vlačić Ilirik. Zbornik radova s međunarodnog znanstvenog skupa »Matija Vlačić Ilirik«. Labin, 20.–21. travnja 2001. godine*. Stanko Jambrek, ur. Labin: Grad Labin, 27–36.

Jambrek, Stanko. 2004. Vlačićeva borba za istinu. U: *Matija Vlačić Ilirik. Zbornik radova s međunarodnog znanstvenog skupa »Matija Vlačić Ilirik«. Labin, 20.–21. travnja 2001. godine*. Stanko Jambrek, ur. Labin: Grad Labin, 75–91.

Kordić, Ivan. 2004. Aurelije Augustin kao svjedok u Katalogu svjedoka istine Matije Vlačića Ilirika. U: *Matija Vlačić Ilirik. Zbornik radova s međunarodnog znanstvenog skupa »Matija Vlačić Ilirik«. Labin, 20.–21. travnja 2001. godine*. Stanko Jambrek, ur. Labin: Grad Labin, 37–73.

Kordić, Ivan. 2007. *Razum, vjera i neznanje: Matija Valić Ilirk i svijet reformacije*. Zagreb: Naklada Jurčić.

Milevoj, Marijan. 2012. *Matija Vlačić Ilirik: kratak uvod*. Labin: „Mathias Flacius".

Mirković, Mijo. 1980. *Matija Vlačić Ilirik*. Pula – Rijeka: Čakavski sabor.

Olson, Oliver K. 2010. *Matija Valičić Ilirk i opstanak Lutherove reforme*. Zagreb – Labin: Bogoslovni institut – Grad Labin.

Raise, Konrad. 2017. *500 godina reformacije diljem svijeta*. Zagreb: AGM.

Schumann, Marina. 2017. *Matija Vlačić Ilirik: historiograf s predumišljajem*. Zagreb: Teološki fakultet „Matija Vlačić Ilirik".

Vlačić Ilirik, Matija. 1998. *Katalog svjedoka istine*. Zagreb: Dom i svijet.

White, Ellen G. 2011. *Reformacija*. Zagreb: Znaci vremena.

Izvorni znanstveni rad

Maja ĆUTIĆ GORUP
Sveučilište u Rijeci, Filozofski fakultet

UDK 27:003.349.1
655(436)"15"

Svećenici glagoljaši – djelatnici i suradnici uraške tiskare: borci za narodni jezik ili protestanti?

Analizom korespondencije između djelatnika i suradnika uraške tiskare, koja je djelovala od 1561. do 1565. godine, autorica zaključuje kojim su djelatnostima svećenici glagoljaši sudjelovali u njezinu radu. Neki svećenici glagoljaši pristali su uz reformaciju i kao djelatnici radili u uraškoj tiskari, dok su drugi ostali u svom zavičaju gdje su kao protestanti ili katolički svećenici sudjelovali u korekturi, prijevodima, širenju i prodaji protestantskih knjiga. Prema relacijama pićanskih, porečkih i pulskih biskupa Svetoj Stolici u Pazinskoj knežiji nedostajalo je knjiga na narodnom jeziku, a svećenici nisu znali strane jezike. Katolički su svećenici zbog tiskanja knjiga na narodnom jeziku počeli pomagati u velikom uraškom projektu. Neki su postali i privrženi augsburškoj vjeroispovijesti te se u njihovu slučaju radilo o nikodemizmu. Rad osvjetljava velik doprinos svećenika glagoljaša tiskanju hrvatskih protestantskih knjiga kao i širenju reformacijskih ideja.

Ključne riječi: svećenici glagoljaši, uraška tiskara, reformacija, protestanti, rani novi vijek

1. »UNGNADOV BIBLIJSKI ZAVOD« U URACHU

Unutarnjoaustrijski barun Hans Ungnad Weissenwolf od Soneka 1555. je zbog pristajanja uz reformaciju napustio svoje dužnosti[1] u službi Ferdinanda I. i otišao u Witenberg, a zatim u Württemberg, gdje mu je württemberški vojvoda Kristof[2]

[1] Hans Ungnad von Weißenwolf (1493.– 1564.) bio je zemaljski kapetan Štajerske, kapetan i namjesnik Celjske grofovije, veliki župan varaždinski te vrhovni zapovjednik u Ugarskoj i na hrvatsko–slavonskoj vojnoj granici u službi Ferdinanda I. Ratovao je protiv Turaka 37 godina. Württemberški vojvoda Kristof imenovao ga je svojim dvorskim savjetnikom (usp. Bučar 1910: 54–60; Bučar 2002/1918: 12–13; Jembrih 2007: 97; Winkelbauer 2003: 45).

[2] Christoph von Württemberg (1515.–1568.) bio je jedan od vođa protestantskih staleža u Carstvu. Zalagao se za jedinstvo Luteranske crkve.

(1515.– 1568.) stavio na raspolaganje dvorac Amandenhof[3] u Urachu u kojem se nalazila i jedna od najstarijih tvornica papira od 1477. godine (Jembrih 2007: 97). H. Ungnad je ovdje smjestio slovensku, hrvatsku i ćiriličnu tiskaru, poznatu pod nazivom *Windische, chrabatische und cirulische Trukheray* (Slowenische, kroatische und kyrillische Druckerei), koju je utemeljio 1561. u dogovoru s Primožem Trubarom, Stjepanom Konzulom i württemberškim vojvodom Kristofom. Tiskaru je novčano od 1560. do svoje smrti najviše podupirao H. Ungnad. Novčanu potporu davali su također württemberški vojvoda Kristof i južnonjemački gradovi (Winkelbauer 2003: 45).

2. SVEĆENICI GLAGOLJAŠI – DJELATNICI URAŠKE TISKARE

Već smo ranije spomenuli da se protestantski pisac i prevoditelj Stjepan[4] Konzul[5] (Buzet, 1521. – kraj Željeznoga u Gradišću, oko 1579.) na Trubarov poziv priključio projektu izdavanja i prevođenja protestantskih knjiga u uraškoj tiskari. O Stjepanu Konzulu znamo da je bio glagoljaški svećenik u središnjoj Istri. Zbog pristajanja uz reformaciju morao je 1549. napustiti svoju župu u Starom Pazinu (*Istarska enciklopedija* 2005: 405). U vrijeme priključenja uraškom projektu Stjepan Konzul dobro je poznavao njemačke prilike i jezik, a odlikovale su ga i dobre organizatorske sposobnosti (Pelc 1991: 34). Osim njemačkog jezika Konzul je znao slovenski, latinski i talijanski. Prema Konzulovim uputama lijevana su u Nürnbergu slova glagoljice.[6] U uraškoj tiskari Konzul je bio tumač i korektor hrvatskog jezika, a također je bio odgovoran za sadržaj tiskanih hrvatskih knjiga (Jembrih 2006a: 62). H. Ungnad ga je slao na putovanja u njemačke, austrijske i hrvatsko-slovenske krajeve kako bi od gradova i plemića dobio novčanu potporu

---

3 Nekadašnji samostan sv. Amanda u kojem su prije boravili članovi reda Braće zajedničkog života (usp. Jembrih 2007: 97)

4 Također Stipan Istrijan i Stjepan Istranin. Sam je sebe nazivao Istraninom (usp. Kukuljević Sakcinski 1886: 99).

5 O životu Stjepana Konzula usp. opširnije: Bučar 1910: 73–93; Bučar 2002/1918: 16–21; Đurić 2000: 116–119; Podaci iz životopisa Stjepana Konzula, Steiermärkisches Landesarchiv Graz, *Theodor ELZE – Nachlass,* Fach 72, K 2 – H 6, Seiten a-b; Jembrih 2002: 59–71; Jembrih 2003: 31–48; Jembrih 2006a: 35–67; Jembrih 2006b: 129–138; Jembrih 2007; Kukuljević Sakcinski 1886: 98–125; Pelc 1991: 34; Vodnik 1913: 196–199; *Istarska enciklopedija* 2005: 405–406.

6 Usp. Podaci iz životopisa Stjepana Konzula, Steiermärkisches Landesarchiv Graz, *Theodor ELZE – Nachlass,* Fach 72, K 2 – H 6, Seite a.

za tiskaru. Putovao je i u Istru, gdje je svećenicima i poznavateljima Svetog pisma davao na pregled rukopise knjiga predviđenih za tiskanje. Stjepanu Konzulu svakako pripada primat službenoga prevoditelja *Novoga zavjeta* na hrvatski jezik u 16. stoljeću u Urachu. Konzul je u studenome 1562. zajedno s Jurjem Cvečićem posjetio mnoge istomišljenike u Sloveniji i Istri, kojima je pokazao svoje prijevode. Dana 1. siječnja 1563. potpisao je u ime Hansa Ungnada ugovor o suradnji s Matijom Živčićem, Ivanom Fabijanićem i Franjom Hlajom (Kostrenčić 1874: 133–134). Stjepan Konzul Istranin bio je središnja ličnost velikog uraškog projekta u koji su bili uključeni suradnici iz Pazinske knežije. Zaslužan je za izdanje protestantskih hrvatskih knjiga, kao i suradnju 'uraškog' i 'pazinskog kruga.' Na svojim putovanjima upoznavao je nove suradnike, davao prijevode na kontrolu, tražio novčanu potporu za tiskaru pa ga je put vodio i u njegovu rodnu Istru.[7] Stjepan Konzul Istranin surađivao je s korektorima izdanja hrvatskih protestantskih knjiga iz Knežije, koje su se potajno dijelile[8] u našim hrvatskim krajevima u vrijeme najveće osmanske opasnosti.

Antun Dalmatin (?, početkom XVI. stoljeća – Ljubljana, 1579.)[9] bio je protestantski pisac i prevoditelj čija je suradnja sa Stjepanom Konzulom u uraškoj tiskari urodila tiskanjem mnogih knjiga hrvatske protestantske književnosti koje su pridonijele ne samo širenju protestantske vjere nego i izobrazbi hrvatskih čitatelja. Prema mišljenju uraških prevoditelja i pisaca čitatelji su morali naučiti čitati određeno pismo kako bi knjige bile dostupne što većem broju ljudi. Pretpostavlja se da je Antun Dalmatin porijeklom iz Senja. U Istri je bio svećenik – vjerojatno glagoljaš – dok zbog pristajanja uz reformaciju nije bio prognan, nakon čega ga je put odveo u Ljubljanu.[10] Tada je započela njegova suradnja s Primožem Trubarom i Stjepanom Konzulom na prevođenju protestantskih knjiga i *Novoga zavjeta* na hrvatski jezik.[11] Također je i pregledavao te ispravljao Konzulove prijevode (Kostrenčić 1874: 6). U uraškoj tiskari Antun Dalmatin prevodio je tekstove s njemač-

---

7 Podaci iz životopisa Stjepana Konzula, Steiermärkisches Landesarchiv Graz, *Theodor ELZE – Nachlass,* Fach 72, K 2 – H 6, Seite b.

8 Knjige su bile preskupe, pa su ih djelatnici i suradnici uraške tiskare također i poklanjali.

9 Na latinskom Antonius ab Alexandro Dalmata i Antonius Dalmata Exul. Usp. *Istarska enciklopedija* 2005: natuknica Ane Diklić, 21. Kod Franje Bučara: Antun Dalmatin Aleksandrović. O životu Antuna Dalmatina usp. opširnije: Bučar 1910: 94-96; *Istarska enciklopedija* 2005, natuknica Ane Diklić; Đurić, 2000: 119-120; Podaci iz životopisa Antuna Dalmatina, Steiermärkisches Landesarchiv Graz, *Theodor ELZE – Nachlass, Fach 72, K 2 – H 6*, Seiten a-b; Vodnik 1913: 196-199.

10 *Istarska enciklopedija* 2005, natuknica Ane DIKLIĆ, 21.

11 *Istarska enciklopedija* 2005, natuknica Ane DIKLIĆ, 21.

kog, talijanskog, slovenskog i latinskog jezika. Bio je navodno najbolji prevoditelj 'uraškog kruga'.[12] Također je bio dobar poznavatelj ćirilice, pa su po njegovim uputama u Tübingenu rezana ćirilična slova (Vodnik 1913: 197). Antun Dalmatin je bio najbliži Konzulov suradnik. Dok je Konzul bio na putu, on je predano obavljao posao u tiskari. Zadužio je hrvatsku protestantsku književnost velikim brojem knjiga koje je tiskao zajedno s Konzulom. Nakon Dalmatinova odlaska u Urach neposrednu suradnju s 'pazinskim krugom' u vrijeme rada uraške tiskare održavao je Stjepan Konzul jer Dalmatin zbog lošeg zdravstvenog stanja i visokih godina više nije mogao putovati.

Juraj Cvečić[13] (Pazin, oko 1520. – kraj Ljubljane, 1585.)[14] bio je prevoditelj i redaktor hrvatskih protestantskih knjiga. Na prijedlog Matije Vlačića Ilirika otišao je na studij teologije u Wittenberg, nakon čega je službovao kao svećenik glagoljaš (Jembrih 2007: 111) u Istri. Kao pristaša protestantizma tražio je prema uputama Giovannija Lamelle suradnike za urašku tiskaru.[15] Biskup ga je otpustio iz službe 1561., nakon što se oženio. Dvaput je boravio u Urachu kao djelatnik uraške tiskare (1561. i 1562.). Radilo se o tome da je Primož Trubar bio protiv njegova rada u tiskari, pa je Cvečić napustio Urach.[16] Cvečić je znao slovenski, njemački, latinski i talijanski, a služio se nešto slabije grčkim i hebrejskim.[17] Znao je i slagati na tiskarskom stroju (Bučar 2002/1918: 21). Cvečić je prenosio Ungnadova pisma kranjskim staležima i Trubaru te pronalazio nove prevoditelje i korektore izdanja, kao i osobe koje će dijeliti protestantske knjige. Juraj Cvečić je preveo određene dijelove Biblije na hrvatski jezik,[18] a koji su objavljeni u *Drugom delu Novog testamenta* (1563.).[19]

---

12 *Istarska enciklopedija* 2005, natuknica Ane DIKLIĆ, 21.

13 U izvorima na njemačkom jeziku: Georg Cuetschisch, Cuetschitsch, Shwetschitsch, Suethits, Suetschitsch, Suetschitz, Suettzits, Swetschitsch, Zvečić, Zwečić, Zwetschits, Zwetschitsch, Zwetzitsch. Usp. Kostrenčić 1874: *Istarska enciklopedija*, 2005: 151.

14 O životu Jurja Cvečića usp. opširnije: Bučar 1910: 108–117; Bučar 2002/1918: 21–24; Vodnik 1913: 200; *Hrvatski biografski leksikon* 1989, sv. 2, 760–761; *Istarska enciklopedija* 2005: 151.

15 *Hrvatski biografski leksikon* 1989, sv. 2, 760.

16 *Hrvatski biografski leksikon* 1989, sv. 2, 760.

17 Bučar 1910: 115; *Hrvatski biografski leksikon* 1989, sv. 2, 760.

18 Radi se o *Katoličkim poslanicama*, *Poslanicama apostola Pavla* – od kojih je Pavlovu poslanicu *Rimljanima*, *Galaćanima* te obje poslanice *Korinćanima* preveo s Konzulom – i *Otkrivenju.* Usp. Bučar 2002/1918: 22–23; Jembrih 2007: 180; *Hrvatski biografski leksikon* 1989, sv. 2, 761.

19 Bučar 2002/1918: 24. Treba reći da nije tiskan cijeli Cvečićev prijevod jer je dio toga preveo i Juraj Juričić. Usp. Bučar 1910: 115.

Surađivao je s 'pazinskim krugom' oko korekture prijevoda, nastojao pronaći sigurniji način za transport knjiga te doći do prevedene Biblije na hrvatski jezik kako bi se novčano i vremenski olakšao rad prevoditelja uraške tiskare.

Juraj Juričić[20] (Vinodol, prva polovica 16. st. – Ljubljana, 1578.)[21] bio je protestantski propovjednik, prevoditelj i korektor. Službovao je kao svećenik glagoljaš (Jembrih 2007: 111) u Vinodolu. Godine 1547. u Kamniku propovijeda novu vjeru, a 1561. i 1562. zamjenjivao je Trubara u ljubljanskoj evangeličkoj crkvi sv. Elizabete.[22] U uraškoj tiskari proveo je godinu dana (1562.–1563.).[23] Poznavao je dobro hrvatski, njemački i slovenski (Vodnik 1913: 200), a prevodio je na slovenski i hrvatski (Miculian 2006: 246). U Ljubljani je s Trubarom, Francescom Barbom i Annibaleom de Comitibusom potpisao ugovor o suradnji na prevođenju slovenskih knjiga.[24] Bio je također izdavač i korektor slovenskih i hrvatskih izdanja (Jembrih 2007: 267). Nakon toga vratio se u Kamnik kao propovjednik. Nastavio je prevoditi knjige i surađivati s djelatnicima tiskare u Urachu. Juraj Juričić je preveo prvih 30 poglavlja *Petoknjižja*, za čiju je jezičnu redakturu bio odgovoran Cvečić.[25] Juraj Juričić odigrao je važnu ulogu u prevođenju knjiga na hrvatski jezik koje su se dalje dijelile po hrvatskim zemljama i južnije.

3. SVEĆENICI GLAGOLJAŠI – SURADNICI URAŠKE TISKARE IZ PAZINSKE KNEŽIJE I PREDSTAVNICI 'PAZINSKOG KRUGA'

Za prevođenje Biblije i drugih kršćanskih knjiga na hrvatski jezik trebalo je naći suradnike. Nakon analize i interpretacije korespondencije između djelatnika i suradnika uraške tiskare došli smo sintezom dobivenih spoznaja do zaključka kakvim su se djelatnostima bavili određeni svećenici glagoljaši pri promicanju pro-

---

[20] U izvorima na njemačkom jeziku: Georg, Jeorg, Jörg, Jurischitsch, Jurischitstz, Jurišić, Jurisitsch, Juritschitsch te pogrdan nadimak Juri Kobila. Usp. Kostrenčić 1874: *Hrvatski biografski leksikon* 2005, sv. 6, 603. Franjo Bučar objašnjava da je Juričić nadimak Kobila dobio zato jer je oženio kuharicu slovenskog propovjednika Tulšaka, a njih su katolici nazivali kobilama. Usp. Bučar 1910: 118.

[21] O životu Jurja Juričića usp. opširnije: Bučar 1910: 117–123; Vodnik 1913: 200; *Hrvatski biografski leksikon* 2005, sv. 6, 603.

[22] *Hrvatski biografski leksikon* 2005, sv. 6, 603.

[23] *Hrvatski biografski leksikon* 2005, sv. 6, 603.

[24] Usp. Bučar 1910: 119; Rajhman 1986: 130.

[25] *Hrvatski biografski leksikon* 2005, sv. 6, 603.

testantskih ideja u Pazinskoj knežiji i s kime su bili povezani. Možemo sa sigurnošću reći da se radi o vrlo hrabrim ljudima koji su željeli ostati u svom zavičaju, a prevođenjem, korekturom i širenjem hrvatskih protestantskih knjiga cijelo su vrijeme bili izloženi opasnosti zbog protureformacijskih mjera austrijskih vlasti. Korespondencija na novovjekovnom njemačkom jeziku sadržana je u dvije knjige: u knjizi Ivana Kostrenčića *Urkundliche Beiträge zur Geschichte der protestantischen Literatur der Südslaven in den Jahren 1559–1565* i Jože Rajhmana *Pisma Primoža Trubarja.*

Matija Živčić[26] (? – Ravno, Kranjska, 1585.)[27] bio je katolički svećenik glagoljaš, protestantski propovjednik i prevoditelj.[28] Dok je bio katolički svećenik, službovao je kao kapelan i vikar u Pazinu kod kanonika i prepozita Levca Križanića (Bučar 1910: 205). Znao je hrvatski, slovenski i njemački jezik. S Ivanom Fabijanićem od 1561. do 1563. prevodio je na hrvatski Spangenbergovu *Postillu.*[29] Godine 1562. Matija Živčić se oženio i pristupio reformaciji (Bučar 1910: 205). Kada je Križanić Stjepanu Konzulu otkazao gostoprimstvo[30], poslao je zadnji dan mjeseca prosinca svom vikaru Živčiću pismo u kojem mu poručuje da iz njegove kuće u Pazinu protjera tog heretika (Kostrenčić 1874: 150). Živčić je međutim Konzula ljubazno primio i smjestio ga u prepozitovu sobu (Kostrenčić 1874: 150). Živčić je sudjelovao u pregledu Konzulovih i Cvečićevih prijevoda nakon čega je sklopljen već spomenuti ugovor 1. siječnja 1563. sa Stjepanom Konzulom u opatiji u Pazinu, a potpisali su ga Stjepan Konzul, Matija Živčić, Ivan Fabijanić i Franjo Hlaj (Kostrenčić 1874: 133–134). Prema ugovoru o suradnji s uraškom tiskarom Matija Živčić, Ivan Fabijanić i Franjo Hlaj trebali su detaljno pregledati i ispraviti drugi dio *Novog zavjeta* i to *Poslanice apostola Pavla* i Ivanovo *Otkrivenje* (Kostrenčić 1874: 134). Iz pisma koje su Živčić i Fabijanić 1. siječnja 1563. poslali Ungnadu saznajemo da su oni također vodili brigu i o dijeljenju knjiga (Kostrenčić 1874: 135–136). Godine 1569. pulski biskup Matteo Barbabianca oduzeo je Živčiću sva svećenička prava

---

[26] U izvorima na njemačkom jeziku: Mathes, Mathias, Schiuschich, Schiuschitch, Schiwschitz, Schiwtzitsch, Siwtzitsch. Usp. Kostrenčić 1874; *Istarska enciklopedija* 2005, natuknica Josipa Šiklića, 924.

[27] O Matiji Živčiću usp. opširnije: Bučar 1910: 205–208; Bučar 2002/1918: 25–26; Ćutić Gorup 2015: 160; Đurić 2000; 122–123; *Istarska enciklopedija* 2005, natuknica Josipa Šiklića, 924.

[28] *Istarska enciklopedija* 2005, natuknica Josipa Šiklića, 924.

[29] *Istarska enciklopedija* 2005, natuknica Josipa Šiklića, 924.

[30] Levac Križanić bio je svećenik i javni bilježnik. Postao je pazinskim prepoštom 50-ih godina 16. stoljeća. O Levcu Križaniću usp. opširnije *Istarska enciklopedija* 2005: 419.

i dužnosti.[31] Započeli su njegovi progoni, čiji je vrhunac bio 1579. kada je pulski biskup zatražio od nadvojvode Karla II. da uhiti luteranske propovjednike na austrijskom dijelu Pulske biskupije.[32] U vrijeme progona boravio je u Ravnom na Krasu, možda i u Kastvu, Rijeci (na kraće vrijeme) te u svojoj kući u Pazinu (kada u Pazinu ne bi boravio predstavnik vlasti). Pulski ga biskup nije uspio uhvatiti, pa je zatražio da se spali njegova slika („in effigie") (Bučar 2002/1918: 26; Klen 1988: 22). Zanimljivo je da Živčić usprkos progonima od strane austrijskih vlasti te pulskog i porečkog biskupa nije ostavio svoju rodnu Istru.

Ivan Fabijanić[33] bio je katolički svećenik glagoljaš u Pazinu (Jembrih 2007: 111) te prevoditelj i korektor uraških izdanja.[34] S 'uraškim krugom' surađivao je od osnutka tiskare, o čemu nam svjedoči pismo Matije Klombnera koje je 19. svibnja 1561. iz Ljubljane poslano Hansu Ungnadu (Kostrenčić 1874: 33–35). U njemu stoji da rad na prijevodima za tiskaru jako dobro napreduje, prilikom čega je Klombner spomenuo i Ivana Fabijanića koji se navodno dobro snašao te obavio puno posla (Kostrenčić 1874: 33). U rujnu 1562. pisao je Annibale de Comitibus Primožu Trubaru da bi zajedno s Francescom Barbom, Nicolòom Moysesom, Ivanom Fabijanićem i Josipom Nikolićem došao k njemu u Ljubljanu na razgovor oko prijevoda knjiga (Kostrenčić 1874: 103). Fabijanić je dakle odlazio poslovno u Ljubljanu i to Klombneru i Trubaru. Zajedno s Matijom Živčićem, Franjom Hlajom, Stjepanom Konzulom i Jurjem Cvečićem pregledavao je u Pazinu od 27. do 29. prosinca Pavlovu poslanicu *Rimljanima*, *Galaćanima* te obje poslanice *Korinćanima,* a 30. prosinca dogovorio se sa Stjepanom Konzulom da će s gore navedenom gospodom Cvečiću pomoći oko korekture prijevoda (Kostrenčić 1874: 150). Već smo rekli da je Ivan Fabijanić 1. siječnja 1563. potpisao ugovor o prevođenju i korekturi prijevoda za urašku tiskaru te istog dana zajedno sa Živčićem o tome obavijestio Ungnada. Iz tog pisma saznajemo da je Fabijanić vodio brigu i o širenju knjiga (Kostrenčić 1874: 135–136). S Matijom Živčićem je od 1561. do 1563. prevodio na hrvatski Spangenbergovu *Postillu.*[35] Sredinom 1563. Klombner je ja-

---

31 Bučar 1910: 206; *Istarska enciklopedija* 2005*,* natuknica Josipa Šiklića, 924.

32 Pulski biskup Matteo Barbabianca iz Kopra tražio je od nadvojvode Karla II. da uhiti luteranske propovjednike na području Pulske biskupije. Usp. Dimitz 1874: 77; Kobler 1995: 122.

33 U izvorima na njemačkom jeziku: Hans Fabianitsch, Johann Fabianić. Usp. Kostrenčić 1874. Kod Franje Bučara: Ivan Fabijanić (Fabijančić). Usp. Bučar 2002/1918: 26.

34 O suradnji Ivana Fabijanića na projektu izdavanja hrvatskih protestantskih knjiga usp.: Bučar 2002/1918: 26; Ćutić Gorup 2015: 160–161.

35 Kostrenčić 1874: 136; *Istarska enciklopedija* 2005, natuknica Josipa Šiklića, 924.

vio Ungnadu da će Cvečić još godinu dana prema Vlačićevim uputama ponovno prevoditi za tiskaru originalne protestantske knjige s Lutherovim predgovorima (Bučar 1910: 115–116). Pri tome su mu trebali pomoći Fabijanić – zbog teško razumljivih izraza – i Dalmatin (Bučar 1910: 116–117), ali za takav projekt nije više bilo sredstava. Ivan Fabijanić prevodio je, korigirao i dijelio protestantske knjige. Svojim predanim radom i suradnjom s drugim suradnicima 'pazinskog kruga' te djelatnicima uraške tiskare pridonio je širenju Lutherova učenja u Pazinskoj knežiji.

Franjo Hlaj[36] bio je katolički svećenik glagoljaš i župnik u Gračišću te korektor prijevoda za urašku tiskaru.[37] Godine 1562. pisao je kranjskim staležima da bi želio surađivati na glagoljskim i ćiriličnim izdanjima, ali ne bi mogao otići u Urach, već bi svoj posao odradio u Istri ili Kranjskoj.[38] Stjepan Konzul je na Božić 25. prosinca 1562. posjetio Hlaja u Gračišću kako bi s njim razgovarao o hrvatskom prijevodu i korekturi (Kostrenčić 1874: 149). Hlaj je zatim došao u Pazin i sudjelovao od 27. do 29. prosinca u korekturi Pavlovih poslanica *Rimljanima*, *Galaćanima* i *Korinćanima* (Kostrenčić 1874: 150). Nakon što je pristao na daljnju suradnju, potpisao je i on već spomenuti ugovor sa Stjepanom Konzulom. Franjo Hlaj bio je jedan od istarskih glagoljaša koji su željeli pomoći suradnicima uraške tiskare zbog širenja knjiga na narodnom jeziku koje su u Istri bile jako potrebne. Poput mnogih drugih suradnika nije želio ostaviti Istru i otići u, za ono doba, dalek svijet. Za Hlaja ne znamo točno što je radio i koliko je surađivao s uraškom tiskarom. Znamo da je bio povezan s pomagačima uraške tiskare u Pazinskoj knežiji te da su ga kranjski staleži željeli nagovoriti da ode u Urach, na temelju čega možemo zaključiti da je bio dobar poznavatelj jezika i sklon novim idejama.

---

[36] U izvorima na njemačkom jeziku: Franz, Frantz, Franciscus, Hley, Chley, Chlay. Usp. Kostrenčić 1874. Kod Franje Bučara: Franjo Klaj (Chley). Usp. Bučar 2002/1918: 27. Kod Alojza Jembriha: Frane Hlej (Klej). Usp. Jembrih 2007: 111.

[37] O suradnji Franje Hlaja na projektu izdavanja hrvatskih protestantskih knjiga usp.: Bučar 2002/1918: 27; Ćutić Gorup 2015: 161.

[38] Kostrenčić 1874: 87. Treba reći da je bilo jako teško pronaći ljude koji bi otišli u urašku tiskaru. Najprije se trebalo odlučiti za tako dalek put i dulji boravak u Urachu. U austrijskim i njemačkim zemljama vladala je epidemija kuge. Pri povratku kući naišli bi na progone, zapušteno i opustošeno imanje, neimaštinu u obitelji i dr. Još treba dodati da je Ungnad za tiskaru tražio ljude koji uz hrvatski govore i druge jezike potrebne za prevođenje knjiga. Usp. Bučar 1910: 107–108.

Giovanni Lamella[39] bio je katolički svećenik glagoljaš iz Pazina koji je službovao kao župnik u Toplicama kod Rožeka u Donjoj Kranjskoj.[40] Već od 1560. surađivao je zbog pregledavanja hrvatskih protestantskih knjiga s Matijom Klombnerom, Primožem Trubarom i Stjepanom Konzulom. Njegovo ime nalazilo se na popisu koji je Matija Klombner 24. veljače 1560. poslao Primožu Trubaru, a radilo se o svećenicima koji su obrazovani i načitani te dobro vladaju slovenskim jezikom, pa su zbog toga zamoljeni za suradnju (Kostrenčić 1874: 8–9). To su zapravo katolički svećenici, ali su privrženi istini i augsburškoj vjeroispovijesti te se u njihovu slučaju radi o nikodemizmu (Kostrenčić 1874: 8), pritajenom pripadanju uz javno ograđivanje. Giovanni Lamella odigrao je važnu ulogu tražeći suradnike za hrvatsku tiskaru. U ime kranjskih staleža otputovao je u ljeto 1562. u Pazinsku knežiju kako bi razgovarao s određenim svećenicima i drugim zainteresiranim ljudima za rad na izdanjima hrvatskih protestantskih knjiga (Kostrenčić 1874: 80). Odlazak u Urach predlagao je Matiji Živčiću (Kostrenčić 1874: 86) i Franji Hlaju (Kostrenčić 1874: 87), koji su se odlučili na suradnju, ali nisu željeli ostaviti Pazinsku knežiju. Giovanni Lamella je pomagao pri pregledavanju prijevoda te također tražio obrazovane svećenike u Pazinskoj knežiji koji bi mogli dati valjano mišljenje glede jezika i pravopisa. Možemo reći da je Lamella bio važan čovjek za donošenje mišljenja o kakvoći prijevoda u jezičnom i pravopisnom smislu.

4. ZAKLJUČAK

Možemo zaključiti da se protestantska djelatnost 'uraškog' i 'pazinskog kruga' odvijala u visokim intelektualnim sferama u XVI. stoljeću, kada je stanovništvo Pazinske knežije uglavnom bilo nepismeno, kada su Osmanlije predstavljale svakodnevnu prijetnju, a istarske župe bile opustošene i siromašne zbog ratova i bolesti, tako da nisu mogle školovati svoje svećenike u stranim zemljama. Upravo u tako teško vrijeme počele su u Pazinsku knežiju stizati liturgijske knjige na narodnom jeziku, a određeni svećenici ponudili su svoju pomoć i nepokolebljivo sudjelovali u velikom uraškom projektu. Oni koji su odlučili javno priznati pripadnost novom učenju te ustrajati u svom uvjerenju morali su napustiti područje habsburške Istre, a ako to nisu učinili poput Matije Živčića, bili su izloženi stalnim

[39] U izvorima na njemačkom jeziku: Hans, Hannss, Hanns, Johannes, Lamella. Usp. Kostrenčić 1874.

[40] Kostrenčić 1874: 238; Bučar 1910: 208; Bučar 2002/1918: 27. O suradnji Giovannija Lamelle na projektu izdavanja hrvatskih protestantskih knjiga usp.: Bučar 1910: 208–210; Bučar 2002/1918: 27; Ćutić Gorup 2015: 161.

progonima. Ime Giovannija Lamelle nalazilo se na popisu katoličkih svećenika koji su privrženi istini i augsburškoj vjeroispovijesti te se u njihovu slučaju radi o nikodemizmu (pritajenom pripadanju uz javno ograđivanje). Svećenici glagoljaši i plemići u Pazinskoj knežiji koji su pomagali u ovom uraškom projektu većinom nisu prešli na novu vjeru zbog opasnosti od protureformacije habsburških vlasti. U njemačkim zemljama naši svećenici glagoljaši mogli su prihvatiti novu vjeru jer su imali zaštitu i podršku njemačkih protestantskih staleža. U svakom slučaju djelatnici i suradnici uraške tiskare ostavili su iza sebe veliku književnu ostavštinu kojom se ujedno širila i protestantska misao.

Glagolitic Priests – Employees and Collaborators of the Urach Printing House: Fighters for the National Language or Protestants?

Abstract:

On the basis of the analysis of the correspondence between the employees and collaborators of the Urach printing house, which operated between 1561 and 1565, the author identifies the contribution of the Glagolitic priests to the work of this printing house. Some Glagolitic priests were supporters of the Reformation and they were employed by the Urach printing house, while others remained in their places of residence and worked on proofreading, translating, spreading and selling Protestant books as Protestant or Catholic priests. According to the relations of the bishops of Pićan, Poreč and Pula to the Holy See, there was a lack of books in the national language in the Principality of Pazin and the priests did not speak foreign languages. Catholic priests began helping with the big Urach project because it focused on publishing books in the national language. Some of them also embraced the Augsburg religion which was Nicodemism. This paper sheds light on the great contribution of the Glagolitic priests to the printing of Croatian Protestant books and spreading of the Protestant ideas.

Keywords: Glagolitic priests, Urach printing house, the Reformation, Protestants, early modern period

Glagoliten – Angestellte und Mitarbeiter der Uracher Druckerei: Kämpfer für Volkssprache oder Protestanten?

Zusammenfassung:

Aufgrund der Analyse der Korrespondenz zwischen den Angestellten und Mitarbeitern der Uracher Bibelanstalt, die von 1561 bis 1565 wirkte, wird festgestellt, mit welchen Aktivitäten Glagoliten an der Arbeit der protestantischen Druckerei teilnahmen. Manche Glagoliten unterstützten die Reformation und arbeiteten als Angestellte in der Uracher Druckerei, während andere Glagoliten in ihrer Heimat blieben, wo sie als Pro-

testanten oder katholische Priester an der Korrektur, Übersetzungen, der Verbreitung und dem Verkauf von protestantischen Büchern teilnahmen. Nach den dem Heiligen Stuhl gesandten Relationen der Bischöfe von Pićan, Poreč und Pula kann festgestellt werden, dass Priestern in der Grafschaft Mitterburg liturgische Bücher in kirchenslawischer Sprache fehlten, denn sie sprachen keine Fremdsprache. Katholische Priester nahmen wegen des Drucks von Büchern in der Volkssprache am grossen Uracher Projekt teil. Manche katholischen Priester wurden der Augsburgischen Konfession zugetan, so dass es sich bei ihnen vom Nikodemismus handelte. Diese Arbeit beleuchtet den grossen Beitrag von Glagoliten zum Druck von kroatischen protestantischen Büchern und zu der Verbreitung von reformatorischen Ideen.

Schlüsselwörter: Glagoliten, Uracher Druckerei, Reformation, Protestanten, Frühneuzeit

LITERATURA

Bratulić, Josip. 2000. Reformacija i početci katoličke obnove u Hrvatskoj. U: *Hrvatska i Europa*: *kultura, znanost i umjetnost,* sv. II. Eduard Hercigonja, ur. Zagreb: Školska knjiga, 465–478.

Bučar, Franjo. 1910. *Povijest hrvatske protestantske književnosti za reformacije.* Zagreb: Matica hrvatska.

Bučar, Franjo. 2002. *Reformacija medju Hrvatima po Istri.* Pula: Kršćanska crkva Hosana – Izvori. (prvo izdanje 1918., Zagreb)

Ćutić Gorup, Maja. 2015. Promoters of Protestant Thought in the Principality of Pazin. U: *The Reformation in the Croatian Historical Lands Research Results, Challenges, Perspectives.* Zrinka Blažević, Stanko Jambrek, Nataša Štefanec, ur. Zagreb: Biblijski institut, Zagreb – Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb – Visoko evanđeosko teološko učilište, Osijek.

Dimitz, August. 1874. *Geschichte Krains von der* ältesten *Zeit bis auf das Jahr 1813: mit besonderer Rücksicht auf Kulturentwicklung,* zweiter und dritter Theil. Laibach: Ig. v. Kleinmayr & Fed. Bamberg.

Đurić, Nebojša. 2000. *Europska reformacija i Istra.* Pula: Izvori.

Hrvatski biografski leksikon. 1989., sv. 2. Zagreb: Jugoslavenski leksikografski zavod „Miroslav Krleža".

Hrvatski biografski leksikon. 2005., sv. 6. Zagreb: Leksikografski zavod „Miroslav Krleža"

Istarska enciklopedija. 2005. Zagreb: Leksikografski zavod „Miroslav Krleža".

Jembrih, Alojz. 2002. Stjepan (Stipan) Konzul i njegovo djelo u kroatističkim istraživanjima 20. stoljeća. *Buzetski zbornik* 28, 59–71.

Jembrih, Alojz. 2003. Glagoljski *Novi testament* (1562.) Antuna Dalmatina i Stipana Konzula. *Buzetski zbornik* 29, 31–48.

Jembrih, Alojz. 2006a. Od uspjeha do izjave „viel falsch" o uraškom glagoljskom *Novom zavjetu* (1562/63). *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* XXXII/1-2 (63–64), 35–67.

Jembrih, Alojz. 2006b. *Govorenje vele prudno...*(1565.) i njegova recepcija u Europi. *Buzetski zbornik* 33, 129–138.

Jembrih, Alojz. 2007. *Stipan Konzul i »Biblijski zavod« u Urachu.* Zagreb: Teološki fakultet „Matija Vlačić Ilirik".

Klen, Danilo. 1988. Stoljeće i pol prilika i neprilika u Rijeci i oko nje (1465–1627). *Historijski zbornik* XLI/1. Zagreb: Društvo za hrvatsku povjesnicu.

Kobler, Giovanni. 1995. Povijest Rijeke, knjiga prva. Opatija: Preluk.

Kostrenčić, Ivan. 1874. *Urkundliche Beiträge zur Geschichte der protestantischen Literatur der Südslaven in den Jahren 1559–1565.* Wien: Druck und Verlag von Carl Gerold's Sohn.

Kukuljević Sakcinski, Ivan. 1886. *Glasoviti Hrvati prošlih vjekova: niz* životopisa. Zagreb: Matica hrvatska.

Miculian, Antonio. 2006. *Protestantizam u Istri.* Pula: ZN „Žakan Juri".

Pelc, Milan. 1991. *Biblija priprostih: ilustracije hrvatskih i slovenskih protestantskih knjiga 16. stoljeća.* Zagreb: Institut za povijest umjetnosti.

Rajhman, Jože. 1986. *Pisma Primoža Trubarja*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.

Vodnik, Branko. 1913. *Od humanizma do potkraj XVIII. stoljeća*. (*Povijest hrvatske književnosti* I). Zagreb: Matica hrvatska.

Winkelbauer, Thomas. 2003. *Ständefreiheit und Fürstenmacht: Länder und Untertanen des Hauses Habsburg im konfessionellen Zeitalter*, sv. II. Wien: Ueberreuter.

Izvorni znanstveni rad

Tanja KUŠTOVIĆ
Filozofski fakultet Zagreb

UDK 811.163.42'3
27-528(497.5)"14/15":81

Jezik u *Novom testamentu* u odnosu na jezik u *Lekcionaru Bernardina Splićanina* i njegovo odnošenje prema srednjojezičnom razdoblju

Cilj je istraživanja utvrditi je li tekst *Prva Pavlova poslanica Korinćanima* (13, 1—13) otisnut u protestantskom glagoljskom *Novom testamentu* nastao na temelju istoimenog teksta otisnutog u latiničkom *Lekcionaru Bernardina Splićanina* s obzirom na u znanosti postojeće tvrdnje da je *Lekcionar Bernardina Splićanina* bio uzor za tekstove u *Novom testamentu*. Drugi cilj bio je utvrditi je li jezik tog teksta sukladan jeziku na hrvatskim prostorima u srednjojezičnom razdoblju. Analize su napravljene komparativnom metodom u kojoj se uspoređuje jezik tekstova na grafijskoj, fonološkoj, morfološkoj i leksičkoj razini te se utvrđuje koje razlike među tekstovima postoje. Nakon određivanja oblika na morfološkoj se razini uspostavlja odnos prema stanju u srednjojezičnom razdoblju. Na temelju toga donosi se zaključak o tome je li *Lekcionar Bernardina Splićanina* poslužio kao predložak proučavanom tekstu te koliko jezik proučavanog teksta odskače od srednjojezičnog razdoblja.

Ključne riječi: fonologija, morfologija, leksik, srednjojezično razdoblje

1. UVOD

U 16. stoljeću reformacija se raširila po velikom dijelu Europe i dolazi u hrvatske krajeve iz smjera Koruške, Njemačke, Venecije i Trsta. Reformacija zahvaća sve krajeve Hrvatske, ali se jače razvila na njezinim rubnim dijelovima. U hrvatskoj znanosti reformatorski pokret često se naziva protestantizam. Reformacija je utjecala na razvoj mnogih narodnih jezika, potaknula je masovnije opismenjivanje, što je omogućilo, uz ostalo, i čitanje i razumijevanje Svetog pisma. Naime u tom vremenu glavni jezik vjere bio je latinski. Hrvatski glagoljaši u većini slučajeva ne znaju latinski te čitaju iz svojih glagoljskih misala (Bučar 1910: 26). Ovdje treba istaknuti da su glagoljaši u okviru Rimske crkve imali liturgiju na slavenskom jezi-

ku i pismu (glagoljici), za koje od 13. stoljeća vjeruju da ga je stvorio Sv. Jeronim. Na taj su način koristili autoritet Sv. Jeronima kako im se slavenski jezik u liturgiji ne bi osporavao.

Govoreći o stanju hrvatskih liturgijskih knjiga Franjo Bučar, proučavatelj hrvatskih protestantskih djela, konstatira:

> Iako ne smijemo doslovce vjerovati sve, što piše tadašnji vatreni propagator protestantizma na slavenskom jugu, barun Ivan Ungnad, da od ono malo hrvatskih svećenika samo gdjekoji umije dobro čitati i tumačiti hrvatske knjige, a i tih ima vrlo malo, i to još zlo štampanih, ipak će biti ova žalosna slika kulturnoga stanja u Hrvatskoj donekle bar istinita. (Bučar 1910: 27)

Slično piše i Primož Trubar u Predgovoru prvog dijela slovenskog Novog zavjeta:

> Hrvati nemaju ni Biblije ni katekizma prevedenog na njihov jezik, osim misala i brevijara, koji su prije mnogo godina prevedeni, a još k tome nerazumno, da mnogi svećenici iz tih knjiga ne znaju ni čitati, a ne razumiju ni nedjeljna evanjelja. (Bučar 1910: 27)

Da to ne bi tako i ostalo, hrvatski protestanti odlučuju prevesti Novi zavjet na hrvatski jezik te će upravo najvažnije djelo protestantske književnosti biti prijevod *Novoga testamenta* (1562.—1563.) na hrvatski jezik. Knjiga je tiskana glagoljicom i ćirilicom u Urachu u Njemačkoj.[1] Ovdje napomenimo da jezik u glagoljskim knjigama protestanti nazivaju *hrvatskim jezikom* (njem. *Crobatischen Sprache*), a u ćiriličkim knjigama nazivaju ga *srpskim jezikom* (njem. *Serbischen Sprache*). Protestanti su shvatili da staroslavenski jezik glagoljaških obrednih knjiga ima sličan status kao latinski jezik u romanskom svijetu. Zato su Sveto pismo i ostale knjige htjeli prevesti na jezik razumljiv svim čitateljima (Hrvatski protestantski pisci 2000: 13).

Dosadašnja jezična istraživanja protestantskih knjiga pokazala su da je prevoditeljima od velike važnosti bilo to da biblijski tekstovi budu narodu maksimalno razumljivi, ne samo narodu nego i hrvatskim popovima (Fancev 1916a: 153). Da bi takav prijevod uspješno obavili, namjeravali su pronaći starije hrvatske biblijske prijevode. No pouzdanih podataka o tome da su oni do hrvatske Biblije zaista došli nemamo. Ono što je poznato, to je da su se za vlastiti prijevod hrvatski prote-

---

[1] O tim je prijevodima napisana brojna literatura, sumirana uvelike u djelu Alojza Jembriha *Stipan Konzul i „Biblijski zavod" u Urachu*, Folia protestantica croatica, sv. 1, Teološki fakultet „Matija vlačić Ilirik", Zagreb, 2007. U knjizi čitatelj može pronaći mnogo naslova vezanih uz ovu problematiku.

stanti poslužili već postojećim njemačkim, latinskim i talijanskim tekstovima, a uz njih su upotrebljavali češki, poljski, hebrejski i mađarski tekst te tekst Vulgate (Bučar 1910: 216). Usto, hrvatski su prevoditelji imali i stare glagoljske knjige (Bučar 1910: 217). Bučar spominje i creskog fratra Nikolu Mojzesa koji je s protestantima pregovarao o Bibliji na hrvatskom jeziku. Međutim utvrđeno je da ta Biblija nije njegovo djelo, već je riječ o prijevodu koji je dao načiniti knez Bernardin Frankapan, dok je fra Mojzes bio samo jedan od njezinih prepisivača. Biblija se čuvala u nekom samostanu na otoku Rabu. Nakon raznih peripetija vezanih uz tu Bibliju, izgubio joj se svaki trag (Bučar 1910: 69–70). Franjo Fancev utvrdio je da je „… jezik hrvatskih protestantskih knjiga uglavnom primorski i istarski govor čakavskoga narječja imajući bar u tragovima sve osobine starijih a i današnjih govora tih krajeva" (Fancev 1916a: 158). Jezična istraživanja pokazuju da je upravo *Lekcionar Bernardina Splićanina* tiskan prvi put 1495. u Veneciji i pisan hrvatskočakavskim mogao biti jedan od predložaka *Novoga testamenta*. To je utvrdio slovenski profesor Ivan Polovič, uspoređujući Evanđelje sv. Mateja u prijevodu hrvatskih protestantskih izdanja s prijevodom crkvene redakcije i *Bernardinova lekcionara*. Uz njega su uz sebe imali i neki stariji rukopis iz crkvenoslavenskog razdoblja (Polovič 1908: 56). Na temelju analize Polovič dolazi do zaključka da su dijelovi Evanđelja sv. Mateja, koji dolaze u lekcionarima, uzeti uglavnom nepromijenjeni i u protestantska izdanja, ali su prevoditelji uz sebe imali crkvenoslavenski misal hrvatske redakcije i Trubarov slovenski prijevod latinske Vulgate iz 1557. godine (Polovič 1908: 62). Pretpostavlja se da je taj crkvenoslavenski misal hrvatske redakcije bio *Misal Pavla Modrušanina* iz 1528. godine (Polovič 1908: 64). Pišući o jeziku u hrvatskim protestantskim knjigama, Bučar drži da te knjige možemo „… ubrojiti u čisto narodne čakavske spomenike 16. stoljeća. Mnoge osobine, koje nalazimo u drugim čakavskim spomenicima, naći ćemo i u tim knjigama" (Bučar 1910: 214). Jezik, kojim je osobito Konzul upravljao, nije čisti istarski dijalekt jer su ga Dalmatin i ostali korektori nadopunjivali i popravljali, a u ono vrijeme bijaše još običaj, da su i sami slagari ispravljali i mijenjali jezik (Bučar 1910: 214).

2. PRVA PAVLOVA POSLANICA KORINĆANIMA (13, 1–13) U LEKCIONARU BERNARDINA SPLIĆANINA (1495) I NOVOM TESTAMENTU (1563)

Za ovu ću priliku napraviti usporedbu *Prve Pavlove poslanice Korinćanima* (13, 1–13) iz *Novog testamenta* (str. 39B-40A) i *Lekcionara Bernardina Splićanina* (str. 21–22) kako bih pokušala utvrditi jesu li i neki drugi dijelovi, a ne samo dijelovi

Matejeva evanđelja, preuzeti iz tog Lekcionara, odnosno koliko je ta pretpostavka o Lekcionaru Bernardina Splićanina kao predlošku za Novi testament točna.[2] Kad govorimo o tom Lekcionaru, treba reći da uz ovo izdanje od 1495. godine postoje još dva izdanja: drugo izdanje, koje je pripremio Benedikt Zborovčić 1543. godine, te treće izdanje iz 1568. godine. To treće izdanje ne može ući u obzir kao predložak za protestantski *Novi testament* jer je objavljeno nakon što je *Novi testament* već izašao iz tiska. Ovdje je samo potrebno konstatirati da je Tomo Maretić u svom objavljivanju Lekcionara Bernardina Splićanina (Lekcionarij Bernardina Spljećanina 1885) donio usporedbu s oba kasnija izdanja i pritom, što se tiče izdanja iz 1568. godine, utvrdio da postoje velike razlike u odnosu na izdanje iz 1495. godine. S druge strane, između Lekcionara Bernardina Splićanina i Zborovčićevog izdanja istog Lekcionara po Maretićevim usporedbama nema gotovo nikakvih razlika te je Maretićeva tvrdnja da je Zborovčićev Lekcionar samo ponovno otisnut Lekcionar Bernardina Splićanina, s vrlo rijetkim razlikama,[3] točna. Potvrđuje to i sam Zborovčić, koji, uz ostalo, piše: „… počasmo po milosti božjoj napridkovati na **ponovļenje** svrhu rečenih pistuo i evangeli… kojigodi bude čtiti ovoj ponovļenje novo…“ (Lekcionarij Bernardina Spljećanina 1885: VII) Nakon citiranja Zborovčićeva navoda u Lekcionaru Tomo Maretić zaključuje: „Iz tih se riječi vidi, da Zborovčić nije sebi zadao drugi posao nego samo vjerno preštampati prvo izdanje, dok ništa ne veli, da je što mijenjao.“ (Lekcionarij Bernardina Spljećanina 1885: VIII). Nakon usporedbe Prve Pavlove poslanice Korinćanima (13, 1–13) iz Novog testamenta (Novi testament II. dio, 1563, izd. iz 2015: 39B-40A) i Lekcionara Bernardina Splićanina (izd. iz 1885: 21–22) usporedit ću jezične oblike s čakavskim i štokavskim obrascima iz srednjojezičnog razdoblja (od 16. do početka 18. st.) te vidjeti postoje li među njima bitne razlike ili se protestantska rješenja podudaraju s onim što je napisano na hrvatskom prostoru 16. stoljeća.

Lekcionar Bernardina Splićanina, 1495. (str. 21).

---

[2] Ovdje treba reći da je analiza napravljena pomoću programa koji je osmišljen na projektu *Jezik izdanja hrvatske protestantske tiskare u kontekstu književnojezičnih smjernica XVI. st.*, koji vodi dr. sc. Mateo Žagar, a financira ga *Hrvatska zaklada za znanost* (šifra projekta: IP-2014-09-6415). Na projektu još sudjeluju i Vera Blažević Krezić, Blanka Ceković, Stjepan Damjanović, Ivana Eterović i Tanja Kuštović.

[3] „A da je drugo izdanje samo preštampano prvo, to se još jače potvrdjuje, ako isporedimo oba izdanja. (…) Ja sam isporedjivao takodjer oba izdanja (…), ali ne mogu reći, da u jeziku nema baš nikake razlike medju njima; ako i jesu take razlike rijetke ali opet se mogu potvrditi.“ (Lekcionarij Bernardina Spljećanina 1885: VIII). Ovdje je još važno napomenuti da jezična istraživanja koje je provodio Vuk Tadija Barbarić pokazuju da Zborovčićevo izdanje ipak nije samo prijepis (Barbarić: 2017)

1. Bratjo, Ako bih jazici človičaskimi govor*i*l, a*l*i: angel-
2. skimi: a milošće n*i*majući: učińen sam kakono mi-
3. do, ko zuč*i*: ali cinbal k*i* tutńe: I ako bih im*i*l proročastvo[4]
4. i da bih znal fsaka otajna i oda fsega umitelstvo i ako imi*t*-
5. i budu svaršenu vi*r*u po taj p*u*t, da bih čin*i*l go*r*e primisti-
6. ti, a m*i*lošće n*i*mati budu, ni*s*am ništare: I ako razdiļu na
7. jidenje ubozih fse moje blago i ako podam k*i*p moj za ļu-
8. ba*f* božju na sažganje, a milošće nimati budu, ništare meni
9. ne prud*i*: Milošća podnosita jest i dobrostiva[5] jest. Miloš-
10. ća nikogare ne navid*i*. ne čin*i* nepravedno, ne oholi se. nije
11. pono*s*ita ne išće k*a* ńeje je*s*u: ne sard*i* se, ne misl*i* zlo, ne
12. vesel*i* *s*e nedostojstvu, da raduje se istini: svak*a* tarpi. sfa-
13. k*a* veruje sfak*a* dobra uf*a*. sfak*a* tarpi. Milošća *s*-
14. e nigdare ne upada. I*l*i se proročastva isprazne i*l*i jazi*c*i pri-
15. stan*u*, ili *s*e umitstvo razruši: J*e*r*e* nik*i*m dil*o*m znamo.
16. a nik*i*m prorokujemo. A kada ju*r*e dojde. ča svaršeno jest
17. isprazni se ono, ča n*i* svaršeno. Dokle b*i*h maļacat: govo-
18. rah kako maļacat. razumijah kako maļacat: mišļah
19. kako: maļacat: Da kada jure bih učińen m*u*š[6]: odvir-
20. goh[7] k*a* bihu ditińska: Vid*i*mo sada u zarcalu na priliku
21. a tada ćemo viditi l*i*ce s l*i*cem: Sada znam d*i*lom a tada ću
22. znati. kakono sam i poznan: A sada prib*i*vaju v*i*ra ufanje.
23. milošća. ova tr*i* da najveća jest milošća.

---

4 Ovdje kod Zborovčića stoji: pročastvo

5 Zborovčić: dobrostina

6 Maretić ovo navodi kao pogrešku i piše: muž

7 Maretić ovo navodi kao pogrešku i piše: odvrigoh; u Zborovčiću stoji: odvargoh

Tekst *Prve Pavlove poslanice Korinćanima* (13, 1–13), koji je objavio Zborovčić, gotovo u potpunosti odgovara Lekcionaru iz 1495. godine, s nekoliko iznimaka navedenih ovdje u natuknicama. Razlika je u riječi *dobrostina* u 9. retku koja kod Zborovčića glasi: *dobrostiva* te to Zborovčićevo rješenje možemo smatrati popravljenom pogreškom. S druge strane, kod Zborovčića nalazimo u 3. retku *pročastvo* umjesto oblika *proročastvo* u Lekcionaru iz 1495. godine. U tekstu je različita još riječ iz 14–15 retka: *odvirgoh*, koju Maretić tumači kao pogrešku i na to mjesto stavlja *odvrigoh*, dok kod Zborovčića kao rješenje nalazimo *odvargoh*. Za Maretićev prijepis još samo treba reći da on u svim riječima na mjesto vokalnog *r* stavlja to *r* bez popratnog vokala (*svršenu, trpi, zrcalu*), dok je i kod Zborovčića i u Lekcionaru iz 1495. zabilježeno: *svaršenu, tarpi zarcalu*. Iz ovoga sa sigurnošću možemo reći da su oba izdanja gotovo ista (bar što se tiče ovog dijela teksta) te da je Zborovčićevo izdanje ponovljeno izdanje Lekcionara iz 1495. godine.

Kao što je ranije rečeno, slovenski filolog Ivan Polovič utvrdio je da su hrvatski protestanti kao predložak za izdanje Novog testamenta koristili i Lekcionar Bernardina Splićanina. Analizirajući tu Polovičevu usporedbu, Mateo Žagar je istaknuo da

> …je Polovič radio na tekstu Matejeva evanđelja i donio nekoliko primjera nesumnjiva podudaranja s izdanjem *Zborovčićeva lekcionara*, i to na ovim mjestima: I, 20-21; IV, 3-6; VI, 24-25; XVII, 1-4. Nažalost, nije iznio preciznije podatke kolika je sličnost na cjelokupnom planu, odnosno koliki je zapravo omjer između sličnosti i razlika, iako je ta procjena od presudne važnosti za procjenu stupnja oslanjanja na ovaj predložak… (Žagar 2018: 5)

Možemo reći da su iz Bernardinova *Lekcionara* hrvatski prevoditelji uzeli neka rješenja doslovce, dok su druga ispravljali po staroslavenskom ili Trubarovu prijevodu ili po Vulgati (Bučar 1910: 217). Tom svojom usporedbom na primjeru Pavlove poslanice Korinćanima pokušat ću utvrditi jesu li rješenja u tekstu koji se čita prilikom ženidbe (što znači da je tekst relativno često u upotrebi) ista kao i u Lekcionaru iz 1495. ili podudarnost nije tako velika kao što je to u onoj mjeri na primjeru Matejeva evanđelja koje je analizirao Polovič. Pišući o Matiji Živčiću, hrvatskom protestantskom prevoditelju i propovjedniku, Franjo Bučar navodi da je on, zajedno s Ivanom Fabijanićem, preveo i pregledao „epistole sv. Pavla na Rimlane, Korinćane i Galatejce“ (Bučar 1910: 205–206) te iz toga mogu zaključiti da njima dvojici „pripada“ prijevod teksta koji će se analizirati (Pavlova poslanica Korinćanima). U tekstu će se u natuknicama pokazati razlike u odnosu na Lekcionar Bernardina Splićanina iz 1495. godine.

U II. dijelu Novog testamenta iz 1563. godine ta poslanica glasi ovako:[8]

POSLANICA KORINĆANIMA (39b–40a)

1. Ako bihъ êzici človičaskimi govorilъ, i[9]
2. an'jelskimi, a lubave[10] ne imijuĉi[11]: učinên'
3. jesam'[12] kako[13] mido ko zuči, ali cimbal' ki tutnê.
4. I ako bih' imel'[14] proročastvo i da bih' znal' vsê
5. otaina[15]. I vsako umitêlstvo[16]. I ako imel' budem[17]
6. vsu Veru[18] po tae put', da bih' gori premêĉal'[19],
7. a ljubave[20] imel' ne budem'[21], ništare nisam[22]. I

---

8 U natuknicama je iz uglate zagrade navedena razlika sa Zborovčićevim izdanjem Lekcionara Bernardina Splićanina.

9 i] a*l*i

10 lubave] milošće

11 ne imijuĉi] n*i*majući

12 učinên' jesam'] učińen sam

13 kako] kakono

14 bih' imel'] bih im*i*l

15 vsê otajna] fsaka otajna

16 vsako umitêlstvo] oda fsega umitelstvo

17 imel' budem] imi*t*i budu

18 vsu veru] svaršenu viru

19 bih' gori premêĉal'] bih činil gore primistiti

20 ljubave] m*i*lošće

21 imel' ne budem'] n*i*mati budu

22 ništare nisam] nisam ništare

8. ako razdam’[23] vse imen’je[24] moe v piĉu[25] ubozim’[26]: I ako
9. dam’[27] têlo moe[28] tako da gorêl’ budem’[29], a ljuba=
10. ve[30] imel‘ ne budem‘[31], ništar‘ mi[32] ne prudi. Ljubav’[33]
11. trpežljiva[34] e(st). Dobrotliva[35] est’. Ljubav’[36] ne=
12. zavidi[37], ni nesramna[38], ne vznaša se[39], ni zabav=
13. na[40], ne išĉe svoga pruda[41], ne razdraži se[42], zlo

---

23 razdamъ] razdiļu

24 vse imen‘je] fse blago

25 v piĉu] na jidenje

26 ubozim] ubozih

27 damъ] podam

28 têlo moe] k*i*p moi

29 tako da gorêl’ budem’] za ļuba*ſ* božju na sažganje

30 ljubave] milošće

31 imelъ ne budemъ] nimati budu

32 mi] meni

33 ljubav’] milošća

34 trpežljiva] podnosita

35 Dobrotliva] dobrostiva

36 ljubav’] milošća

37 ne zavidi] nikogare ne navidi

38 ni nesramna] ne čini nepravedno

39 ne vznaša se] ne oholi se

40 ni zabavna] nije ponosita

41 ne išĉe svoga pruda] ne išće ka ńeje jesu

42 ne razdraži se] ne sardi se

14. ne misli, ne radue se[43] nepravdê[44], a[45] radue se is=
15. tini: Vsa[46] podnaša[47], Vsa[48] verue, vsa ufa[49] vsa
16. trpi[50]: Ljubav'[51] nigdar'[52] ne odpada[53], ili se proro=
17. častva isprazdne[54], ili êzici prestanu[55], ili se u=
18. mitêlstvo[56] razdruši[57]: Jere nikimъ dêlom'[58] znamo,
19. a nikimъ prorokuemo. A kad'[59] jure pride[60] ča svršeno[61] jest,
20. tada to ča jest' od' dêla sprazdnit se[62]. Ka=

---

43 ne radue se] ne veseli se

44 nepravdê] nedostojstvu

45 a] da

46 vsa] svaka

47 podnaša] tarpi

48 vsa] fsaka

49 vsa ufa] sfaka dobra ufa

50 vsa trpi] fsaka tarpi

51 Ljubav'] Milošća

52 nigdar'] nigdare

53 ne odpada] se ne upada

54 isprazdne] isprazne

55 prestanu] pristanu

56 umitêlstvo] umitstvo

57 razdruši] razruši

58 dêlom›] dilom

59 kad'] kada

60 pride] dojde

61 svršeno] svaršeno

62 tada to ča jest' od' dêla sprazdnit se] isprazni se ono, ča ni svaršeno

21. da[63] bêh›[64] dite[65] govorah‘ kako dite[66], kako dite bih‘
22. mudar‘[67], kako dite mišljah‘[68]. Da kada jure bêh‘
23. muž‘ stvoren‘[69], sprazdnih‘[70] ka bêhu[71] ditinska.
24. Vidimo sada skroz’ Zrcalo v priliki[72]. a onda ho=
25. ĉemo[73] viditi licem’ k licu[74]. Ê[75] sada jedan del’
26. spoznam’[76], a sada prebivaju, vera[77], ufan’je, lju=
27. bav’[78], Ovo troe[79], da naiveĉa meju njimi[80] ĵest’ lju=
28. bav’[81].

Već na prvi pogled, a da uopće nismo pogledali leksik, fonologiju ili morfologiju, po broju razlika možemo vidjeti da je riječ o istom tekstu, ali ne može biti ni govora

63 kada] dokle

64 bêhъ] bih

65 dite] maḷacat

66 dite] maḷacat

67 kako dite bihъ mudarъ] razumijah kako maḷacat

68 kako dite mišljah‘] mišḷah kako maḷacat

69 bêh› muž› stvoren›] bih učińen muš

70 sprazdnihъ] odvirgoh

71 bêhu] bihu

72 skroz‘ Zrcalo v priliki] u zarcalu na priliku

73 onda hoĉemo] tada ćemo

74 licemъ k licu] lice s licem

75 Ê] *om.*

76 jedan del’ spoznam’] znam dilom a tada ću znati. kakono sam i poznan

77 vera] vira

78 ljubav’] milošća

79 Ovo troe] ova tri

80 meju njimi] *om.*

81 ljubav] milošća

o tome da bi Lekcionar Bernardina Splićanina iz 1495. godine niti ponovljeno Zborovčićevo izdanje iz 1543. godine bili predložak protestantskom Novom testamentu.

Grafija i fonologija.

S obzirom na to da je riječ o dva dokumenta od kojih je jedan otisnut glagoljicom, a drugi latinicom, recimo da su se za pojedine glasove koristila različita rješenja – znak za poluglas kao grafem postoji u NT-u, dok taj znak u LBS-u, naravno, ne postoji. Nadalje, neovisno o pismu, u LBS-u se bilježi popratni samoglasnik uz *r* kojeg u NT-u nema (*svaršen- svršen*), u LBS-u se za bilježenje glasa *v* upotrebljava *f* (*s*faka, *f*saka). Glavna je razlika u bilježenju *jata*. U Novom testamentu taj se glas grafijski bilježi ili je zamijenjen samoglasnikom *e* (*vera*), dok je u Lekcionaru Bernardina Splićanina bilježen samoglasnik *i* (*imel/ imil; dêlom'/ dilom; vira*) ili *e* (*umitêlstvo: umitelstvo*). Ovdje još treba spomenuti epentetsko *d* koje nalazimo u NT-u (*isprazdne, sprazdnit se, razdruši*), a nema ga u LBS-u (*isprazne, isprazni se, razruši*).

Morfologija.

Gledajući pojedina morfološka rješenja kod pojedinih vrsta riječi, možemo vidjeti da se ona uglavnom podudaraju, odnosno tih je razlika vrlo malo.

Imenske riječi.

U Novom testamentu nalazimo akuzativ, dok u LBS-u na istom mjestu nalazimo genitiv (zamjenice): *vsako umitêlstvo/ oda fsega umitelstvo*.

U primjeru *v priliki/ na priliku* uočavamo da je u NT-u upotrijebljen lokativ, a u LBS-u akuzativ. Isto je i u primjeru ako razdam' vse imen'je moe *v piću/ na jidenje* ubozim'/ ubozih, dok u primjeru *ubozim'/ ubozih* postoji razlika u upotrebi dativa i genitiva.

U primjeru viditi licem' *k licu/* lice *s licem* vidljiva je razlika u upotrebi dativa, odnosno instrumentala.

Kad govorimo o zamjenicama, razlika se svodi na odabir između naglašenog i nenaglašenog oblika zamjenice *meni/ mi*: ništar' *mi/ meni* ne prudi, pri čemu NT ima nenaglašeni dativ zamjenice *mi*, za razliku od LBS-a gdje na istom mjestu imamo naglašeni oblik te zamjenice *meni*. Zamjenica *vsaka* (*fsaka*), *svaka* (*sfaka*) zamijenjenja je zamjenicom *vsê*, *sva* u NT-u. Tome dodajmo da su zamjenice *njimi*

i ê koje nalazimo u NT-u, u LBS-u izostavljene, ali i bez njih je tekst potpuno razumljiv (da naiveča *meju njimi* ĵest› ljubav›/ da naiveča jest milošća; . Ê sada jedan del' spoznam'/ znam dilom…)

Glagoli.

U tvorbi 1. lica jednine prezenta u NT-u koristi se noviji nastavak *-m'* za razliku od LBS-a koji ima stari nastavak *-u*: *budu/ budem', razdiļu/ razdamъ*. U trećem licu jednine prezenta nastavci su u gotovo svim primjerima isti – hrvatski. Iznimka je od toga jedino primjer *sprazdnit se* u NT-u. Na istom mjestu LBS ima *isprazni se*.

Različiti su načini izražavanja budućeg vremena. U jednom primjeru za tvorbu futura I. u

NT-u se upotrebljava glagol čiji prezent ima futursko značenje, a za razliku od toga u LBS-u koristi se kombinacija glagola *htjeti* i infinitiva glagola: *spoznam'/ ću znati*. NT koristi futur II. za razliku od LBS-a u kojem je upotrijebljen na istom mjestu futur I: *imel' budem/ imiti budu*. Glagoli *biti* i *htjeti* u prezentu su u NT-u naglašeni (učinên' *jesam', hoćemo* viditi), a u LBS-u su nenaglašeni (učińen *sam, ćemo* viditi). Negacija je u NT-u izražena pomoću čestice *ne*, a u LBS-u prefiksom *ni-*: *ne imijući / nimajući*; *imel' ne budem'/ nimati budu*.

Leksik.

Leksičke su razlike između tih tekstova prilično velike, ali više bismo možda mogli govoriti o stilističkim razlikama. Ovdje su te razlike popisane po vrstama riječi.

Veznik *i, kako, a, kada* iz NT-a zamijenjen je veznikom *ali, kakono, da, dokle* u LBS-u.

Prilozi *nigdar', kad', onda* iz NT-a u LBS-u su zabilježeni prilozima *nigdare, kada, tada*.

Umjesto imenice *ljubav* u NT-u u svim je primjerima u LBS-u imenica *milošća*. Umjesto imenice *imen'je* LBS ima imenicu *blago.* U NT-u nalazimo imenice *piće, têlo, nepravdê, dite*, a u LBS-u ĵidenje, kip, nedostojstvu, maļacat. Ovdje još treba dodati i poneku razliku u sintagmi: *da gorêl' budem'* (NT) / *na sažganje* (LBS) te upotrebu brojevne imenice *troe* u

NT-u, odnosno broja *tri* u LBS-u.

Pridjeve *trpežljiv, dobrotliva, zabavna* nalazimo u NT-u, a na istim su mjestima u LBS-u pridjevi *podnosit, dobrostiva, ponosita*.

Glagolska značenja izražena leksemima *zavidi, vznaša se, razdraži se, raduje se, podnaša, pride* koje nalazimo u NT-u u LBS-u su zabilježena leksemima *navidi, oholi se, sardi se, veseli se, tarpi, dojde*.

Kad sve zajedno pogledamo, ne možemo reći da je jezik u LBS-u stariji od jezika u NT-u premda je riječ o razlici od 68 godina. Naprotiv, NT koristi, premda vrlo rijetko, starije nastavke (*spraznit se*) koji ukazuju na potrebu da se tekst poveže s jezikom starijih vremena. Leksičke razlike, posebno dosljedna zamjena leksema *milošća*[82] iz LBS-a u leksem *ljubav*, mogu ukazati na svjesnu upotrebu tog leksema s namjerom da se ukaže na vlastiti prijevod, a na to nas mogu uputiti i sve ostale leksičke zamjene.

3. JEZIČNA SITUACIJA U PAVLOVOJ POSLANICI KORINĆANIMA U ODNOSU NA OBRASCE IZ SREDNJOJEZIČNOG RAZDOBLJA.

Pogledajmo još kakva je razlika u upotrebi jezičnih oblika u Novom testamentu u odnosu na čakavske i štokavske obrasce iz srednjojezičnog razdoblja (od 16. do početka 18. st.). Ta će se analiza temeljiti na istraživanjima tekstova koje je predstavila Iva Lukežić u knjizi *Zajednička povijest hrvatskih narječja* (2015), te Boris i Martina Kuzmić u knjizi *Povijesna morfologija hrvatskoga jezika* (2015). Obje knjige prikazuju analize hrvatskih tekstova iz navedenog razdoblja. Premda je tekst Prve poslanice Korinćanima, koji je uzet za analizu, relativno kratak, mislim da je ipak dovoljno velik da se utvrdi koliko su prevoditelji Novog testamenta koristili oblike koji su u skladu sa stanjem u obrascima iz navedenog razdoblja.

Analiza pokazuje sljedeće.

Imenice.

Imenice muškoga roda glavne promjene u nominativu jednine imaju očekivani nulti nastavak (*cimbal'*, *muž'*), što je u skladu s nastavcima iz srednjojezičnog razdoblja. U tekstu je upotrijebljen genitiv jednine *pruda*, s nastavkom *-a* koji je

[82] Petar Skok u Etimologijskom rječniku hrvatskoga ili srpskoga jezika navodi značenja leksema ljubav: „amor, prijateljstvo, milost, milovanje" (Skok 1988: 338)

uobičajen za te imenice u tekstovima iz toga razdoblja. U nominativu množine nastavak je *-i*, što je također u skladu s nastavkom i u čakavskim i u štokavskim tekstovima srednjojezičnog razdoblja.

Nominativ, akuzativ i vokativ imenica jednine srednjega roda izjednačeni su, imaju nastavak *-o* ili *-e* (*mido, proročastvo, têlo, zrcalo; imen'je, ufanje, dite*), a isto glase i u čakavskim i u štokavskim tekstovima. U lokativu jednine te imenice imaju u NT-u nastavak *-u* (v *piĉu*), što također odgovara nastavku u čakavskim i štokavskim tekstovima iz srednjojezičnog razdoblja (Kuzmić 2015: 18, 52). U nominativu množine tih imenica nastavak je *-a* (*proročastva*), usklađen s nastavkom u čakavskim i štokavskim tekstovima srednjojezičnog razdoblja. Jedna se imenica javlja u instrumentalu jednine: *dilom'* i to odgovara nastavku u srednjojezičnom razdoblju i kod čakavskih i kod štokavskih tekstova (Kuzmić 2015: 18, 52).

Imenice ženskoga roda a-deklinacije u akuzativu jednine imaju očekivano nastavak *-u* (*veru*), kao i u čakavskim i štokavskim tekstovima srednjojezičnog razdoblja. U akuzativu množine taj je nastavak *-i* (*gori*). U čakavskim tekstovima taj je nastavak rijedak, češći je *-e* (Kuzmić 2015: 25), a u štokavskim ga tekstovima nema (Kuzmić 2015: 62). U dativu jednine upotrijebljene su dvije imenice: *nepravdê* i *istini*, prva s nastavkom -ê, druga s nastavkom *-i*, a u nominativu obje završavaju na *-a*. Nastavak je koji nalazimo u tekstovima 16. st. i u čakavskim i u štokavskim *-i*, tako da ovaj nastavak -ê možemo tumačiti ostatkom iz starocrkvenoslavenskog razdoblja. Lokativ jednine imenice prilika glasi v *priliki*, bez provedene druge palatalizacije. Kuzmić za nastavak *-i* navodi da je to uopćen nastavak iz srednjega vijeka (Kuzmić 2015: 26). Nalazimo ga i u čakavskim i u štokavskim tekstovima iz srednjojezičnog razdoblja.

Imenica ženskoga roda na konsonant *ljubav'* sklanjala se kao imenica i-deklinacije. U genitivu jednine ona u Novom testamentu glasi *ljubave*. Taj nastavak *-e* dolazi iz v-deklinacije koja u tom vremenu više ne postoji. U srednjojezičnom razdoblju taj je nastavak potvrđen u čakavskim tekstovima u riječi *matere* (Lukežić 2015: 69). S obzirom na to možemo se složiti s tvrdnjom „da se iskonski nastavak *-e* konsonantske i v-promjene u dobro tradiranim tekstovima još uvijek čuva…" (Gadžijeva i dr. 2014: 106) i sklona sam tvrditi da taj nastavak ne pripada, kad je riječ o ovom tekstu, čakavskom narječju nego jeziku crkvenoslavenskih tekstova. Ni autori Boris i Martina Kuzmić za tu imenicu u genitivu jednine ne navode nastavak –*e*, nego nastavak *-i* u čakavskim i u štokavskim tekstovima. (Kuzmić 2015: 24, 64)

Pridjevi.

Pridjevi muškoga roda javljaju se u nominativu jednine: *mudar'*, a človičaskimi, anĵelskimi u instrumentalu množine s nastavkom *-imi*. U srednjojezičnom razdoblju uspostavlja se ranije započeti sinkretizam u DLI mn. Kad govorimo o pridjevima, treba dodati i dativ množine koji se javlja u tekstu i glasi *ubozim'* premda je zapravo riječ o popridjevljenoj imenici koja nastavak *-im'* ima i u čakavskim i u štokavskim tekstovima iz srednjojezičnog razdoblja (Kuzmić 2015: 38, 78). Za pridjeve ženskoga roda nalazimo nekoliko primjera za nominativ jednine: *trpežljiva, dobrotliva, nesramna, zabavna*. U svim primjerima riječ je o neodređenom obliku pridjeva koji odgovara stanju u čakavskim i štokavskim tekstovima iz srednjojezičnog razdoblja (Lukežić 2015: 243). Od pridjeva srednjeg roda nalazimo samo jedan primjer u nominativu množine: *ditinska*.

Zamjenice.

U tekstu se javljaju različite vrste zamjenica. Zamjenica u značenju *koji* javlja se u obliku *ki*, *ko, ka*. Riječ je o stegnutim oblicima zamjenice *koji*, *koje, koja*. Ta upitno-odnosna zamjenica javlja se u svim razdobljima čakavske i štokavske pismenosti (Kuzmić 2015: 35, 75) i u našem tekstu ona oblicima ne odstupa od stanja u srednjojezičnom razdoblju. Posvojna zamjenica *moe* javlja se u srednjem rodu u akuzativu, a zamjenicu *svoi* nalazimo u genitivu muškoga roda. Zamjenica *vsê, vse, vsu, vsako* također je u skladu sa stanjem u navedenom razdoblju. Zamjenica *ništare*, *ništar* rezultat je spoja zamjenice *ništa* i čestice že te je do oblika *ništare* došlo rotacizmom. U tekstu se ta zamjenica ne javlja u varijanti *ničto* te je oblik *ništare* primjer za štokavski odabir.[83] Za čakavske i štokavske tekstove Kuzmić ne navodi primjere, a Lukežić govori o toj zamjenici u staroslavenskoj paradigmi i tekstovima sa sjevernočkavskoga područja iz 14. stoljeća (npr. Žića svetih otaca: *ništa/ ništare* u: Lukežić 2015: 256) te donosi potvrde kod dubrovačkih pisaca iz 16. stoljeća (što, ništa u: Lukežić 2015: 259). Zamjenicu *nikim* (instr. jd. mr.) posebno ne navode ni Lukežić ni Kuzmić. Međutim u tekstu uz zamjenicu *ništa* nalazimo zamjenicu ča te nas takva situacija upućuje na to da su protestanti u svojim tekstovima nastojali uključiti i štokavske i čakavske osobine te tako osigurati razumljivost svojih tekstova na što većem teritoriju.

[83] O upotrebi skupne čt-/ št- u protestantskim tekstovima pisao je Stjepan Damjanović (2014 : 136).

Glagoli.

Nesvršeni prezent glagola *biti*, 1. lice jednine *jesam'* očekivano je isti i u štokavskim i u čakavskim tekstovima srednjojezičnog razdoblja. I drugi glagoli u prvom lice jednine prezenta imaju nastavak *-m* (*budem, razdam', dam', spoznam'*), a tako je i u čakavskim i štokavskim tekstovima. Glagoli koji se javljaju u 3. licu jednine prezenta imaju nastavak -i (*zuči, prudi, zavidi, trpi, misli, razdruši*), -e (*išče, radue se, pride*), -je (*tutnê*) ili -a (*vznaša se, ufa, podnaša, odpada*), ovisno o konjugaciji kojoj pripadaju. Naravno, glagol *biti* u 3. licu jednine ima oblik *jest',* odnosno u negaciji: *ni* (nije). Svi nastavci potvrđeni su u čakavskim i štokavskim tekstovima srednjojezičnog razdoblja (Lukežić 2015: 353, 357). Iznimka je već spomenuti glagol *sprazdniti se* koji u Novom testamentu nalazimo u obliku *sprazdnit se*. U množini u 1. licu nalazimo nastavak *-mo* (*znamo, prorokuemo, vidimo, hoćemo*). Ovdje uočavam da Lukežić ne navodi nijedan primjer za 1. lice množine prezenta ni kod čakavskih ni kod štokavskih pisaca 16. stoljeća, dok Kuzmić navodi da je riječ o nastavku *-mo*, ali pritom ne navodi nijedan konkretan primjer ni iz čakavskog ni iz štokavskog jezika. Od prezentskih oblika prisutno je u našem tekstu još treće lice množine s nastavcima *-e* (*isprazdne*) i *-u* (*prestanu, prebivaju*). To odgovara stanju u čakavskim i štokavskim tekstovima iz 16. stoljeća (Lukežić 2015: 353, 356).

Za imperfekt nalazimo nekoliko primjera: *govorah', mišljah'*, dok u aoristu nalazimo primjere *bih'/ bêh', sprazdnih', bêhu*. To ne odstupa od stanja u čakavskim i štokavskim tekstovima srednjojezičnog razdoblja (Lukežić 2015: 353, 354).

Kondicional: *bih' govoril', bih' imel', bih' znal', bih' premêčal'* odgovara kondicionalu koji nalazimo u čakavskih pisaca 16. stoljeća (Lukežić 2015: 353) i štokavskih pisaca 16. st., pri čemu se misli na dubrovačke pisce (Lukežić 2015: 354).

Futur II. Tvori se od prezenta glagloa *biti* i l-participa: *gorêl' budem'*. Za čakavske tekstove Lukežić navodi tvorbu prezenta glagola *biti* i infinitiv (*budete razgovarati, budete veliti-* Lukežić 2015: 353), dok za štokavske tekstove ne navodi nijedan primjer. Kuzmić navodi da je za čakavske tekstove češća tvorba pomoću prezenta glagola *biti* i infinitiva, dok je tvorba pomoću prezenta pomoćnoga glagola *biti* i glagolskoga pridjeva radnog rjeđa (*budu sudili* u: Kuzmić 2015: 46). Po Kuzmiću isto vrijedi i za štokavske tekstove, s tim što l-particip za muški rod ima nastavak *-o* (*budem pisao* u: Kuzmić 2015: 89).

Od participa potvrđen je aktivni particip prezenta: *imijući*. Takvi participi potvrđeni su u tekstovima čakavskih i štokavskih pisaca 16. stoljeća (*naslidujući* u: Lukežić 2015: 353; *majući* u: Lukežić 2015: 355) Potvrđen je i pasivni particip preterita: *učinên'*. I njega nalazimo kod čakavskih pisaca 16. st. (*hvaljena* u Lukežić

2015: 353). Lukežić ne navodi primjere u štokavskom narječju, a ne navodi ih ni Kuzmić, ali govoreći o štokavskom jeziku donosi uopćenu tvrdnju „da se pasivni particip preterita tvori od infinitivne ili rjeđe prezentske osnove nastavcima *-n, -na*…“ (Kuzmić 2015: 91).

4. ZAKLJUČAK

Na temelju uspostavljenih analiza možemo donijeti dva bitna zaključka. Prvi se odnosi na pitanje je li tekst Prve poslanice Korinćanima koji je otisnut u Lekcionaru Bernardina Splićanina, bez obzira je li riječ o prvom (latiničnoj inkunabuli iz 1495.) ili drugom (Zborovčićevu iz 1543.) izdanju, bio jezični uzorak protestantima za istoimeni tekst u njihovu Novom testamentu (1563). Morfološki gledano, rješenja između teksta u LBS-u i NT-u gotovo su podudarna, ali to nas ne bi trebalo iznenađivati s obzirom na to da je riječ o istom jeziku. Tu bismo prije mogli govoriti o stilističkim razlikama (npr. kod imenica u odabiru između dativa i instrumentala ili kod zamjenica u odabiru između naglašenih i nenaglašenih oblika pojedinih zamjenica, a kod glagola o izboru između upotrebe futura II ili prezentskog oblika istog glagola). Ovdje ipak treba istaknuti da NT u 1. licu jednine prezenta kod svih glagola ima nastavak *-m* dok u LBS-u nalazimo stari nastavak *-u* (*budu*) i novi nastavak *-m* (*znam*), ali je nastavak *-m* rjeđe u upotrebi. Nastavci za treće lice jednine i množine uglavnom su u oba dokumenta hrvatski premda u NT-u nalazimo i stari nastavak *-t* (*sprazdnit se*). Sve nam to govori da su protestanti u svoj jezik nastojali uključiti i starije i novije elemente, čineći ga tako prihvatljivijim što širem krugu čitatelja. Ako bismo zaključivali samo na temelju morfologije, tada je jezik LBS-a uz nekoliko iznimaka jednak jeziku NT-a, naravno, kad je riječ o ovom malom uzorku. Međutim kad u analizu uključimo leksik, tada vidimo da su razlike prilično velike, odnosno da postoje brojne zamjene leksema korištenih u LBS-u, pri čemu je najuočljivija u analizi spomenuta zamjena leksema *milošća* iz LBS-a leksemom *ljubav* u NT-u, a tu su i brojne druge leksičke zamjene. Upravo na temelju tih zamjena zaključujem da izdanja LBS-a nisu bila uzorom za istoimeni tekst koji je objavljen u NT-u. Iz toga proizlazi da je vjerojatnija tvrdnja koju donosi Bučar, da su Fabijanić i Živčić samostalno preveli te kao i neke druge tekstove. Takav zaključak svakako ne osporava tvrdnju Ivana Polovića da je Lekcionar Bernardina Splićanina poslužio kao uzorak Novom testamentu za neke druge dijelove.

Drugi zaključak odnosi se na usporedbu jezika Prve poslanice Korinćanima prema jeziku srednjojezičnog razdoblja. Na temelju te usporedbe možemo ustvr-

diti da jezik u navedenom tekstu odgovara jezičnom stanju u srednjojezičnom razdoblju. Pritom ne možemo reći da pretežu niti čakavski niti štokavski nastavci jer su upotrijebljeni nastavci isti i u čakavskim i u štokavskim obrascima. Iznimka je od toga akuzativ množine imenica ženskoga roda, gdje je u jednom primjeru upotrijebljen nastavak koji pripada čakavskom obrascu (*-i*), ali je u njemu rijedak. U iznimke treba ubrojiti nastavak za genitiv jednine imenica ženskoga roda *-e*, koji pripada crkvenoslavenskom jeziku. Svi drugi nastavci koje nalazimo u analiziranom tekstu zajednički su i čakavskom i štokavskom narječju. Kad govorimo o zamjenicama, treba spomenuti paralelnu upotrebu *ničto* i *ništare*. Takva upotreba također ne donosi prevagu ni na čakavku ni na štokavsku stranu te možemo govoriti o supostojanju čakavskih i štokavskih oblika. Upravo takvo korištenje oblika koji su zajednički i jednom i drugom narječju bio je cilj izdavača hrvatskih protestantskih knjiga – koristiti jezik koji će razumjeti mnogi.

Popis korištenih kratica:
LBS- Lekcionar Bernardina Splićanina
NT- Novi testament

The Language of the *New Testament* in Comparison to the Language of the *Lectionary by Bernardin Splićanin* and Its Relation to the Middle Croatian Language (End of the Fifteenth – Beginning of the Eighteenth Century)

Abstract:

The research aims to determine whether the *First Epistle to the Corinthians* (13, 1-13) printed in the Protestant Glagolitic *New Testament* was based on the text by the same name printed in the Latin *Lectionary by Bernardin Splićanin*, in view of the existing scientific theories which claim that the *Lectionary by Bernardin Splićanin* was a model for the *New testament* texts. Another goal is to establish whether the Lectionary language conforms to Middle Croatian language (language used in Croatian lands from the end of the fifteenth until the beginning of the eighteenth century). Analyses were conducted by means of a comparative method on the orthographic, phonological, morphological and lexical levels in order to demonstrate the differences between the texts. Those were consequently compared on the morphological level to the Middle Croatian language. The results point to the conclusion on whether the *Lectionary by Bernardin Splićanin* acts as the template for the researched text and on the extent of its deviation from the Middle Croatian language.

Keywords: phonology, morphology, lexis, Middle Croatian language

Die Sprache im *Neuen Testament* im Vergleich zur Sprache in Bernardin Splićanins Lektionar und dessen Beziehung zur mittelsprachlichen Periode

Zusammenfassung:

Ziel des folgenden Beitrags ist es, festzustellen, ob der Text in *Prva Pavlova poslanica Korinćanima* (13, 1-13), der im protestantischen glagolitischen *Novi Testament* gedruckt wurde, nach dem Vorbild des gleichnamigen Textes im lateinischem *Lekcionar Bernardina Splićanina* entstanden ist, insbesondere hinsichtlich der in der Wissenschaft bestehenden Behauptung, dass *Lekcionar Bernardina Splićanina* Vorbild für die Texte in *Novi testament* war. Zweites Ziel ist es, festzustellen, ob die Sprache dieses Textes mit der Sprache auf den kroatischen Gebieten zur Zeit der mittelsprachlichen Periode übereinstimmt. Die Analysen wurden nach der vergleichenden Methode konzipiert, um die Sprache auf graphischer, phonologischer, morphologischer und lexischer Ebene zu vergleichen und es wird genau festgestellt, welche Unterschiede zwischen den Texten bestehen. Nach der Bestimmung der Formen auf morphologischer Ebene wird die Beziehung zum Stand der Sprache in der mittelsprachlichen Periode festgestellt. Aufgrund dessen kommt man zur Schlussfolgerung, ob *Lekcionar Bernardina Splićanina* tatsächlich als Modell für den untersuchten Text gedient hat und in welchem Maße die Sprache des untersuchten Textes von derjenigen der mittelsprachlichen Periode abweicht.

Schlüsselwörter: Phonologie, Morphologie, Lexik, mittelsprachliche Periode

LITERATURA

Barbarić, Vuk-Tadija. 2017. *Nastajanje i jezično oblikovanje hrvatskih lekcionara*. Zagreb: Institut za hrvatski jezik i jezikoslovlje.

Bratulić, Josip, ur. 2000. *Hrvatski protestantski pisci*. Vinkovci: Riječ.

Bučar, Franjo. 1910. *Povijest hrvatske protestantske književnosti za reformacije*. Zagreb: Matica hrvatska.

Dalmatin, Anotn i Stipan Konzul. 2015. *Novi testament II. dio 1563*. latinički prijepis glagoljkog izvornika. Zagreb: Adventističko teološko visoko učilište, Filozofski fakultet Sveučilište u Zagrebu, Školska knjiga.

Damjanović, Stjepan. 2014. *Novi filološki prinosi*. Zagreb: Matica hrvatska.

Fancev, Franjo. 1916a. Jezik hrvatskih protestantskih pisaca 16. vijeka: Prilog historičkoj gramatici jezika hrvatskoga ili srpskoga, *Rad JAZU* 212, 147–225.

Fancev, Franjo. 1916b. Jezik hrvatskih protestantskih pisaca 16. vijeka: Prilog historičkoj gramatici jezika hrvatskoga ili srpskoga, *Rad JAZU* 214, 1–112.

Gadžijeva, Sofija; Ana Kovačević; Milan Mihaljević; Sandra Požar; Johannes Reinhart; Marinka Šimić; Jasna Vince. 2014. *Hrvatski crkvenoslavenski jezik*, Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, Staroslavenski institut.

Jembrih, Alojz. 2007. *Stipan Konzul i „Biblijski zavod" u Urachu.* Rasprave i građa o hrvatskoj knjižnoj produkciji u Urachu (1561.–1565.) i Regensburgu (1568.). Prilog povijesti hrvatskoga jezika i književnosti protestantizma. Zagreb: Teološki fakultet „Matija Vlačić Ilirik".

Kuzmić, Boris; Martina Kuzmić. 2015. *Povijesna morfologija hrvatskoga jezika*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.

Lekcionarij Bernardina Splječanina, po prvom izdanju od god. 1495. 1885. Zagreb: JAZU.

Lukežić, Iva. 2015. *Zajednička povijest hrvatskih narječja. 2. morfologija*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, Filozofski fakultet u Rijeci, Katedra Čakavskog sabora Grobništine.

Polovič, Ivan. 1908. Evangelij sv. Matevža v protestantskem glagolskem „Prvem delu Novoga Testamenta iz I. 1562" U: *Trubarjev zbornik*. Fran Ilešič, ur. Ljubljana: Matica slovenska, 56– 73.

Skok, Petar. 1988. *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika, knjiga druga, K- poni*, pretisak. Zagreb: JAZU.

Žagar, Mateo. 2018. Tipologija jezičnih razlika među novozavjetnim tekstovima hrvatskih protestanata u: *Verba volant – scripta manent Zbornik u čast akademika Stjepana Krasića O. P.* Vinicije B. Lupis, ur. Split: Sveučilište u Splitu.

Izvorni znanstveni rad

Mateo ŽAGAR
Filozofski fakultet Zagreb

UDK 811.163.42”15”
655:2](430 Urach)”15”
003.349

Jezik izdanja uraške tiskare u svjetlu ranonovovjekovnih koncepcija književnog jezika

U članku se razmatra položaj protestantske tiskarske „epizode“ u kontekstu hrvatske i regionalno određene (južnoslavenske) filologije, s obzirom na znatan udio štokavizama u izdanjima ranog razdoblja uraškoga tiskarstva (1561–1563) u kojima je jezik prije svega postavljen na tradiciji čakavskoga književnog oblikovanja. Primjenjujući komparativnu metodu procjenjuje se učestalost i koncentracija prepletanja tih dvaju hrvatskih narječja te okolnosti koje su dovele do odustajanja od takve koncepcije 1563. g.[1] Osobito je važna spoznaja da je i u ćiriličkom izdanju *Novoga testamenta* (1563) učestalost štokavizama manja nego u starijim glagoljskim izdanjima koja su mogla biti namijenjena samo uskom zapadnom pojasu hrvatskoga područja. Time se problematizira dosljednost i odlučnost jezične politike našega protestantskoga kruga u Urachu.

Ključni pojmovi: reformacija, predstandardizacija hrvatskoga jezika, glagoljički tisak, ćirilički tisak, biblijski prijevodi

Unutar slavistike bilo se koji tekst ostvaren slavenskim jezikom i pismom može promatrati na više kontekstualnih razina: a) u općim slavističkim okvirima, gdje do izražaja u prvom redu dolazi odmjeravanje odnosa među paralelnim sastavnicama te grane europske filologije ili b) u okvirima svake pojedine nacionalne filologije – što je kontekst koji i u slavistici prevladava posljednjih desetljeća te c) u regionalnim okvirima, unutar kojih se nadilaze podjele po nacionalnom ili

[1] Isti rezultati istraživanja predočeni su i u raspravama koje su prezentirane na dvjema konferencijama, u Milanu („La riforma protestante nei paesi Slavi“, Accademia Ambrosiana, 29–30. V. 2017.) i Wittenbergu („Kulturelle Wirkungen der Reformation“, 7–11. VIII. 2017.), također priređenima u čast visoke obljetnice objave Lutherovih teza. Svi su dotični tekstovi po kontekstualizaciji rezultata istraživanja bili u nekoj mjeri prilagođeni različitom tematskom i receptivnom okružju dotičnih konferencija.

državnom („zemaljskom“) mjerilu, a podrazumijeva prije svega geografski i povijesno povezan prostor koji oblikuje vlastiti kulturni identitet. Regionalna perspektiva može vrijediti i unutar pojedinih nacionalnih filologija, ali i prelaziti njihove granice. Filološki kontekst ovdje postavljamo u tradicionalnom smislu: motreći napore prema ujednačavanju jezika knjige, razmatramo složenu problematiku postupnog oblikovanja nacionalnih književnih jezika u ranom novovjekovlju, koja će u hrvatskom slučaju tek u drugoj polovini XIX. st. dovesti do pune jezične standardizacije. Čim je iznađen tisak, knjige su se namjenjivale širem krugu čitača i njihov je jezik morao zauzimati naddijalektalni registar. U isto je vrijeme taj jezik morao imati uporište u nekom „organskom idiomu“, ali biti i „knjigama primjeren“: kultiviran, čvrst i optimalno elastičan. U svim tim procesima, u našem slučaju u protestantskim projektima izdavanja knjiga, prepoznajemo upravo (proto) standardizacijske postupke (Brozović 1964: 26; Mićanović 2018: 25). Oni, kao što znamo, neće voditi do suvremenoga hrvatskoga jezičnog standarda (već po tomu što je osnovica čakavska), no naknadno povijesno napuštanje takva koncepta (zapravo već od kraja istoga, XVI. stoljeća, s nastupom proturerformacije koja se laća štokavštine da bi oblikovala književni jezik koji će voditi do današnjega standarda) ništa ne govori o dotičnom potencijalu i dorađenosti protostandardizacijskih procesa.

Ovom prilikom dakle svoju pozornost usmjeravamo na nacionalni i regionalni filološki kontekst fenomena protestantske glagoljske tiskare koja je djelovala u Urachu pokraj Tübingena pet godina, odnosno cjelokupnog pothvata tzv. *Biblijskog zavoda* čiju djelatnost u Württenbergu možemo pratiti gotovo deset godina, od 1555. (od inicijative Petra Pavla Vergerija, bivšega koparskoga biskupa, da otpočne prevođenje na hrvatski pa do 1564. – smrti baruna Ivana/Hansa Ungnada von Weissenwolfa/Weissenhofa, bivšega krajiškoga kapetana, osnivača i velikog novčanog podupiratelja svih tiskarskih aktivnosti u Urachu). „Regionalno“ podrazumijevamo ovdje u oba predvidljiva aspekta – s obzirom na regiju „hrvatske krajine“, uskog graničnog prostora prema Turskom Carstvu čijim se vojnim postrojbama upravljalo tada izravno iz Beča, ali i u južnoslavenskom kontekstu, s obzirom na širok balkanski prostor između Kranjske i Konstantinopola za koji se, uz povezanost političkom sudbinom, očekivalo i da je povezan po razumljivosti jezika.[2] Prije svega ćemo se koncentrirati na posebnost odabrane jezične koncepcije glagoljskih i ćirilskih izdanja, koja je posve određena takvom dvostrukom re-

[2] Taj se kriterij razumljivosti poklapa i s pitanjem jedinstvenosti dijasistema koji je mjeren genetsko-tipološkim kriterijima („jedan jezik dijasistem od Sutle do Pirota“) i kao takav prepoznavan u XX. stoljeću (npr. Brozović 1969, Mićanović 2018: 59).

gionalnom optikom. Nacionalne filologije nužno podrazumijevaju i projiciraju u prošlost identitetsku dimenziju, no ovaj slučaj ne ide u prilog takva krutog poimanja (pogotovo u uvjetima svakog odbacivanja serbokroatističkog koncepta); nužno je ovdje primijeniti regionalnu optiku koja nadrasta krute suvremene podjele nacionalnog razdvajanja, osobito popularnog u posljednjim fazama filološkoga konstituiranja kojemu smo još uvijek svjedoci. Za puno razumijevanje problema nužno je imati na umu da hrvatski jezik, kako danas tako i u prošlosti, sačinjavaju tri narječja – kajkavsko (blisko slovenskom jeziku), čakavsko i štokavsko (koje se, u varijetetima, s istom ili vrlo sličnom govornom /dijalekatskom/ osnovicom književnog jezika dijeli sa Srbima, Bošnjacima, Crnogorcima), pa odatle i brojna pitanja o pripadnosti korpusa pojedinim nacionalnim filologijama. Po općim dijalekatskim i povijesnojezičnim zakonitostima, a i s obzirom na iznimno dinamične migracije od kraja XV. stoljeća naovamo, naravno je da su današnje razlike među hrvatskim narječjima puno veće nego što su bile u XVI. st.

Prije nego što se pozabavimo složenom jezičnom koncepcijom hrvatskih protestanata treba se podsjetiti osnovnih podataka o izdanjima te okolnosti nastanka hrvatskih prijevoda i predočiti strukturu dosadašnjih istraživanja koja traju gotovo 150 godina. U kontekstu hrvatske filologije sve do XIX. stoljeća zasigurno nema nijednog izdavačkog pothvata o kojemu, zahvaljujući neposrednim izvorima, historiografskim i filološkim, znamo toliko koliko znamo o ovome. Ključni su izvori za to iznimno iscrpni predgovori svim izdanjima u kojima izdavači (Primož Trubar, Stipan Konzul, Anton Dalmatin), na njemačkom i hrvatskom jezik, izriču prije svega namjere koje se žele postići izdavanjem pojedinačnih izdanja, reference o odabranoj jezičnoj koncepciji, ali i podosta o okolnostima u kojima su nastajali prijevodi i u kojima je organiziran tisak. O tim okolnostima osobito plastično svjedoči sačuvana korespondencija (Kostrenčić 1874), a odnedavna su dostupni i sabrani svi Trubarovi predgovori u slovenskom prijevodu (Vrečko 2011). Dakle ni o kojem drugom izdavačkom projektu, sve od *Prvotiska glagoljskog misala* iz 1483. (*Editio princeps*), u kontekstu hrvatske filologije ne znamo toliko o dvojbama priređivača, o namjerama mecena i organizatora, o nesigurnosti prevoditelja, o poteškoćama tiskara i korektora, o recepciji i distribuciji knjiga; nigdje se tako jasno ne ogledaju kreativne silnice, polemike o mogućim rješenjima, sumnje, žarko nastojanje da produkcija knjiga, objava Riječi na narodnome jeziku, preokrene tok povijesti. I ni u kojem drugom sličnom projektu u hrvatskim zemljama raskorak između namjera, osmišljenog djelovanja, uloženog novca i kreativne energije te – naposljetku – opipljivih rezultata nije toliko u neskladu s marginalnom pozicijom koju je ovaj projekt zauzeo u odnosu na kanon cjelokupne hrvatske filologije. U monolitnom obrascu povijesti književnog jezika sve ono što nije stajalo u stupu

standardiziranja štokavštine ostalo je na periferiji zanimanja. Drugim riječima, pomaknuto je u stranu ono što je izmicalo velikom jezuitskom projektu obraćanja (južnim) Slavenima knjigama na razumljivom im jeziku, inicijalno kroz kanal utemeljen na hrvatskoj, glagoljskoj i latiničkoj, knjiškoj tradiciji, koji će se postupno susretati i s franjevačkim projektima (osobito u Bosni i Dalmaciji). Zanemarivalo se pritom da je obaziranje protestanata na štokavštinu zapravo pripremilo teren drugačijoj – jednonarječnoj (štokavskoj) koncepciji književnog jezika koju će od kraja XVI. st. promicati jezuiti u osnovi s istom, proširenom, namjerom – obraćanja prema obližnjem središnjem i nešto daljem, istočnom dijelu Balkana.

Iako ne znamo točne podatke, obično se u literaturi ponavljaju tvrdnje da su se hrvatske inkunabule i knjige otisnute na početku 16. stoljeća tiskale u nakladama tek od nekoliko stotina primjeraka. Iako se u to rano doba tiska u jednoj tiskari, bilo u Hrvatskoj bilo u Veneciji, pripremalo više naslova ili izdanja, sve je to bilo daleko skromnije nego u uraškoj tiskari. Sasvim je sigurno da je opći tehnološki napredak donio do sredine 16. stoljeća sve učinkovitije mogućnosti tiskanja, a isto tako nema sumnje ni da je upravo taj protestantski pothvat s hrvatskim izdanjima bio tada u skladu s najvišim europskim standardima tipografskih pothvata. Sveukupno je u tih pet godina objavljeno u Urachu 14 hrvatskih naslova (uz nekoliko djela na talijanskom i slovenskom jeziku), u 30 raznopisamskih izdanja (glagoljicom 14, ćirilicom 8 i latinicom 6) i u sveukupnoj nakladi od oko 25300 primjeraka (Jembrih 2016: 54). Najvažniji naslovi imali su poprilično nakladu. Primjerice prvi dio glagoljskoga *Novoga testamenta* iz 1562. otisnut je čak u 2000 primjeraka (kao i druga europska ambiciozna izdanja), većina po 1000 (npr. drugi dio glagoljičkog *Novog testamenta* iz 1563. i oba dijela ćiriličkoga izdanja) – u nakladi koja je i danas u Hrvatskoj najčešća, a rijetki u manjem broju – po 400 ili 500 primjeraka (Stipčević 2005: 66). Prijevodi su se uglavnom sastavljali prema prethodnim Trubarovim predlošcima na slovenskom jeziku, a kad je *Novi testament* posrijedi, prevoditelji i korektori konzultirali su i njemačke prijevode i Vulgatu te su se bogato oslanjali na starije hrvatske lekcionare, donekle i na glagoljašku tradiciju.

Društveno-povijesni kontekst nastanka tiskare razmjerno je dobro poznat: golemi pokret reformacije mijenjao je sliku Europe, a u obzor zanimanja dospio je i hrvatski, odnosno cijeli južnoslavenski prostor, time i samo Osmansko Carstvo. Dobro je poznato kolika je bila uloga tiskane narodne riječi u takvu projektu. Premda je neporeciva velika zainteresiranost i zauzetost znatnog broja hrvatskih glagoljaša (ponajviše iz Istre) koji su pristupili protestantskom pokretu, inicijativa je – dobro znamo – krenula izvana, upravo iz političkih središta koja su prigrlila reformaciju i u čijem je obzoru bio južnoslavenski prostor, posebice s obzirom

na prijeteću tursku opasnost. Pritom ni potpora onodobnoga hrvatskoga plemstva nije zanemariva. U takvu kontekstu prvi su organizatori bile osobe s krajnje zapadnih južnoslavenskih prostora – Petar Pavao Vergerije i Primož Trubar, koji su brzo okupljali oko sebe saveznike i za projekt slovenske i za projekt hrvatske tiskare, prve u Tübingenu, druge u obližnjem Urachu, svojevrsne filijale prvospomenute. Podjetimo samo da je riječ o razdoblju između dviju velikih bitaka koje su se vodile između osmanske i ugarske vojske – kod Mohača 1526. i Sigeta 1566., kada je vlasti hrvatskoga bana odnosno Sabora pripadao samo spomenuti uski granični pojas između slovenskih zemalja na istoku, Mletaka na jugu i od Osmanlija zaposjednutih zemalja na istoku, već spomenuti „ostaci ostataka nekad slavnog kraljevstva hrvatskoga".[3] Afirmirana i u Europi već tada razmjerno dobro poznata tradicija hrvatske glagoljske i ćirilske knjige bila je pretpostavljeni temelj na koji se cijeli projekt mogao osloniti.[4] Taj granični prostor kao svojevrsnu tampon-zonu u ratnim uvjetima prema srednjoj Europi postupno sve intenzivnije naseljavan, i to u više valova, od 1530. novopridošlim stanovništvom slavenskoga obreda s obližnjih unutarnjih granica Turskoga Carstva (s Glamočkog polja i doline Unca koji su danas u Bosni i Hercegovini, njezinu jugozapadnom dijelu, te Cetinske krajine), trebalo je ne samo vojno učvrstiti nego i kulturno podići, sukladno tada dominantnim srednjoeuropskim smjeranjima. Tek kulturno osnažen prostor jamči zadržavanje stanovništva, time i čvršće vojno pozicioniranje. Izvori dobro pokazuju da se upravo u Metlici, glavnom gradu zapadnog dijela Krajine (danas u Republici Sloveniji), provodila 1559. g. provjera jezika rukopisa *Novog testamenta* koji će se otisnuti tri-četiri godine poslije u Urachu. Tek nakon što su do Ivana Ungnada, glavnog tehničkog organizatora uraškog tiskarskog projekta, stigle višestruke potvrde da je jezik primjeren, dakle razumljiv i kultiviran (sukladan vlastitoj tradiciji poznatih biblijskih tekstova), krenulo se u tisak. Provjeru su provodili popovi glagoljaši, redom čakavci, ponajviše iz Istre. Oni nisu bili kadri naprimjer provjeravati zastupljenost štokavskih („nečakavskih") elemenata ni mogućnost recepcije kod štokavskoga stanovništva, ali su mogli provjeriti je li stupanj naslojavanja štokavskih osobina „zamutio" stariji prijevod priređen prema drugom izdanju *Lekcionara Bernardina Splićanina* otisnutog u Veneciji 1543. g. Još su više, kao izobraženi ljudi od pera, sljubljeni s bogatom glagoljaškom tradi-

[3] U povijesnim se izvorima opis za tako suženu Hrvatsku XVI. st. pojavljuje izvorno u obliku *reliquiae reliquiarum olim magni et inclyti regni Croatiae* („ostaci ostataka nekoć velikoga i slavnoga kraljevstva hrvatskoga").

[4] Za informacije o upoznatosti europskih kulturnih krugova s glagoljicom, djelomice i sa zapadnom ćirilicom, u XVI. st. usp. Hercigonja 2004.

cijom, mogli provjeravati i stupanj odanosti teksta poznatim im i već stoljećima ovjerenim biblijskim prijevodima. Dobro vidimo upravo zagledajući u njihov odnos prema leksiku da kriterij vrednovanja nije bio u prvom redu bliskost s crkvenoslavenskom tradicijom, iako nema sumnje, pogotovo u tekstološkom smislu, da su se na nju referirali i oslanjali.

Nastojanja cara i kralja Maksimilijana II. (1527–1576), snažnog podupiratelja reformacije, također financijera uraških izdanja i zauzetog skrbnika za sigurnost svojih granica, kao i nastojanja plemićkih i vojnih krugova koji su ga okruživali – posebice baruna Ivana III. Ungnada von Weissenwolfa (1493–1564) – koji je kao svojedobni vojnik na hrvatsko-turskoj granici odlično poznavao prilike na hrvatskom prostoru – bila su čvrst okvir u koji se trebao smjestiti prevodilački i tiskarski projekt objavljivanja hrvatskih protestantskih izdanja. Premda je u hrvatskoj filologiji bilo inzistiranja na tvrdnjama da je posrijedi bio prije svega projekt namijenjen hrvatskim prostorima te da su namjere obraćanja dalekom slavenskom jugoistoku i samim Turcima bili tek svojevrsna „lukavost" naših glagoljaša kojom se htjelo postići izdašnije financiranje (Čupković 2010: 4–5), poznate povijesne okolnosti (upravo uvjeti širenja protestantizma u zaposjednutoj Ugarskoj) govore u prilog ozbiljnosti namjera širenja reformiranog kršćanstva u Osmanskome Carstvu.

Postojala je dakle, i to već u pripremama projekta, ključna namjera da se oblikuje prihvatljiv (dakle razumljiv) jezik za čakavski i štokavski prostor, a zacijelo i kajkavski (koji i lingvistički već znatnije izmiče slovenskom jeziku i koji je politički uključen u Hrvatsku), pa još i dalje – kako stoji u predgovorima izdanja – za srbijanske, makedonske i bugarske prostore koji ne pripadaju ovoj dijalektalnoj podjeli.[5] Često iskazan strah od pogrešaka (osobito prisutan kod organizatora – Ugnada i Trubara – koji su često nalagali provjere na terenu) odnosio se na pitanje točnosti prijevoda, razumljivosti teksta i ortografske funkcionalnosti.[6] Prisutnost štokavskih elemenata svodila se prije svega na simboličnu (ali vrlo zamjetljivu) razinu – odabir osnovnih jezičnih osobina (npr. zamjenice što, *tko, sav*), koje se razmjerno često ponavljaju u tekstu i nose svojevrsno simboličko obilježje. Važno je bilo da se jezik mogao osjećati svojim, sebi namijenjenim, čemu je uostalom

---

5 Ulomak iz predgovora glagoljskom *Novom testamentu* Stipana Konzula i Antona Dalmatina (1562): „Na to vi predragi dobri Krstiani Hr'vatê znaite, da jesmo s tim našim' tumačenjem vsim slovenskoga jazika ljudem' služiti hoteli, naiprv'vo vam, Hr'vatom i Dalmatinom. Potom takaiše Bošnakom, Bezjakom, Sr'blanom i Bulgarom'" (Matak 2013: 51)

6 Za stupanj ortografske funkcionalnosti glagoljskih izdanja protestantske tiskare na primjeru *Artikula* (1562.) usp. Žagar 2016c.

ključno pridonosio i odabir slavenskih pisama, ćirilice i glagoljice sa svojom već stoljećima afirmiranom, funkcionalnom i lako prepoznatljivom ortografijom, posve doraslom standardima europske tiskarske prakse ranoga novovjekovlja, koja je posve oblikovana iskoračila iz dinamičnoga inkunabulnoga doba. I hrvatska glagoljica (u svojoj posebnoj, jasno prepoznatljivoj „uglastoj" inačici) i zapadna ćirilica (jasno odijeljena od istočne i po duktusu i po inventaru nadrednih znakova) jasno su izražavale samosvojnost nasljedovane književne tradicije, no s jezikom su stvari, usred južnoslavenskoga dijalekatskoga kontinuieta, u uvjetima značajnih razlika između triju narječja (čakavskoga, kajkavskoga i štokavskoga), bile bitno složenije, pogotovo u kontekstu namjera da se knjige usmjere i daleko na južnoslavenski istok.[7] Znamo dobro da je u ranom novom vijeku, baš kao što je bio u srednjovjekovlju slučaj s crkvenoslavenskim, postojao značajan broj pokušaja da se oblikuje jezična koncepcija književnog jezika koja bi mogla zadovoljiti najširi mogući krug jezične srodnosti unutar koje se može očekivati znatan stupanj razumljivosti za sve Slavene u dinamičnom odnosu prema odabranom bazičnom govoru i prema prisutnosti adstrata – elemenata drugih jezika/narječja (usporedimo npr. djelo Jurja Križanića ili jezuitska programatska nastojanja, koja su naposljetku polučila ključnim plodovima da se štokavski jezik predstavi kao idealan za široko prihvaćanje među Slavenima). Termin „hrvatski jezik", koji se redovito spominje u predgovorima uraških izdanja, još je u *Misalu hruackom* riječkog biskupa i tiskara Šimuna Kožičića Benje (1530–1531.) predstavljao jezik puno šire prihvaćen nego što bi to bili hrvatski uglavnom priobalni, sjeverozapadni krajevi, gdje su djelovali popovi glagoljaši, dakako hrvatske crkvenoslavenske liturgije (Žagar 2016a,b).[8]

Da je namjera izdavača, osobito s ćiriličkim izdanjem, ali i glagoljičkim, prije svega bila usmjerena na dalje štokavske prostore gdje je dominantno proširena istočna (staroslavenska) liturgija, svjedoči nastojanje da se u izdavački tim 1561., nakon što su potvrde o korektnosti prijevoda stigle i do Primoža Trubara i Ivana Ungnada, uključe i reprezentativni, autentični recepcijenti – dva „grkoistočna" svećenika, jedan žumberački uskok (rodom iz Bosne) – Ivan Maleševac – i drugi iz Srbije – Matija Popović (Bučar 1910: 102). Štoviše, prije nego što je izbor pao na njih dvojicu razmatrala se i mogućnost da se u projekt uključi stanovi-

---

7 Iako su se hrvatski protestanti u ćiriličkom tisku koristili slovima bjeloruskih izdanja Františeka Skoryne (Prag, Vilnius, XVI. st), njihov su duktus, kao i tekstna (grafetička) organizacija, bili znatno različiti od prakse pravoslavnih liturgijskih knjiga te su po tome zapravo bili sličnim onostoljetnim dubrovačkim ćiriličkim izdanjima otisnutima u Veneciji, a uskoro i bosanskima.

8 O statusu hrvatskoga jezika u okviru velikog jezuitskog projekta orijentacije prema (južno)slavenskom istoku usp. recentnu knjigu Stjepana Krasića (2009).

tog popa Demetrija, tada vrlo uglednog diplomata (poliglota, između ostaloga i levita carigradske patrijaršije, kancelara vlaškog vojvode), koji ih je nakon pregovaranja zbog drugih obveza naposljetku odbio. Tek bismo se nakon temeljite jezične usporedbene analize rukopisnih autografa (nastalih prije angažiranja spomenutih popova) glagoljičkoga i ćiriličkog izdanja mogli približiti odgovorima o ulozi spomenutih dvaju pravoslavnih svećenika. Zasad možemo reći da je udio štokavizama i u Konzulovu glagoljskom autografu iz 1560. zamjetan iako ne u tolikoj mjeri kao u tiskanom izdanju iz 1562./1563. Moglo bi se pretpostaviti da se od svećenika štokavaca bilo očekivalo da će inzistirati (i to samo u ćiriličkom izdanju jer glagoljicu zasigurno nisu mogli, bar ne tečno, čitati) na elementima svoga, štokavskoga narječja, ali njihovo je korigiranje moglo ići – sukladno praksi pravoslavnih (crkvenoslavenskih) knjiga – samo u smjeru tekstne pravovjernosti i vjerojatno osnovne razumljivosti. Simboličku funkciju bliskosti zasigurno nisu procjenjivali toliko bitnom kao što se među našim protestantskim pregateljima moglo očekivati.

U okviru projekta „Jezik glagoljskih izdanja hrvatske protestantske tiskare u Urachu“, koji financira Hrvatska zaklada za znanost, provodimo nas četvero istraživača s Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu ciljanu jezičnu analizu osnovnih izdanja s obzirom na odnos prema tada raspoloživoj knjižnoj tradiciji i s obzirom na udjele živih narječnih sustava, ponajviše uspoređujući usporedna glagoljička i ćirilička izdanja, vodeći računa i o različitom vremenu njihova priređivanja i tiska.[9] Nismo se zadovoljili tradicionalnim opisima koji ponavljaju određenje Franje Fanceva (1916) o blagom sloju štokavskih osobina (ili kako piše Josip Vončina o „štokavskoj stilizaciji“, 1988) jer iz te definicije blagosti kao da nestaje njihova važnost. Naposljetku, vidjet ćemo, upitna je i spomenuta „blagost“ ako je riječ o signifikantnim jezičnim elementima koji se u tekstu često ponavljaju, kao što su teško obuhvatljivi i spektar i intenzitet razlika između zapadne štokavštine i čakavštine u to doba na čitavom referentnom prostoru. Iako nema dvojbe da se lako mogu prepoznati i osnovni štokavizmi na morfološkoj i leksičkoj razini, o čemu se već pisalo, ovdje ih nećemo nabrajati (Čupković 2010). Morfološke osobine svakako izmiču simboličnoj vrijednosti zbog očekivanih razlika na terenu i u okviru štokavskoga sustava, a i ne mogu biti tolike da bi ugrožavale razumijevanje teksta. Leksičke razlike svakako su opsežnije i zanimljivije (iako u onodobnoj recepciji ne nužno identificirane s različitim narječjem), no za plodonosniju procje-

[9] Suradnici su na projektu akademik Stjepan Damjanović, doc. dr. sc. Tanja Kuštović, dr. sc. Ivana Eterović, bibl. Blanka Ceković, dr. sc. Vera Blažević Krezić, a voditelj projekta autor je ovog članka.

nu utjecaja štokavštine nužno je raspolagati rječnicima srednjovjekovne građe, što u hrvatskoj filologiji nažalost još nije slučaj.

Za ovu priliku usporedili smo udio najkarakterističnijih štokavizama u a) autografu prevoditelja Stipana Konzula, koji je nastao 1560. g., nakon što se već bila provela provjera u Metlici, u današnjoj slovenskoj Beloj krajini, nedaleko od hrvatske granice (Jembrih 2007: 83–103), b) u konačnom glagoljskom otisku te c) u ćiriličnom. Odabrali smo samo četiri najočiglednija pokazatelja koja predstavljaju čvrste štokavske izoglose: upitne zamjenice čto (iako grafički predstavlja staroslavensku tradiciju, pretpostavljamo izgovor „što" nasuprot čakavskome ča) i *tko* (nasuprot čakavskome *ki*) sa svojim izvedenicama; zamjenice *sav, sva, sve, svi*... (nasuprot čakavskima *vas, vsa, vse, vsi*...); sufiks osnove na kraju muškog roda glagolskog pridjeva radnog (npr. *postavio* : čak. *postavil*); odnos slova jata prema refleksima kao *e* ili kao *i*. Korpus nam je u svrhu uzorka bio malen, svega nekoliko stranica Ivanova evanđelja iz prvog dijela *Novog testamenta* (IX. glava).[10]

Premda su u glagoljskom autografu već prisutne spomenute simbolične osobine štokavštine, u tiskanom se izdanju povećavaju, očigledno na nečije inzistiranje. U ćiriličkom izdanju međutim, koje se tiska posve nedugo nakon glagoljičkoga (također 1563. g.), broj je štokavizama radikalno smanjen, gotovo dokinut. U recentnijoj literaturi kao razlog tomu navodi se svojevrsno naglo odustajanje od jezika koji nije kanonski potvrđen (Damjanović 2010) iako protestantsku praksu u Europi takav strah nije pratio. Razlog se prije svega tražio u razlici po pismu, pogotovo postavimo li da je kontekst uporabe ćiriličkog pisanja na Balkanu mogao biti osjetljiviji na preveliko isključenje crkvenoslavenskih elemenata. Prije je međutim ponovno riječ o ključnoj vodilji protestantskog tiskarskog djelovanja – razumijevanju štiva, pa makar to podrazumijevalo u određenoj mjeri i već poznatu crkvenoslavenštinu.

Istraživanja su također jasno pokazala da se ključna razlika u stupnju prisutnosti simboličkih štokavskih elemenata svodi na vrijeme, a ne na pismo kao razgranat kulturni fenomen: dok je prvi dio glagoljskoga izdanja *Novog testamenta* otisnut 1562. impregniran signifikantnim i promišljeno odabranim štokavskim elementima (i to razmjerno dosljedno provedenim kroz svih 206 folija prvog dijela), u drugom dijelu *Novog testamenta* iz 1563., kao i u cjelovitom ćiriličkom izdanju iz iste

[10] Iscrpnija analiza na leksičkoj razini u oba usporediva korpusa podastrta je u mojoj raspravi „Elementi leksičkog odabiranja u izdanjima hrvatskih protestanata (Urach, 1561–1564): kontekst i metodološke pretpostavke", koja je priređena za Zbornik radova hrvatskih sudionika Međunarodnoga slavističkoga kongresa koji će se 2018. održati u Beogradu.

godine, to više nije tako. Jasno prepoznatljiv štokavski sloj, bitno različit od prepoznatljive čakavske matrice, kao i dobro poznatih crkvenoslavenskih (čakavskih) uzora, gotovo je u potpunosti uklonjen. Preostao je u drugom dijelu glagoljičkog izdanja i u cjelovitom ćiriličkom tek njihov neznatan broj, gotovo kao rezultat nedovoljno pozornog uklanjanja. Što je bio razlog takvoj redakturi koja se zasigurno morala brzo provesti? Najjednostavnije je pretpostaviti da je tekst trebalo vratiti u ovjereno, stoljećima potvrđeno čvrsto korito. Odustajanje od štokavskih elemenata, kojih ovdje možda i nema mnogo kad ih nabrajamo u kategorijama, ali koji se pojavljuju višestruko na svakoj stranici i koji se jasno prepoznaju različitima ne samo od čakavske baze nego i od prepoznatljivih crkvenoslavenskih oblika, vjerojatno je izraz namjere da se budućnost biblijskih tekstova ne počinje rasipati u dinamičnom vrtlogu jezičnih raznolikosti i politički snažno podijeljenog prostora, da se tom jeziku već od samog početka nove, ambiciozne tradicije, postavi stabilnost. Kako bi se potvrdio vremenski prijelom kao osnovno mjerilo, potvrdit će istraživanja jezika izdanja iz te prve faze (glagoljičkog i ćiriličkog *Katekizma*, oba iz 1561, glagoljičkih i ćiriličkih *Razumnih nauka* iz 1562. te glagoljičkih i ćiriličkih *Artikula* iz 1562.). U tom smislu bit će zanimljivo usporediti i latinički *Katekizam* otisnut 1563., dakle u doba kad je već u *Novom testamentu* provedena redakcija.

Čuvanje jezičnih elemenata koji su i u čakavskome i u crkvenoslavenskome isti mogao je jamčiti i širem balkanskom stanovništvu slavenske liturgije bolje razumijevanje. To nas pak iznova podsjeća da se pozicija crkvenoslavenskoga nije u ovom slučaju mogla uspoređivati s pozicijom latinskoga u srednjoj i zapadnoj Europi. U štokavskoj i čakavskoj redakciji taj je jezik – u svojoj bazi svojevrstan srednjovjekovni *koiné* – umnogome bio razumljiv na objema stranama, svakako ništa manje nego jezik drugoga, pa i susjednoga narječja. Ostaju, doduše, pitanja zašto hrvatski protestanti nisu posegnuli za predlošcima štokavske redakcije crkvenoslavenskoga koja je bila u uporabi u Bosni ili jezikom pravoslavnih knjiga ako je već bila namjera krenuti duboko prema južnoslavenskom istoku. Presudili su, vjerujemo, praktični razlozi – već visoko razvijena suradnja s hrvatskim glagoljaškim krugovima, odnosno slaba komunikacija s prepisivačkim krugovima dalje na istoku.

Neobično je da je prisutnost štokavskih osobina oslabjela upravo u ćiriličkim izdanjima koja su mogla tako jednostavnije biti čitana i prihvaćena po cijelom Balkanu (iako su slova bila oblikovana prema bjeloruskim uzorcima praške tiskare Františeka Skoryne /Francyska Skaryne/ iz prve polovine XVI. stoljeća), ali važno je uočiti da je isto tako i u glagoljskim tiskanim tekstovima naših protestanata od 1563. g. Kako god bilo, orijentacija književnog jezika prema štokavštini – koliko

god tada bila fragmentarna, kratkotrajna i privremena – označila je iskorak i na planu danas uokvirene nacionalne filologije i u regionalnom (srednjojužnoslavenskom /općeštokavskom) kontekstu. Za koje desetljeće protureformatori će takvu orijentaciju daleko radikalnije osmisliti, temeljno se orijentirati prema štokavštini, a taj kontinuitet možemo pratiti sve do same standardizacije hrvatskoga jezika u XIX. st. Upravo po prvom iskoraku prema tom srednjojužnoslavenskom narječju, kojim je izražena jasna namjera da se književnim jezikom objedine čitatelji / slušatelji kajkavske, čakavske i štokavske govorne podloge, začet je dinamičan i nejednolik kontinuitet filološkoga koncipiranja hrvatskoga jezika od ranoga novovjekovlja. S time da vazda valja imati na umu da je ta namjera zacijelo nadilazila okvire koje danas kroatistika podrazumijeva, i to u različitim razmjerima kroz stoljeća.

The Language of the Urach Press Editions in the Context of the Early Modern Era Literary Language Conceptions

Abstract:

The article discusses the status of the Protestant press 'episode' within the context of Croatian and regionally determined (South Slavic) philology, considering the significant amount of Shtokavian elements present in the editions of the Urach press early period (1561-1563), whose language was modelled on the Chakavian tradition. Using the comparative method, the article determines the frequency and concentration of merging those two Croatian dialects and the circumstances leading to the abandonment of such conception in 1563. Equally important is the knowledge that even in the Cyrillic edition of the *New Testament* (1563), there is a lesser frequency of Shtokavian elements than in the older Glagolitic editions which were possibly intended only for the narrow western strip of Croatian lands. That fact alone questions the consistency and decisiveness of the language policy of our Urach Protestant circle.

Keywords: the Reformation, pre-standardization of Croatian language, Glagolitic print, Cyrillic print, Bible translation

Die Sprache in Druckerzeugnissen der Urach Druckerei in Anbetracht frühneuzeitiger Konzeptionen der Literatursprache

Zussamenfasung:

Im folgenden Beitrag wird die Position der protestantischen „Druckepisode" im Rahmen der kroatischen und der von der dortigen Region bestimmten (südslawischen) Philologie in Betracht gezogen, insbesondere in Bezug auf den bedeutenden Anteil der Štokavismen in Druckerzeugnissen während der Frühphase des Uracher Buchdruckes (1561-

1563), in denen die Sprache in erster Linie auf der čakavischen Tradition der literarischen Gestaltung beruht. Durch die Anwendung der vergleichenden Methode werden die Häufigkeit und Dichte der Verflechtung dieser zwei kroatischen Dialekte sowie die Umstände eingeschätzt, die zur Einstellung solcher Konzeption 1563 geführt haben.[11] Von großer Bedeutung ist die Einsicht, dass in der kyrillischen Ausgabe des Werkes *Novi testament* (1563) die Häufigkeit der Štokavismen geringer ist als in älteren glagolitischen Ausgaben, die möglicherweise für den engeren Raum der kroatischen Küste vorgesehen waren. Dadurch werden die sprachpolitische Stimmigkeit und Entschlossenheit unseres Protestantenkreises in Urach problematisiert.

Schlüsselwörter: Reformation, Vorstandardisierung der kroatischen Sprache, glagolitischer Druck, kyrillischer Druck, Bibelübersetzungen

LITERATURA

Brozović, Dalibor. 1964. O jezičnoj porodici i o standardnim oblicima njezinih članova. *Radovi Filozofskoga fakulteta u Zadru. Razdio lingvističko-filološki* (3), 5, 21–34.

Brozović, Dalibor. 1969. O rječniku i jeziku i o kritiama irtika u 'Kritici' i o sporazumu nakon svega. *Rječnik jezika, ili jezik rječnika. /Rječnik jezika ili jezik rječnika? Varijancije na temu varijanata/. Posebno izdanje časopisa Kritika* 29–99.

Bučar, Franjo. 1910. *Povijest hrvatske protestantske književnosti za reformacije*, Zagreb: Matica hrvatska.

Bučar, Franjo. 1938. Bibliografija hrvatske protestantske književnosti za reformacije. *Starine JAZU* 39, Zagreb.

Čupković, Gordana. 2010. Književnojezična koncepcija glagoljskoga i ćirilskoga Novoga testamenta iz 1562./1563. Prilog proučavanju razlika. *Filologija* 55, 1–36.

Damjanović, Stjepan. 2010. Kakav je jezik za knjige prikladan; Nešto napomena uz jezikoslovne dvojbe hrvatskih protestanata. U: *Sprache und Leben der frühmittelalterslichen Slaven; Festschrift für Radoslav Katičić zum 80. Geburtstag.* Elena Stadnik-Holzer, Georg Holzer ur. Frankfurt-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Wien: Scheibbser Internationale Sprechhistorische Tage, 29–37.

Fancev, Franjo. 1916. Jezik hrvatskih protestantskih pisaca 16. vijeka. Prilog historičkoj gramatici jezika hrvatskoga ili srpskoga. I. dio, *Rad JAZU* 212, 147–225.

Hercigonja, Eduard. 2004. Hrvatska glagoljica u zapadnoeuropskoj (francuskoj i talijanskoj) znanstvenoj literaturi i enciklopedistici od XVI. do XVIII. stoljeća. U: *Na temeljima hrvatske*

[11] Dieselben Untersuchungsergebnisse wurden in Diskussionen bei zwei Konferenzen präsentiert – in Milan („La riforma protestante nei paesi Slavi", Accademia Ambrosiana, 29-30. V. 2017) und Wittenberg („Kulturelle Wirkungen der Reformation", 7-11. VIII. 2017), die zu Ehren des Reformationsjubiläums stattgefunden haben. Alle erwähnten Texte wurden hinsichtlich der Kontextualisierung der Untersuchungsergebnisse in einem gewissen Maße der unterschiedlichen thematischen und rezeptiven Umgebung bei den genannten Konferenzen angepasst.

književne kulture. Filološkomedievističke rasprave. Zagreb: Matica hrvatska, 11–56.

Jembrih, Alojz, prir. 2007. *Novi testament 1562./1563*. Pretisak glagoljičkoga izdanja. Alojz Jembrih, prir. Zagreb: Teološki fakultet „Matija Vlačić Ilirik".

Jembrih, Alojz, prir. 2008. *Novi testament 1563.* Pretisak ćiriličkoga izdanja. Alojz Jembrih, prir. Zagreb: Teološki fakultet „Matija Vlačić Ilirik".

Kostrenčić, Ivan. 1874. *Urkundliche Beiträge zur Geschichte der protestantischen Literatur der Südslaven in den Jahren 1559–1565*, Beč.

Krasić, Stjepan. 2009. *Počelo je u Rimu. Katolička obnova i normiranje ührvatskoga jezika u XVII. stoljeću*. Dubrovnik: Matica hrvatska – ogranak Dubrovnik.

Matak, Dragutin, ur. 2013. *Novi testament, I. dio 1562.* Latinički prijepis glagoljskog izvornika, transliterirali u latinicu Vesna Badurina Stipčević, Tanja Kuštović, Mateo Žagar. Zagreb: Adventistički teološki fakultet, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Školska knjiga.

Matak, Dragutin, ur. 2015. *Novi testament, II. dio 1563.* Latinički prijepis glagoljskog izvornika, transliterirali u latinicu Vesna Badurina Stipčević, Tanja Kuštović, Mateo Žagar. Zagreb: Adventistički teološki fakultet, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Školska knjiga.

Mićanović, Krešimir. 2018. *Varijacije na temu jezika i varijanata. Standardologija Dalibora Brozovića*. Zagreb: Matica hrvatska.

Stipčević, Augustin. 2006. *Socijalna povijest knjige u Hrvata II. Od glagoljskog prvotiska (1483) do hrvatskoga narodnog preporoda (1835)*. Zagreb: Školska knjiga.

Vončina, Josip. 1988. *Jezična baština: lingvostilistička hrestomatija hrvatske književnosti od kraja 15. do početka 19. stoljeća*. Split: Književni krug.

Vrečko, Edvard, ur. 2011. *Primož Trubar, Nemški spisi (1550–1581), Zbrana dela Primoža Trubarja 11*. Ljubljana: Pedagoški inštitut.

Žagar, Mateo, ur. 2016a. *Misal hruacki Šimuna Kožičića Benje 1531.* Faksimilno izdanje, Zagreb: Nacionalna i sveučilišna knjižnica.

Žagar, Mateo, ur. 2016b. Misal hruacki Šimuna Kožičića Benje 1531. Latinički prijepis s kritičkom obradom. Zagreb, Rijeka: Nacionalna i sveučilišna knjižnica Zagreb, Sveučilišna knjižnica Rijeka.

Žagar, Mateo. 2016c. Grafetički postav glagoljičkog izdanja Artikula (Tübingen/Urach 1562). U: *Meandrima hrvatskoga glagoljaštva. Zbornik posvećen akademiku Stjepanu Damjanoviću o 70. rođendanu*. Tanja Kuštović, Mateo Žagar, ur. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada. Izvorni znanstveni rad

Izvorni znanstveni rad

Krešimir ŠIMIĆ
Filozofski fakultet Osijek

UDK 821.163.42.09-1”1593”
398.8(497.4 Prekmurje)

Reformacijska topika u *Prekmurskoj (Martjanskoj) pjesmarici* (1593?)

Iako se u kroatistici o *Prekmurskoj (Martjanskoj) pjesmarici* (1593?) ponešto pisalo (F. Fancev, O. Šojat, J. Kekez), nije primijećen njezin protestantski karakter. Vilko Novak smatra da je razlog tomu nepoznavanje povijesti Prekmurja (Martjanska župa je od 1592. do 1672. bila u „vlasti“ evangelika [luterana]). Novak je detektirao protestantske, točnije luteranske izvore pjesmarice. U radu su pak detektirani reformacijski topoi te razvrstani oko tri temeljna reformacijska teološka načela: *Sola scriptura*, *Sola fide* i *Sola gratia*. Budući da su pjesmaricu koristili i katolici i protestanti, zaključuje se da (naravno, tada bez izričite namjere) *Prekmurska (Martjanska) pjesmarica* ima ekumenski karakter.

Ključne riječi: Prekmurska (Martjanska) pjesmarica, reformacijska topika (*Sola scriptura*, *Sola fide* i *Sola gratia*)

I.

Sveučilišna (Univerzitetna) knjižnica u Mariboru posjeduje rukopis (sign. Ms 56) koji je Janko Glazer prvo u kataložnom listiću, a zatim i u Katalogu rukopisa Sveučilišne knjižnice u Mariboru označio kao: „Cerkvena pesmarica (tako imenovana Prekmurska pesmarica I, starešja)“ (Novak 1997: 3).[1] Pjesmarica je nazvana Prekmurska jer je kupljena u Prekmurju (vjerojatno u travnju 1921. godine). Naziv Martjanska pjesmarici se atribuira jer je njezin vlasnik bio Nikola Legen iz Mar-

[1] Glazerov kataloški opis *Prekmurske (Martjanske) pjesmarice* donosi i Olga Šojat: „Ms 56. CERKVENA pesmarica (tako imenovana Prekmurska pesmarica I, starejša). Imenovana tako, ker je bila kupljena v Prekmurju (ČZN 1922, 53) in je leta 1710 bila last Nikolaja Legna v Martjancih, ki se je podpisal na str. 144 2. dela pesmarice: Per me Nicolao Legen in Martyanczi. Prvotna letnica pod 1710 je nečitljiva, verjetno se je glasila 1643, s pripisom (prvotnim) Anno Dni 15 Aprilis. Ohranjenih 532 str. Prednja platnica manjka“ (Šojat 1977: 200).

tjanca, koji se potpisao na 144. stranicu drugog dijela pjesmarice: „Per me Nicolao Legen in Martyanczi".[2] On je uz svoj upis naveo 1710. godinu, s pripisom „Anno Dni 15 Aprilis". Ispod naznačene godine (1710) bila je upisana neka druga godina (jer je godina koja je prvotno upisana nečitljiva, a Glazer samo pretpostavlja da je riječ o 1643. godini) (Novak 1997: 3). Fran Kovačič, koji se u prikazu knjige Matije Slaviča *Prekmurje* (Ljubljana 1921) osvrnuo na pjesmaricu, smatra da se ispod godine 1710. nalazi 1649. ili čak 1549. (Kovačić 1922: 42).[3] Slovenski arhivisti i povjesničari Jože Šorn, Pavle Blaznik i Primož Simoniti smatraju da su prva tri dijela pjesmarice najvjerojatnije napisana u 17. stoljeću, a četvrti i peti dio u 16. stoljeću (Novak 1997: 21). Franjo Fancev je prvo mislio da je pjesmarica pisana 1643. godine, ali ju je poslije datirao u 1593. godinu (Fancev 1939: 97).[4] Ta je datacija uglavnom bila prihvaćena u hrvatskoj književnoj historiografiji (Mihovil Kombol, Marin Franičević, Olga Šojat, Joža Skok, Josip Kekez).

Rukopisnoj *Prekmurskoj (Martjanskoj) pjesmarici* nedostaje nekoliko desetaka listova, tako da danas ima 527 stranica.[5] Zapisivalo ju je više prepisivača. Sastav-

---

[2] N. Legen se potpisao i na kraju prvog dijela (str. 181.) pjesmarice: „Per me Nicolaum Legwen. Anno 1710. die io)."

[3] F. Kovačič se ukratko osvrnuo na pjesmaricu i u djelu *Slovenska Štajerska in Prekmurje* (Kovačić 1926: 300). M. Slavič pri traganju za godinom koja se nalazi „ispod" 1710. navodi latinski natpis (koji se nalazi na 78. stranici četvrtog dijela pjesmarice): „Populum in Ecclesia et scholis juventutem Dirigentium" i dovodi ga u svezu s vizitacijskim zapisnicima iz 16. stoljeća u nadbiskupijskom arhivu u Zagrebu (Novak 1997: 3).

[4] Osim u navedenom djelu F. Fancev se na *Prekmursku (Martjansku) pjesmaricu* referira i u sljedećim radovima: *Tragovima hrvatske kajkavske poezije 16 vijeka*, Ljetopis JAZU, 48, Zagreb, 1935, str 166–168; *Starija hrvatska književnost u današnjim srednjoškolskim udžbenicima*, p. o. iz Hrvatske revije, X, 11, Zagreb, 1937, str. 1–15; *Kmet-muž u hrvatskoj dopreporodnoj poeziji*, Savremenik, XXVI, 12, Zagreb, 1937, str. 425–432.

[5] Prvom dijelu manjka prvih deset listova. Trećem, četvrtom i petom dijelu također nedostaju izvorni listovi. Prema indeksu na kraju prvog dijela zna se koje su pjesme bila na prvih deset izgubljenih listova, stoga je V. Novak u tiskanom izdanju te pjesme preuzeo iz drugih pjesmarica: *Dvoje knam prisestje* (iz jedne katoličke pjesmarice iz 1780. godine, koja se prema Ivanu Škafarju naziva *Senik* jer ju je zapisao Andrej Horvát iz Gornjeg Senika), *Kerščenici verni prava* (preuzeta iz *Pertočke pjesmarice*, koju slovenski književni povjesničari datiraju u 1800. godinu), *Otec Gospodin Bog* (preuzeta također iz *Pertočke pjesmarice*), *Vsakomu človeku navkup* (preuzeta iz *Seničke pjesmarice*). Osim toga V. Novak je nadopunio u drugom dijelu pjesmarice sljedeće sastavke: *O što kriči tak jako tužno* (*Senička pjesmarica*), *Jako si me potrostal* (*Senička pjesmarica*). U trećem su dijelu nadopunjene pjesme: *Raduj se ino veseli, kerščanski ti lep šereg*, nedostaje završetak na str. 23–28 (*Senička pjesmarica*), *Na ružalske svete dni*, nedostaje početak na str. 28 (*Senička pjesmarica*), *Gda Jezuš Kristuš Sin Božji hotel je v nebo stopiti*, nedostaje početak na str. 37 (*Senička pjesmarica*), *Cantio de Adamo & Eva*, nedostaju str. 42–49 (*Senička* i *Pertočka pjesmarica*). U četvrtom su dijelu nadopunjene pjesme: *Spravoga serca mojega Boga*, nedostaju str. 1–2 (*Senička pjesmarica*),

ljena je, spomenuto je, od pet dijelova. Na kraju svakog od prva tri dijela (*Cantiones Adventu et Natales*, *Cantiones Quadragesimales et Paschales*, *Cantiones Pentecostales*) nalazi se *Index cantionum*. Riječ je o pjesmama koje prate crkvenu, liturgijsku godinu. Ispred svake pjesme prva tri dijela, prema tadašnjem običaju, nalazi se kratka uputa na latinskom jeziku (*Cantio Alia*, *Cantio in Aurora dicendi*, zatim je označen napjev po kojem se treba pjevati: *Ad Not.[am] Jesus*). Oznake za napjev nemaju apokrifni i povijesni sastavci, koji često imaju izraz „ma gospoda", što daje naslutiti da su se recitirali. Ispred nekih pjesama nalazi se naslov na mađarskom jeziku. Uz neke je pjesme naznačen blagdan na koji se pjevaju (primjerice: „Hymnus Natalis", „Alia Canto. In media nocte Natis Dni Xti dicenda", „Invocatio Quadragesimalis", „Hymnus Paschalis", „Alia ad diem Parasceves pertinit", „Dnica Palmarum", „De Resurrectione Domini", „Feria Secunda Paschal"). U trećem su dijelu pjesme o Isusovu uznesenju u nebo i tzv. duhovske pjesme, odnosno *Cantiones Pentecostales*. Prva od njih, *Spiritus Sancti gratia*, pisana je trojezično: latinski, mađarski i hrvatski. Među liturgijskim pjesmama trećeg dijela nalazi se i prikazanje *Cantio de Adamo & Eva*, u kojem se prikazuje povijest ljudskog pada i otkupljenja, odnosno povijest spasenja.

U četvrtom dijelu nalaze se nabožne, neliturgijske pjesme, većinom moralnopoučne, razne molitve (jutarnja, večernja, prije i poslije jela, pokorne, tužaljke i zahvalnice), koje su bile uobičajene u šesnaestostoljetnim protestantskim pjesmaricama. U petom dijelu nalazi se adespotna pjesma o Sigetu (vjerojatno iz druge polovine 16. stoljeća) (Fancev 1935: 168), nekoliko nabožnih sastavaka (*Diči i hvali ma duša Gospodina Boga*, parafraza petog poglavlja Matejeva evanđelja, parfraza 128. psalma *Blaženi so ludje ki se Boga bojo*), tužba mladića za djevojkom Žalostno vidim grlico, kojoj je po dikciji vrlo slična pjesma *Zorjo, moja zorjo, pervoga vrejmena*, humoristično-moralističke pjesme o pijanom mušakrcu i ženi *Tužim vnogo Bogu*, *Oženil se je jedan mlad junak* i *Dobro hišnici, vi poslušajte* (*Cantio de matrimonio*) Andrije Šajtića (?) iz 1534. godine („To pesem spravil, lepo jo zvršil Andreas Šajtić vu dobroj voli, / Po Kristuševom na svet rođenje jezero pet sto trideset v štrtom") (Novak 1997: 335). Šojat napominje da bi se istom autoru mogla pripisati i kratka pjesma s početnim stihom *Blaženi ljudje, ki se Boga bojo*, koja je također po svom didaktičnom sadržaju i pojedinim identičnim stihovima srodna pjesmi *Dobro hišnici vi poslušajte* (Šojat 1977: 202). Pjesmarica završava pjesmom

Vreme ono dojde (*Senička pjesmarica*), *Elias te preok modri* (*Senička pjesmarica*), *Hvali kerščenik Gospodina Boga* (*Senička pjesmarica*), *I sužanstva vraiši su sen* (*Berkeova pjesamrica* iz 18 st.), *Moja poštena gospoda* (nadopunjena prema Škafarjevljevu prijepisu *Puconske pjesmarice*), *Hote kmeni pravi Božji sin* (*Senička pjesmarica*), *Prav so popevali vu jednoj popevki*, nedostaje početak i kraj (*Pertočka pjesmarica*).

Tužil se je jeden mladenc, kojoj nedostaje završetak. Imena Dorica, Barica, Anica, Katica daju naslutiti izvornost pjesme.[6]

Prvi je o pjesmarici pisao spomenuti Kovačič (u prikazu Slavičeve knjige *Prekmurje*). France Kidrič je potom pisao o njoj u prvom svesku *Zgodovine slovenskoga slovstva* (1929), oprezno ističući: „Vsaj že okoli srede 17. stol. so bili v šoli in cerkvi v rabi rokopisi s pesemskimi teksti v domačem narečju, ki nimaju s pesmaricami kranjskega repertoarja v 16. stol. menda nobene zveze" i da su „literarna pomagala za Prekmurce (bila) na isti jezikovni osnovi, ki jo kaže že rokopisna pesmarica s teksti iz 17. stol. […]" (str. 114–115). Također je napomenuo: „[…] pri prekmurskih protestantih, kis o vkljub malоštevilnosti in vkljub defenzivnemu položaju vendarle imeli svojo cerkveno-šolsko pesmarico" (str. 121) (usp. Novak 1997: 4). U hrvatsku književnu historiografiju pjesmaricu je uveo Fancev, ističući da su pjesme koje se nalaze u njoj hrvatske te da je ona najstarija zasad poznata zbirka hrvatske kajkavske lirike – jer je *Pavlinska pjesmarica* datirana u 1644., a *Drnjanska* ili Ščrbačićeva 1687. godine (Fancev 1935: 165).[7] Nakon Fanceva o pjesmarici je u nekoliko navrata pisala i neke sastavke objavila Olga Šojat,[8] te Josip Kekez.[9] Tiskano izdanje priredio je Vilko Novak. On je pjesmaricu nazvao *Mar-*

---

6 F. Fancev ovako grupira pjesme svjetovnoga sadržaja koje se nalaze u *Prekmurskoj (Martjanskoj) pjemarici*: „Četiri su humanističko-didaktičke ('*Tužim vnogo bogu*', '*Oženil se jedan mlad junak*', '*Dobri hižnici, vi poslušajte*', '*Blaženi su ljudje, ki se bogo boje*') tri su ljubavne ('*Žalosno vidim grlico*', '*Zorja moja, zorja prvog vremena*', '*Tužil se je jedan mladenac*') i jedna epska u četiri pjevanja, a pjeva pad Sigeta grada od god. 1566 i pogibiju njegovih branitelja'". Prema srodnosti didaktičkoga sadržaja, napominje F. Fancev, Šajtićeve pjesme mogle bi biti one koje započinju: „Tužim vnogo Bogu i kričim jaz k ludem, / za vnogo hudobne ne nahajam vekšega neg pijančina" i „Oženil se je jeden mlad junak, dopelal si je gospodarico, / ko on tak lubi, kako sam sebe, i z lepum rečjom vetak ju navući" (Fancev 1939: 98). L. Hadrovics ističe da je pjesma *Dobri hižnici, vi poslušajte* prijevod s mađarskog, da joj autor nije Andreas Šajtić, već András Batiz i da je zapisana u Lugossy kodeksu napisanom u Ujfali (1629–1634) (usp. Hadrovics 1944: 11–14). O mađarskim izvorima *Prekmurske (Martjanske) pjesmrice* pisao je V. Novak u radu *Madžarski viri Martjanske pesmarice I*, Jezik in slovstvo, XIX, Ljubljana, 1982, str. 127–131 i Imre Bori u radu *Egy kaj-horvát daloskönyv magyar eredetü verseiröl*, Tanulmányok-Studije, sv. 6, Novi Sad, 1973, str. 33–45 (usp. Novak 1997: 23–32).

7 O srodnosti *Pavlinske* i *Drnjanske pjesmarice* s *Prekmursko (Martjanskom) pjesmaricom* pisao je V. Novak, priređivač tiskanog izdanja *Prekmurske (Martjanske) pjemarice* (Novak, 1997: 34–37).

8 *Prekomurska pjesamarica I. (S izborom iz pjesama)*, Forum, XII, 7–8, Zagreb, 1973, str. 176–213; *Izbor iz starije hrvatsko-kajkavske književnosti*, Kaj, VII, 9–10, Zagreb, 1975, str. 78–108 i u ediciji Pet stoljeća hrvatske književnosti, knjiga br. 15/1 (*Hrvatski kajkavski pisci*), str. 197–252. Četiri su pjesme objavljene i u antologiji kajkavskog pjesništva *Ogenj reči*, koja je objavljena u časopisu *Kaj* (XIX, sv. 4–6, Zagreb, 1986).

9 U radu *Prožimanje usmene i pisane kajkavske književnosti starijih razdoblja* (Kaj, XIX,1986, str. 37–41, 61–66) J. Kekez je pisao o utjecaju bugarštice na sastavak *Cantio de Rakoczio* i pjesmu o Sigetu.

tjanska pesmarica te, nasuprot Fancevu, koji je smatrao da je pjesmarica pisana međimursko-podravskom kajkavštinom, na temelju nekih jezičnih karakteristika prekmurskog dijalekta istaknuo da pjesmarica većim dijelom pripada slovenskoj književnosti, a ne hrvatsko-kajkavskoj (usp. Novak 1997: 39–54).[10] Šojat se isprva priklonila Fancevljevu mišljenju da pjesmarica većim dijelom pripada hrvatsko-kajkavskoj književnost, ali je nakon Novakovih upozorenja napisala:

> [...] sad smatram da će se pripadnost tih pjesmarica (*Prekmurska (Martjanska) pjesmarica I* i *Prekmurska (Martjanska) pjesmarica II* – op. K. Š.) jednoj ili drugoj od te dvije književnosti (hrvatskoj i slovenskoj – op. K. Š) sa sigurnošću moći utvrditi tek kad se one objave u cjelini i kad tako budu pristupačnije znanstvenim istraživačima, jednako lingvistima kao i književnim povjesničarima. (Šojat 1977: 206–207)

Iako je pjesmarica tiskana prije dvadeset godina (1997), hrvatski kroatisti nisu pisali o njoj, a s obzirom na kulturne tendencije do njezina svrstavanja u „jednu ili drugu" književnu kulturu vjerojatno neće ni doći. Ono što mi se čini smjerodavnijim od nacionalnog svrstavanja, jer je hrvatski književni povjesničari (Fancev i Šojat) nisu uočili ili o njoj jednostavno nisu pisali, jest (transnacionalna) reformacijska topika.

II.

Hrvatski književni historiografi nisu primijetili protestantski karakter pjesmarice zbog, smatra Novak, nepoznavanja povijesti Prekmurja (Novak 1997: 21). Na-

---

[10] Relevantni radovi V. Novaka su sljedeći*: Prekmurske rokopisne pesmarice*, Jezik in slovstvo, XIX, Ljubljana, 1973/74, str. 212–217; *Rokopisne pesmarice. V: Izbor prekmurskega slovstva*, Ljubljana, 1976, str. 36–39; *Še o prekmurskih pesmaricah*, Jezik in slovstvo, XXII, Ljubljana, 1976/77, str. 51–54; *Prekmurske cerkvene pesmarice*, Stopinje za 1977, Murska Sobota, str. 20–23; *Naše najstarejše pesmi*, Stopinje za 1980, Murska Sobota, str. 20–22; *Madžarski viri Martjanske pesmarice I*, Jezik in slovstvo, XIX, Ljubljana, 1981/82, str. 127–131; *Stare prekmursko kajkavske povezave v cerkveni pesmi*, Traditiones, 14, Ljubljana, 1985, str. 165–169; *Še o prekmurskih pemaricah*, Naši razgledi, 25. 9. 1987, št. 18; *Prekmurske rokopisne pesmarice*, Stopinje za 1988, Murska Sobota, str. 31–36; *Prekmurska Martjánska pesmarica I*, Kaj, XXI, 3–4, 1988, str. 3–18; *Viri prekmurske duhovnosti*, Znamenje, VIII, Maribor, 1988, str. 102–109; *Prekmurske rokopisne pesmarice od 16. do sredine 18. stoletja. Srednji vek v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi*, Obdobja, 10, Ljubljana, 1989, str. 109–119; *Prekmurska Martjanska pemarica I*, Časopis za zgodovino in narodopisje, 61, n. v. 26, Maribor, 1990, str. 57–81; *Trubarjeva in Dalamtinova besedila v Martjanski pemarici I*, Slavistična revija, 43, Ljubljana, 1995, str. 267–275. A. Šojat je na temelju Novakovih uvida napomenuo da „grafija i jezik Prekmurske pjesmarice I znatno odudaraju od njihovih osobina u PZ (Pavlinski zbornik – op. K. Š.)" (Šojat 1991: 307).

ime Martjanska župa je od 1592. do 1672 bila u „vlasti" evangelika (luterana), koji su, između ostaloga, trebali i pjesmarice. Pri njihovu pisanju/prepisivanju oslanjali su se na mađarske i njemačke protestantske pjesmarice, koje su pak nastajale na osnovama rimokatoličkih pjesmarica. Stoga je moguće da je *Prekmurska (Martjanska) pjesmarica* – točnije neki njezini dijelovi – prvotno bila katolička, a zatim su razni prevodioci i prepisivači u nju umetali protestantske pjesme (Novak 1997: 21–22).

Protestantske, točnije luteranske, izvore detektirao je Novak. Ponajprije je riječ o prilagođenim tekstovima važnijih slovenskih protestantskih autora (Primoža Trubara i Jurja Dalmatina). U pjesmi *To je te dén veſzéli…* (100–101) nalazi se nekoliko strofa iz Trubarove *Ta stara božična pejsen* (koja je prvotno objavljena u Trubarovu katekizmu 1550. godine), pjesma *Od nebesz pridoAngyelje…*(67–68) naslanja se na pjesmu *Rna druga Boshizhna Pejſſen* Lukesha Klinza (*Ta celi catechismus*, 1574, str. 117–118 = TCC), pjesma *Ete dén je vszega veszelja…* (102–103) preuzeta je, s neznatnim razlikama, od Trubara (*Ta stara boshizhna pejſſen*, u: TCC, str. 113–114), pjesma *Deneſz je Jesus nam rodjen…* (116–118) doslovno je preuzeta Dalmatinova *Ta boshizhna pejſſen* (TCC, str. 122–126), pjesma *Od ſzuncsenoga ſzhajanya Dika boidi…*(134–136) tijesno se naslanja na Dalmatinovu *Ta hvaleshna boshizhna Pejſſen* (TCC, str. 126–128), posljednja pjesma u skupini adventnih i božićnih pjesama *Hvalimo mi deneſz Boga…* (175–176) podudara se s prvom božićnom pjesmom iz TCC: *Na boshizhni dan, od Chriſtuſeviga rojſtva ena Pejſſen* (str. 109–112). Spomenute su pjesme iz *Prekmurske (Martjanske) pjesmarice* prešle i u katoličke prijepise te su pjevane i u Katoličkoj crkvi (Novak 1997: 22).

U drugom dijelu pjesmarice prva pjesma *Passio Succincta*, koja počinje riječima *O greisni Cslovik vſzàki csasz…* (1–15), preuzeta je od Jurja Dalmatina (*Pasion is vseh shtirih Evangelistov*, u: TCC, str. 129–140). I tu su pjesmu preuzimali katolički prepisivači u svoje pjesmarice. Pjesma *Szvéti Pavel v jednom liſzti ino ti Evangeliſte* (15–18) priređena je po Trubarovoj pjesmi *Od te vezherie ali prave Maſhe Jesuſove…* (prvo objavljena u Trubarovu katekizmu iz 1550.godine, a zatim i u TCC-u, str. 72–76*). Prekmurska (Martjanska) pjesmarica* sadrži i pjesme priređene prema njemačkim luteranskim pjesmaricama: primjerice *Hvalen boidi Jesus Christus, da szi nam cslovik rodjen* (172–173) prema Luterovoj *Gelobet ſeystu, Jesu Christ* (*Chorgesangbuch*, 1524, str. 97). Moralno-didaktične pjesme *Cantio de matrimonio* (*Dobri hižnici…*) i *Adhortatio mulierum* (*Oženil se je…*) vjerojatno su također nastale u luteranskom okružju (Novak 1997: 22–23).

Reformacijske topoe možemo razvrstati oko tri temeljna reformacijska teološka načela: *Sola scriptura*, *Sola fide* i *Sola gratia*.

1, Sola scriptura[11]

Dvoje knami priseſztje, Goszpodina
Jesuſſa, Szvéto piszmo ſzvedocsi,
i vucsi naz to veruvati, jedno vte,,
li ponizno, drugo zmosno Nebeszko. (*Dvoje knami priseſztje…*, MP, str. 71)

Elizabeth tva Teticza (Rodicza),
je ſzina priéla, vsztaroszti ga
je rodila, ar je zmosna Reics Go,,
szpodna. (*Poſzlan be Angyel Gabriel vu jeden Varas…*, MP, str. 82)

Veto nam ſzvedocsi, ſzvé,,
ti Pavel vu piszmi (*Goſzpodinu Boguvi vszegdar mu daimo hválo…*, MP, str. 86)

Od toga nam dár vnogo, ſzve,,
docsi to ſzveto piszmo da onim
vszem kteri bod ovu nyem pravo veru,,
vali nyim ſzvoi orszag nebeszki, o,,
becsa nyim ga dati […] (*Gori nu gori ſztanmo…*, MP, str. 110)

[…] ſz Tvom
ſzvetom reicſjom náſz hrani. (*Gſzpon Bog nas, obdersi nász…*, MP. str. 310)

Ovi czveitek je reics Boſja,
ko nam je ſzám Bogh dal, zda,,
vnya, ka nam ovdi vu nevolyai
y tám ſzveiti, vu vekivecſnom
blaſenſztvi. (*Jaz znam eden czveitek leipi…*, MP. str. 312)

[11] Nadalje za tiskano izdanje *Prekmurske (Martjanske) pjesmarice* (*Martjanska pesmarica*, ur. V. Novak, Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni Center SAZU – Založba ZRC, Ljubljana, 1997) koristim kraticu MP.

2. Sola fide

Blasena ſzi zato ti
med vſzemi Senami, ar ſze od
tebe rodi vu kom bodeju
vſzi blaseni, ki bodo ſzpra,,
vom vőrom vu Nyem veruvali. (*Vſzakom csloveku mi navkup…*, MP, str. 76–77)

Dai nam Bose ſzvetoga
duha, ki bo vucsil Dusse nasſe,
i poveksa vszem nam vőro. (*Jesus Christus prava zorja…*, MP, str. 96)

Szveti Pavel da vőruimo,
pise tak reicsjom […] (*Nu deneszka mi hvalime Goszpodna Boga…*, MP, str. 120)

Zato Cslovik vſzaki vő,,
rui, vu tom Jesusſi ſzv vu,,
panye vu nyega verzi, ino po,,
losi, ne bos ſzkvarjen, nego bos
imel orszag Nebeszki. (*Nu deneszka mi hvalime Goszpodna Boga…*, MP, str. 122)

[…] ako
vu nyem vöruvali bomo, preſz dus,,
icze snyim ſiveli bomo. (*Szvetoga Stephana ſzmert nazvescsujem…* MP, str.131)

[…] ki vu nyem vőrujo,
nigdar oni nezgino negh zvelicsa,,
ni bodo. (*Hvaleno boidi te Deite…*, MP, str. 133)

Kerszt y Vecsérja nyega
proti szmerti hasznita, ſzkote,,
rimi náſz vucsi, Szveti Duih
Bogh po Vőri. (*Hvalo zdaimo mi Bogu…*, MP, str. 299)

Moy prelubléni ki ſzte zdeſzne ſztráni,
zvőrom i zmiloscsom ki ſzte obſznaiseni, ocza
Nebeſzkoga vi ſzte vſzi blaseni, hodite vu
orſzag ki vam naprávleni. (*Prav ſzo popievali vu jednoi popevki…*, MP, str. 325)

Ne derhai vupaiſze Magdalena vu,,
mni, tvoji grehi kak ti Jordan da bi
tekli, ako vupaznoſzti vőro imas vu
mni, nebo ti ſkodili nego bodo ſzehnoli. (*Prav ſzo popievali vu jednoi popevki…*, MP, str. 326 –327)

3. Sola gratia

Blaseni szo zato, ki sze
od Boga vucsi vu ludi ni vu
delo, nikakvo ne vupajo sze, neg
verujo vszvem Xtusſi, zvelisceni
bodo. (*Goſzpodinu Boguvi vszegdar mu daimo hválo…*, MP, str. 85)

Zato vsza ta pravda, nem,,
re nam skouditi, ni ſzmert
nikakva ſztvar, nemore nasz vre
zbantuvati, ar vsze ſztvari na
ſzveiti, vnyega szo ladanyi. (*Goſzpodinu Boguvi vszegdar mu daimo hválo…*, MP, str. 85)

Nezgovorna miloscsa Bosja,
ki ſzvega lublena ſzina: nam
szi dal na odkuplenye, neima,,
m ovu naſz te mocsi, da bi ti
tou zaszluili, i zadoszta za,,
hvalili. (*No dicsimo kercseniczi, Ocza Boga…*, MP. str. 106)

[…], Xtus ſze je
porodil na ſzveit za toga
vollyo, da bi branil nasz greisni,,
ke pred pogibeljom.
Da ako bi ſzve miloscse
on priſſel nebil, tako veſz
ſzveit poginol bil, j ſzkvárjen
bi bil, ar do glave vszaki Cslo,,
vik v Bosjoi ſzerdi bil.

[…]
Niscse po ſzvem dobrome
deli ni po vrednoszti, V bosjo
miloszt nemreſſe priti, ni v Ne,,
bo vleszti, Bose ſzerde ni
eden cslek nemre vtiſſiti. (*Nu deneszka mi hvalime Goszpodna Boga…*, MP, str. 120)

Christus Vöre naſſe ſzve,,
tloszt je i pobolsanye, da ne bode
nistar vupala vdelih, csi glih
bo csinila to iszto veszelje.
vChristusſi ko vőrujo, te
vſza dobra csinio, da ſzkousz
toga zvelicsiti sze nescsejo, ni
vN ebo priti ne morejo. (*Goszpon Bogh je zvami…*, MP, str. 136)

Da bi on nebil za nas v,,
mrel, Cslovik bi vſzáki ſzkvarjen
bil, da z vol nyega vreidnoszti,
po vőri bomo zvelicsani. (Diko mi poimo Boguvi…, MP, str. 196)

Iako se u prvi mah može činiti da navedeni primjeri nisu dovoljno ilustrativni za tri temeljna reformacijska teološka načela (*Sola scriptura*, *Sola fide* i *Sola gratia*), da mogu isto tako funkcionirati i u katoličkim pjesmaricama, pomnije čitanje upućuje na protestantski karakter. Primjerice uz Sveto pismo često se navodi da ono „svjedoči", da „nas uči", da „hrani", a uz vjeru da je „prava" – što je tipičan reformacijski leksik. Nadalje, ističe se da vjeru omogućuje Duh Sveti, da ona ima soteriološki karakter (njome smo spašeni) – što je također signal protestantske teološke misli. Milost se jasno razlučuje od djela, uz nju se često ističe ljudska iskvarenost (*status naturae lapsae*), pri čemu nema aluzije na katoličku teološku formulu koja stanje povijesnog čovjeka definira kao *status naturae lapsae simul ac redemptae*.

Osim navedenih topoa grupiranih oko tri temeljna reformacijska teološka načela u pjesmarici se nalaze i odjeci reformacijske ekleziologije: primjerice […] verujem Szveto Czerkev (*Kerscseniczi Verni prava…*, MP, str. 74). Dakle ne spominje se (Rimo-)Katolička crkva. (Usp. MP, str. 300: "Cerkev kerscsansko […]) Nadalje,

u pjesmi *Vreme ono doide* govori se da je čistilište na zemlji: „Purgatoriom je ovdi na tom / ſzveti Bosi ſzveti ogen naj naſz / ovdi csiſzti […]“ (MP, str. 275). U sastavku *Cantio de Adamo & Eva* možemo pročitati: „Zato neiscsemo, nigder Zve,, / licsanya, na to ne proſzimo, ni / Popa ni Fratra, neg proſimo Boga ſzamoga […]“ i još: „Kroto mi blodimo, kai mi / kopujemo, velike peneze, za / Duſſe davamo, z-Mesnim / govorjenyem, ino offruvanyem, / zCompartiami, i z-Procesſi,, / ami“ (MP, str. 250–251). Možda je i intencionalno to da se apostol Pavao spominje češće od apostola Petra (Petar se spominje na str. 160, 236, 238).

III.

Iako po svemu sudeći pripada korpusu slovenske književne kulture, *Prekmurska (Martjanska) pjesmarica* (1593?) ušla je i u antologije i relevantne edicije (Pet stoljeća hrvatske književnosti) hrvatske književne kulture, pa je stoga opravdano možemo smatrati i dijelom hrvatskog književnoga korpusa. Tim više je njezina reformacijska topika značajna jer je u hrvatskoj književnoj kulturi slabo zastupljena. Reformacijska topika vezna je uglavnom uz „drugi sloj“ (V. Novak) – koji većim dijelom čine prijevodi liturgijskih sastavaka nastalih tijekom reformacije. (Prvi, najstariji sloj čine liturgijske pjesme koje su podrijetlom medijevalne, dakle predreformacijske. One su vjerojatno nastale u okružju zagrebačke stolne crkve. Treći sloj čine prijevodi suvremenih svjetovnih pjesama, uglavnom moralizatorskih) (Novak 1997: 24). U „drugom sloju“ reformacijska topika grupirana je uglavnom uz božićne pjesme, dok je znatno slabije zastupljena u pasionskim i „duhovskim“ (pentekostalnim) sastavcima.

Pjesmarica je sadržajno slična najstarijim njemačkim i mađarskim protestantskim pjesmaricama. Osim toga u rasporedu sastavaka također je slijedila starije njemačke i madžarske protestantske pjesmarice (prvo su dolazile liturgijske pjesme za crkvenu godinu). Sadrži uglavnom liturgijske pjesme za određene crkvene blagdane (Advent, Božić, Tri kralja, Korizma, Uskrs, Duhovi), ali nema izrazito psalmičnih pjesama, koje se redovno nalaze u protestantskim pjesmaricama 16. stoljeća, osim pjesme Žalostjom velikom puna domovina u četvrtom dijelu, kojom se u psalamskom duhu govori o vjerskom proganjanju, i parafraze 128. psalma *Blaženi so ludje ki se Boga bojo* (Novak 1997: 7). Novak napominje da se pjesme iz *Prekmurske (Martjanske) pjemarice* u velikoj mjeri mogu pronaći i u mađarskoj katoličkoj pjesmarici *Cantionale Catholicum* iz 1676. godine jer su mađarski protestanti svoje pjesništvo, osim prijevoda s njemačkoga, razvijali na

temelju srednjovjekovne latinske himnodije. Dakako, ispuštane su skupine pjesama posvećenih svecima (Novak 1997: 16). Konačno, možda i najznačajnije, jer su ju koristili i katolici i protestanti, možemo reći da (naravno, tada bez izričite namjere) *Prekmurska (Martjanska) pjesmarica* (1593?) ima ekumenski karakter.

Reformation Topics in *Prekmurska (Martjanska) pjesmarica* (1593?)

Abstract:

Although several Croatian literary historians (Franjo Fancev, Olga Šojat, Josip Kekez) wrote about the Prekmurian songbook (1593?) (*Prekmurska* or *Martjanska pjesmarica*), its Protestant character was not perceived. Vilko Novak believes that the reason for this is that the history of Prekmurje was unknown (the Martjanska parish was from 1592 to 1672 in "power" of the Lutheran). Novak has detected Protestant, more precisely Lutheran sources of poetry. The article detects Reformation *topoi* and divides them into three groups according to fundamental reformational theological principles: *Sola scriptura*, *Sola fide* and *Sola gratia*. Because the songbook was used by Catholics and Protestants, it is concluded that (of course, without explicit intention) the *Prekmurska* (*Martjanska*) *pjesmarica* has an ecumenical character.

Keywords: *Prekmurska* (*Martjanska*) *pjesmarica*, Reformation *topoi* (Sola scriptura, Sola fide, Sola gratia)

Reformatorische Topik in *Prekomurska (Martjanska) pjesmarica* (1593?)

Zusammenfassung:

Obwohl man in kroatistichen literarischen Studien über *Prekomurska (Martjanska) pjesmarica* (1593?) einigermaßen geschrieben hat (F. Fancev, O. Šojat, J. Kekez), hat man keinen protestantischen Charakter in diesem Werk bemerkt. Vilko Novak meint, dass der Grund dafür die Nichtkenntnis der Geschichte von Prekmurje ist (Martjanska Pfarrei war von 1592 bis 1672 unter der "Macht" der Evangelikaler [Lutheraner]). Novak hat protestantische, genauer gesagt, lutheranische Quellen des genannten Liederbuchs erkannt. Im Beitrag werden jedoch reformatorische Topoi untersucht und um drei grundreformatorische teologische Prinzipien gruppiert: Sola scriptura, Sola fide und Sola gratia. Weil das Liederbuch sowohl von Katholiken als auch von Protestanten benutzt wurde, kann man zur Schlussfolgerung kommen, dass *Prekomorska (Martjanska) Pjesmarica* einen ökumenischen Charakter hat (ursprünglich natürlich ohne eine solche ausdrückliche Absicht).

Schlusswörter: *Prekmurska (Martjanska) pjesmarica*, reformatorische Topik (Sola scriptura, Sola fide und Sola gratia)

IZVORI

Novak, Vilko, ur. 1997. *Martjanska pesmarica*. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni Center SAZU – Založba ZRC.

LITERATURA

Fancev, Franjo. 1935. *Tragovima hrvatske kajkavske poezije 16 vijeka*. Ljetopis JAZU/48, p.o. 166–209.

Fancev, Franjo. 1939. *Hrvatska kajkavska poezija prošlih vjekova*. Ljetopis JAZU/51, 86–106.

Hadrovics, Lásló. 1944. *Magyar-délszláv szellemi kapocsolatok*, Budapest.

Kovačić, Fran, 1922. *Slavič, dr. M., Prekmurje*. Časopis za zgodovino in narodopisje/XVII, 40–42.

Kovačič, Fran. 1926. *Slovenska Štajerska in Prekmurje*. Ljubljana: Matica slovenska.

Šojat, Antun. 1991. *Kajkavski tekstovi Pavlinskoga zbornika*. U: *Pavlinski zbornik 1644*. (Sv. II: transkripcija i komentari). Koraljka Kos, Antun Šojat i Vladimir Zagorac, ur. Zagreb: HAZU – Nakladni zavod Globus, 298–336.

Šojat, Olga, ur. 1977. *Hrvatski kajkavski pisci* (Pet stoljeća hrvatske književnosti, knj. 15/1). Zagreb: Matica hrvatska – Zora.

PRILOG

Sadržaj *Prekmursko (Martjanske) pjesmarice*:

Prvi dio:

1. Zmožni Stvoritel vsej stvari,
2. Profetje so prorokuvali,
3. Poslan be anđel Gabrijel vu jeden varaš,
4. Gospodinu Bogu vi vsegdar mu dajmo hvalo,[12]
5. Posla Gospodin Bog verna svega sluga,
6. Oh, stvoritel Bog zmožni,

[12] Prva su tri retka pjesme precrtana.

7. Jezuš, slatko spominanje,[13]
8. O, svetla zvezda zorjanska,
9. Jezuš Kristuš prava zorja,
10. Stante gori leni ludi,
11. Vu vsakom vremeni,
12. Ptičice lepo pojejo, [14]
13. Od nebes prido anđelje,
14. Z nebes anđel priletel.
15. Glasove so na nebesih,[15]
16. Vu Davidovum varaši,
17. No dičimo kerščenici,
18. Gori mu gori stanmo,
19. S nebe poslušajte,
20. Anđel sveti zgora s neba,
21. Jezuš Kristuš živog Boga sveti sin,
22. Oh, goruća ljubav Božja,
23. To je den veseli,
24. Ete den vsega veselja,[16]
25. Nu deneska mi hvalime Gospodina Boga,
26. Ete den je pun vsega veselja,
27. Dete se rodi v Betlehemi,[17]
28. Denes je Jezuš nam rodjen,
29. Oca Boga sin sveti,
30. Gospodina Boga srda,
31. Svetoga Stepna smrt naveščujem,
32. Jezuš se nam rodil na zveličanje,
33. Hvaleno bodi to Dete,
34. Na te denešnji den sveti den,
35. Od sunčanoga shajanja dika bodi,[18]

---

13 Jedna verzija himne Bernarda iz Clairvauxa *Jesu, dulcis memoria* iz 11. stoljeća.

14 Ljubavna pjesma.

15 Prepjev latinske pjesme iz 9. stoljeća *Resonet in laudibus* (MP, str. 376).

16 Prepjev latinske pjesme *Dies est laetitiae* (MP, str. 377).

17 Prepjev latinske pjesme *Puer natus in Betlehem* (MP, str. 78).

18 Nastala na temelju latinske pjesme iz 5. stoljeća *A solis ortus cardine Caelisa Saeduliusa* (MP, str. 378).

36. Gospon Bog je z vami,
37. Gda se Jezuš v Betlehemi narodil beše,
38. Vezdai se veselimo,
39. Deite se vezdai narodi,
40. Nam je rodjeno detečce, Bog z nami,
41. Zveličitel je rodjen nam,
42. To novo, rodjeno detečce,
43. Pohvalujmo denešnji den,
44. To staro leto je minolo,
45. Narodil se je kralj nebeski,
46. Mi hvalimo kralja zmožnoga,
47. Od tih treh modrih se spominamo,
48. Nekünk született meneyei kiraly,[19]
49. Az harom szent kiraly,
50. Hvalen bodi Jezuš Kristuš,[20]
51. Ostani z Bogom Gospodar,
52. Hvalimo mi denes Boga.

Drugi dio:

1. O, grešni človik vsaki čas,
2. Sveti Pavel v jednom listi,
3. Verjemo v jednom Bogi,
4. O, Jezuš Kristuš nas zveličitel,
5. Oglasimo Gospodnovo odičeno vojuvanje,
6. Kerščanski lep šereg,
7. Oh, nebeskoga oca Boga sveti sin,
8. Profetje so nazvestili,[21]
9. Zmisli se dobro človek grešni,
10. Široke zemle narodi,
11. Gda Jezuš na križnom drevi,
12. Plači se neba i zemla,

[19] *Narodil se kralj nebeski*. Cijela je pjesma na mađarskom, kao i sljedeća: *Az harom szent kiraly*.

[20] Prepjev Lutherove pjesme *Gelobet Seysdu Jesu Christ* (MP, str. 379).

[21] Husitska pjesma iz 15. stoljeća (MP, str. 380).

13. Vsemogoči Gospon nebe zemle,
14. Jezuš Kristuš oca Boga sin zveličitel,
15. Ki si za nas terpel,
16. V petak se je Krituš tožil,
17. Spomenimo se mi vsi kerščenici,
18. Dika i hvala tebe kralj Kristuš Jezuš,
19. Adama gda vun zegna,
20. O, što kriči tak jako tužno,
21. Jako si me potrostal,
22. Diko mi pojmo Bogu,[22]
23. Sina Boga višnjega,[23]
24. Jaj, slatke utrobe,
25. Eto je den toga dreselja,
26. Raduj se ino veseli kerščanski ti lep šereg,
27. Spomeni se kerščenik,
28. Prišel je te Gospodinov den,
29. Na vuzen tru Marije rano,
30. Kristušu vuzma Agnezu,
31. Kristuš je gori ustal, hvala bodi Bogu,
32. Jezuš nam je od smerti ustal,
33. Kristuš je deneska gori ustal,
34. Kristuš je gori ustal, naše greihe odepral,
35. Kristuš je gori ustal, naša pravica,
36. Kristuš je gori ustal, ke bil človekom postal,
37. Kristuša so raspeli, nemilostivo Židovje,
38. Jezuš Kristuš odkupitel naš,
39. Jezuš naš odkupitel,
40. Na vete vuzmene dni,
41. Da so bili učenici na vuzen v hiži.

Treći dio:

1. Kristuš je v nebo zastopil,

[22] Nastala na temelju pjesme *Hymnum dicamus Domino* iz 5. stoljeća (MP, str. 382).

[23] Nastala na temelju pjesme *Patris sapientia, Veritas Divina* iz 14. stoljeća (MP, str. 382).

2. Na denešnji dober svetek,
3. Kristuš v nebo stopil je,
4. Jezuš Kristuš živoga Boga sveti sin,
5. Gospon Jezuš verni se k nam,
6. Kristuš je v nebo zastopil,
7. Spiritus Sancti gratia,
8. Raduj se ino veseli, kerščanski ti lep šereg,
9. Na ružalske svete dni,
10. Gda Jezuš Kristuš Sin Božji hotel je v nebo stopiti,
11. Cantio de Adamo & Eva,
12. Zrok zevličanstva,
13. Rusale se spuniše,
14. Svetoga Duha je poslal,
15. Jezuš Kristuš živoga Boga sveti sin,
16. Hvalo dajmo vsi.

Četvrti dio:

1. Spravoga serca mojega Boga,
2. Hvalim jaz tebe Gospon,
3. Hvalim jaz lepo tebe,
4. Jas poniznim sercem k tebi šetujem,
5. Pojdi verni sluga, pogledaj mi doma (Cantio de Rakoczio),[24]
6. O Bog, o mili Bog, ti zdenec,
7. Christus ki si den i svetlost,
8. Obudi se, o, me serce,
9. Vreme ono dojde,
10. O, žalosni moj žitek,
11. Tužno serce moje,
12. Elias te prerok modri,
13. Hvali kerščenik Gospodina Boga,
14. Božje terden pas meni bodi,
15. Slatki Jezuš, mi smo sem poslušat,
16. Žalostjom velikom puna domovina,
17. I sužanstva vrajši su sen,

[24] Prepjev mađarske pjesme *Tatár rabságban lévö erdélyiek dala* (MP, str. 385).

18. Gda smo mi vu potrebčšina,
19. O, prokleta lepa mladost,
20. Moja poštena gospoda,
21. Gosto nam je sal, ka je naš orsag,
22. Vse stvari, oči Bože, vu te se vupaju,
23. Hvalo zdajmo mi Bogu,
24. Te satan hudi,
25. Zakaj si žalosna, oh ti ma duša,
26. Gospodin Bog, ne ostavi nas,
27. S nebeske visine,
28. Oh moji dveji oči na Gospodina gledajta,
29. Kak vu Egiptomi jedne ptič pelikan,
30. Gospodin Bog naš, obderži nas,
31. Den prehodeč mladi mesec,
32. Jaz znam eden cvetek lepi,[25]
33. Hote k meni pravi Božji sin,
34. Prav so popevali vu jedoj popevki.[26]

Peti dio:

1. Pjesma o Sigetu (nedostaje početak),
2. Diči i hvali ma duša Gospodina Boga,
3. Nesleduvaše vnožina lustva,[27]
4. Duša moja išče z serca tvega Jezuša,
5. Žalosno vidim gerlico,[28]
6. Tužim vnogo Bogu,
7. Oženil se jeden mlad junak,
8. Dobri hižnici, vi poslušajte,

[25] Prepjev njemačke pjesme *Ich weiss ein Blülein hibsch* (MP, str. 388).

[26] Pjesma o Mariji Magdaleni. Prijevod mađarskog sastavka *Historia az Maria Magdolnanak sok büneiböl, valo, jo remenseg alatt, kegyes megtéréséröl*, koji je napisao Szent-Mártoni Bodó János (MP, str. 388).

[27] Prijevod mađarske pjesme *Dicsérjed áldgyad én Lekem*, parafraza Mt 5 (MP, str. 389).

[28] Ljubavna pjesma.

9. Blaženi so ludje ki se Boga bojo,[29]
10. Zorja, moja zorja, pervoga vremena,[30]
11. Tužil se je jeden mladenec.[31]

[29] Parafraza početka 119. psalma.

[30] Ljubavna pjesma.

[31] Ljubavna pjesma, nedostaje svršetak.

Pregledni članak

Goran DEJANOVIĆ
Srednja škola Petrinja

UDK 274(497.5)(091)"15/16"
94(497.5)-05 Zrinski

Problematika identiteta Zrinskih po pitanju reformacije i protureformacije na prijelazu iz 16. u 17. stoljeće

Gledajući identitet Zrinskih kroz 16. i 17. stoljeće, isti se u više aspekata mijenjao. Analizirati i istražiti uzročno-posljedičnu vezu promjena po pitanju reformacije i protureformacije cilj je ovoga rada. Istraživajući više pripadnika obitelji Zrinski kroz različita razdoblja, središnja važnost postavljena je, kroz komparativni pristup, na društveno-političke probleme pojedinog velikaša, na političke i ženidbene veze koje su ostvarivali i time mijenjali svoj religijski identitet te kako su društveni mehanizmi hijerarhijskog napredovanja u Habsburškoj Monarhiji povezani s religijskim elementom. Nikola IV. Zrinski, poznatiji pod pridjevom Sigetski, prvi je iz obitelji Zrinski dosegnuo elitističke krugove Monarhije. Njegove metode uključivanja u elitno društvo habsburškog dvora postale su misao vodilja njegovim potomcima. U radu ću izdvojiti Jurja IV. Zrinskog te braću Nikolu i Petra Zrinskog kroz čije ću živote izdvojiti društvene, političke i religijske paradigme koje su oni slijedili. Zanimljivo je promotriti odluku Hrvatskog sabora iz 1567. Naime, njome su svi koji nisu bili katolici protjerani te nisu smjeli imati plemićke titule ili određena posjedovna prava. Bogato hrvatsko plemstvo, a među njima i obitelji Zrinski, ostalo je nedirnuto. Radi li se ovdje o pragmatičnom tumačenju odluke koju možemo dovesti u vezu s protuosmanskim djelovanjima, gdje su velikaške utvrde snosile najveći dio tereta ratovanja. Kroz neizostavan aspekt ratova protiv Osmanskog Carstva, u ovome je radu naglasak na religijskom i društveno-političkom segmentu.

Ključne riječi: reformacija, protureformacija, obitelji Zrinski, društveno-političke okolnosti, religijski segment, Habsburška Monarhija, Osmansko Carstvo

1. UVOD

1.1. Društveno-politički kontekst pojave reformacije u Europi

Kršćanstvo od 14. do 17. stoljeća proživljava značajne strukturne promjene u vezi s Crkvom i crkvenim dogmama, koje su bile u središtu pozornosti u razdoblju reformacije. Pred kraj 15. i početkom 16. stoljeća mijenja se politička i gospo-

darska slika Europe. Jača središnja kraljevska vlast i raste sve veći otpor prema drugom centru moći, a to je Crkva. Države kao što su Engleska, Francuska i Španjolska podvrgavaju mjesne crkve svojoj vlasti, iskorištavaju njezine financijske izvore i u značajnoj mjeri sprečavaju izvoz novca (Jambrek 2013: 26). Rimska se kurija sve više oslanja na podršku njemačkih pokrajina gdje nema jake središnje vlasti. Priznanje moći od njemačkih knezova Papa je skupo plaćao te se uvjerio u velik utjecaj države na Crkvu. Takve promjene u 16. stoljeću, koje su kao rezultat imale pojavu reformacije, bile su praćene različitim europskim političkim i vojnim krizama. Kada promatramo prostor gdje se razvio pokret reformacije, a pritom mislimo na Europu, ona je već dodatno bila opterećena prisutnošću Osmanlija i njihovim ratnim i pljačkaškim pohodima na području jugoistočne Europe. Njihova je prisutnost ugrožavala opstojnost samog kršćanstva, bez obzira na unutarnje probleme kršćanske Crkve (Štefanec 2001: 199). Sam identitet pojedinih velikaških obitelji, kao i identitet običnog puka, bio je ugrožen. Dakle, prema mišljenju autorice Nataše Štefanec nije bilo od presudne važnosti odlučiti se „za ili protiv Luthera", već je bilo bitno očuvati svoj identitet u odnosu prema neprijatelju. Uzmemo li u obzir proučavani kontekst, bez razmatranja osmanskog čimbenika ne bismo mogli sagledati kompletnu sliku društveno-političkih okolnosti. Religiozni je identitet upravo u tim okolnostima bio specifičan i vrlo zanimljiv kada se krenu istraživati određeni dodiri u kontekstu reformacije i protureformacije.

Najznačajniji vjerski alat reformacije bila je Biblija, pri kojoj moramo izdvojiti prijevod Novog zavjeta Erazma Roterdamskog s grčkog na latinski jezik, nakon čega je njegova knjiga postala najutjecajnije izdanje Novog zavjeta početkom 16. stoljeća (Jambrek 2013: 26). Kao djelotvoran fizički alat reformacije treba izdvojiti tiskarski stroj. Pomoću njega su biblijski tekstovi na narodnom jeziku postali dostupni puku. Opismenjivanje naroda označilo je veliku prekretnicu u poimanju problema unutar Katoličke crkve, što je jednima bilo poželjno, a drugima, naravno, nepoželjan segment ranonovovjekovlja (Whiting 2009: 13). Tiskarski stroj postao je moćno oružje širenja i razmjene ideja, a njegovim izumom Biblija se tiskala više stotina puta, što na grčkom i latinskom, što na narodnim jezicima (Jambrek 2013: 27). Ono što se u historiografiji uzima kao polazišna točka reformacije jest Lutherovih devedeset i pet teza iz listopada 1517. na vratima crkve u Wittenbergu. Izvorno napisane na latinskom jeziku, jer je Luther htio utjecati na visoke društvene slojeve u Europi, teze ne kritiziraju učenje o čistilištu te ne govore o pravednosti na temelju vjere, već optužuju cijeli crkveni sustav zbog indulgencije[1] i neosporne i apsolutne papinske moći (Whiting 2009: 14).

[1] Indulgencija je izraz za potpuno ili djelomično opraštanje vremenite kazne za grijehe koje bi grešnik morao ispaštati u čistilištu (usp. Whiting 2009: 14).

Tridentski sabor kao izravna posljedica reformacije imao je dvije zadaće: riješiti teološke rasprave i obnoviti stegu i red kod svećenstva. Sabor u razdoblju od prosinca 1545. do prosinca 1563. protestantski su krugovi ocijenili kao neslobodan, neutemeljen na kršćanstvu i ekumenskim vrijednostima (Whiting 2009: 26). Uistinu čitajući deset pravila Tridentskog sabora, stječe se dojam kako je isti organiziran samo kako bi se potvrdila neupitna vlast pape. (Whiting 2009: 26) Kao svojevrstan rezultat Tridentskog sabora 1555. godine na snagu je stupio sporazum poznat pod nazivom Augsburški vjerski mir. Taj je mir označio prevlast jedne Crkve nad svim aspektima društva, a posljedično je utvrđeno novo načelo u političko-religijskim odnosima: *cuius regio, eius religio*. Prevedeno, načelo bi označavalo da vladar ili vlasnik zemlje određuje vjeru svojih podanika odnosno stanovnika. Takva praksa nije promicala vjersku toleranciju, već je naglašavala slobodu velikaša u odnosu na prihvaćanje ili određivanje određene religije na svom prostoru (Whiting 2009: 24). Te su okolnosti, što se religijskog segmenta tiče, višestruko utjecale na zbivanja na području Habsburške Monarhije.

Kada govorimo o društveno-političkim okolnostima u ranonovovjekovnoj Europi, onda u svakom opisivanom aspektu treba uzeti u obzir pojavu Osmanlija. Obrana protiv Osmanlija iz konteksta zapadne Europe vođena je pod zajedničkim „kršćanskim stijegom". Naglašavam pridjev „zajednički", što bi značilo da je obrana bila vođena pod katoličkim, protestantskim, pa čak i pravoslavnim vođama. Upravo se čini kako su pod okriljem borbi protiv zajedničkog neprijatelja unutarnje razlike i nesuglasice bile svedene na minimum ili su nestajale. Temeljni i zajednički element spram Osmanlija bila je opreka kršćanstva i islama (Štefanec 2001: 200). Pojavom protestantizma u austrijskim nasljednim zemljama i u Ugarskoj, koji je u najvećoj mjeri privukao upravo bogatije plemstvo, Habsburgovci su morali prilagođavati svoju politiku novonastalim uvjetima. Financirajući svoj sustav obrane protiv Osmanlija iz blagajni većinski protestantskih dijelova Koruške, Štajerske, Kranjske i Ugarske, politika Habsburgovaca morala je postati fleksibilnija. Ta fleksibilnost i pragmatičnost doći će i u drugim konstelacijama do izražaja. Financiranjem i borbom protiv Osmanlija navedeni su dijelovi uspjeli dobiti čitav niz vjerskih povlastica (Štefanec 2001: 200).

1.2. Reformacijska strujanja u hrvatskim zemljama i Ugarskoj

Reformacija se u hrvatske zemlje proširila iz nekoliko smjerova. Možemo pratiti utjecaje iz navedenih austrijskih nasljednih zemalja (Kranjske, Štajerske i Koruške) te iz Ugarske i Mletačke Republike. Luteranska ili evangelička struja proširila se izravno iz njemačkih kneževina, a kalvinska je struja širila svoj utjecaj

na pojedine reformatore iz Kranjske (Jambrek 2013: 54). Reformacijska strujanja osjetila su se već u prvim godinama vladavine Ferdinanda I., i to u svim slojevima društva. Prije svega, sinovi bogatih velikaša i studenti odlaze na njemačka sveučilišta gdje su upoznali brzorastuće reformacijsko učenje i kulturu. Logično, najposebnije, a ujedno i najpopularnije, sveučilište bilo je u Wittenbergu, na kojem su predavali reformatori poput Luthera (Jambrek 2013: 54). Koruška i Štajerska svojim su većinskim protestantskim plemstvom postale središte luteranstva, a isto je plemstvo u Austriji iskoristilo situaciju kako bi dobilo crkvena dobra. Taj uspjeh protestantskog plemstva bio je kratkog vijeka, ponajviše zbog odlučne protureformacijske politike vladajuće kuće Habsburg. Ferdinand I. je, kao gorljivi zagovornik katoličanstva, smatrao da je njegova dužnost braniti tu vjeru na svom području. S druge strane, podjele među plemstvom po pitanju vjeroispovijesti smanjile bi njihovu moć i financijske izdatke za obrambeni sustav na istoku Monarhije. Dakle u vanjskopolitičkim odnosima cilj mu je bio prometnuti Habsburšku Monarhiju kao vođu borbe protiv islama, a u unutarnjopolitičkim odnosima nastojao je zaštiti financijske i političke interese habsburškog dvora (Jambrek 2013: 56).

U Ugarskoj se reformacija znatnije počela širiti nakon katastrofe kod Mohača 1526., u kojoj su, osim kralja, živote izgubili dva nadbiskupa i pet biskupa (Jambrek 2013: 57). Nakon osmanskog osvajanja Budima 1541. teritorij Ugarske podijeljen je na tri djela. Prvi su zauzimale sjeverne i zapadne županije odnosno kraljevska Ugarska koja je bila pod habsburškom vlašću. Drugi dio otpadao je na središnju i južnu Ugarsku, dio koji su zauzele Osmanlije, dok je treći obuhvaćala osmanska vazalna država Transilvanija (Jambrek 2013: 57). Reformacijska strujanja u Ugarskoj prihvatili su u velikoj mjeri ugarski velikaši te građani slobodnih kraljevskih gradova. Poznate ugarske velikaške obitelji kao što su Thurzo, Pérenyi, Batthyany, Bocskay i Nádasdy, ne samo da su prihvatile protestantsko učenje, već su se financijski brinule za protestantske propovjednike (Jambrek 2013: 57). Širenju reformacije u Ugarskoj doprinijelo je mišljenje da brojne političke i ratne probleme može riješiti prihvaćanje nove vjere. Prema katoličkom tumačenju, Osmanlije su bile Božja kazna za idolopoklonstvo naroda, a usvajanje prave vjere vratit će im Božju milost i uz njezinu će pomoć otjerati Osmanlije. Protestanti su tumačili kako su Ugri izabrani Božji narod koji će, ako ustraje u svojoj vjeri, biti oslobođen osmanskog jarma (Jambrek 2013: 58).

Pojava reformacije u Ugarskoj teritorijalno, politički i društveno prati pojavu istoga procesa u hrvatskim zemljama. U prvoj polovini 16. stoljeća odvija se niz društvenih i političkih događaja koji su u značajnoj mjeri pridonijeli razvoju reformacije u hrvatskim zemljama. Mletačka je Republika u 15. stoljeću osvojila

veći dio istočnojadranske obale, od Rijeke do Dubrovnika. Pojavom Osmanlija na prostoru Hrvatskog Kraljevstva i osvajanjem većine županija, gradova i manjih naselja do 1593., isto je Kraljevstvo svedeno na svega dvanaest tisuća četvornih kilometara (Jambrek 2013: 60). Uoči spomenute Mohačke bitke 1526. većina teritorija hrvatskih zemalja bila je pod mletačkom i osmanskom vlašću. Poslije bitke Hrvatsko Kraljevstvo našlo se rascjepkano u prijestolonasljednim borbama dvojice kraljeva, Ferdinanda I. i Ivana Zapolje. Sukob se posljedično razvio u jednu vrstu građanskog rata koji je još dodatno oslabio uništeno Kraljevstvo (Jambrek 2013: 60). Na prijelazu iz 16. u 17. stoljeće ostaci nekada slavnog Hrvatskog Kraljevstva prozvani su „ostacima ostataka" odnosno *reliquiae reliquiarum*. Ti su „ostaci" bili značajni iz više aspekata. Naime, spomenuta osmanska osvajanja pokrenula su velike migracije stanovništva u mirnija i gospodarski naprednija područja (Jambrek 2013: 61). Migracije stanovništva i njihov bijeg s graničnih područja postali su dio ljudske svakodnevice već od 15. stoljeća. Međimurje je bilo jedno od tih gospodarski perspektivnijih područja koje je zauzelo središnje mjesto i u mom istraživanju. Reformacija u Međimurju nosi specifičnu notu jer se nalazi, kada gledamo geografski, na tromeđi utjecaja. Reformacija je do hrvatskih prostora mogla doći kroz Štajersku i kroz Ugarsku. Poznat je utjecaj reformacije i protestantizma u ugarskim područjima već prije 1526. Protestantizam su prihvatili veleposjednici, ali i običan puk, nalazeći nakon mohačke katastrofe nadu u novoj vjeri. Uvođenjem protestantizma na svoj posjed plemić, veleposjednik bi se oslobodio crkvenih struktura, odnosno financijskih davanja istima (Štefanec 2001: 201). Propovjednici nove vjere svoje su mjesto našli i na prostoru Pokuplja, kojem se treba na poseban način pristupiti. Naime, protestantska gibanja na tom području bila su prekratkog vijeka da bi izazvala neke veće kulturne i vjerske promjene. Ipak, kako naglašava profesorica Štefanec, značajna je 1578. godina kada unutarnjoaustrijski staleži preuzimaju financiranje Vojne krajine, a oni su većinskim dijelom bili protestanti. Iako je broj njemačkih vojnika u odnosu na ukupan broj stanovništva bio zanemariv, ipak su oni predstavljali određene protestantske zajednice u kojima su mogli graditi škole ili crkve te pozivati i financirati propovjednike (Štefanec 2001: 204). Izrazito složena demografska struktura tog dijela Hrvatske također je izvor problema. Protestantizam na imanjima Zrinskih potrebno je promatrati iz konteksta višeslojne vjerske strukture u tim unutarnjim ostacima Hrvatske. Složenosti vjerskih odnosa svakako je pridonijelo i prodiranje Osmanlija, koje je, kako smo već rekli, stanovništvo prisililo na povlačenje prema sjeveru zemlje. Pokuplje se u tim migracijama tretiralo kao usputna stanica te tu reformacijski propovjednici nisu mogli ostvariti značajniji utjecaj. Izuzetak je bila Metlika, gdje su Hrvati imali školu, crkvu i od 1562. protestantsku municipalnost

(Štefanec 2001: 205). Spomenuti propovjednici imali su definitivno presudnu ulogu u širenju protestantizma. Primjerice u Metlici su propovjednici imali potporu građana jer je njihova protestantska misija unatoč svim carskim zabranama opstala. Tako je na prostoru Vojne krajine protestantski propovjednik bio prisutan u svakom gradu u kojem je boravila njemačka vojska. Propovjednik je po pozivu odlazio u pojedine zajednice te je zato bio plaćen. Iz tih podataka možemo zaključiti da je Juraj IV. Zrinski bio saveznik propovjednika na cijelom području oko gornjeg toka rijeke Kupe (Štefanec 2001: 206). Iako je Juraj Zrinski bio sklon protestantizmu, njegova religiozna orijentacija nije mogla promijeniti strukturnu sliku religijskog identiteta na području Pokuplja i Vojne krajine. Iz svega navedenog o širenju reformacije u Pokuplju možemo zaključiti sljedeće. Unutarnjoaustrijski staleži svesrdno su pomagali protestante u hrvatskim zemljama, u ovom slučaju u Pokuplju i Vojnoj krajini. Njemački zapovjednici, kao što su Andreas Auersperg ili Jobst Josef Thurn, imali su mogućnost namicanja novca za gradnju crkve i plaćanje protestantskih propovjednika u Krajini. Plaća protestantskih propovjednika razmjerno se povećavala: primjerice 1573. dobivali su dvanaest forinti mjesečno, dok se taj iznos 1579. povećao na šesnaest forinti. Financijska moć tih plemićkih struktura omogućila je nesmetano širenje nove vjere (Štefanec 2001: 208). Vojna krajina je zbog svoje etničke i vjerske heterogenosti bila tolerantno područje u pogledu vjeroispovijesti. Naime, sve su vjerske opcije na tom prostoru tvorile zajednički ratni i politički blok prema istom neprijatelju Osmanlijama. Naravno, netolerancija spram islama i Osmanlija vrijedila je u doba ratova i pljački. U periodu određenog primirja netrpeljivost bi prestajala, a dolazilo bi često do susreta pa čak i zajedničkog organiziranja turnira (Štefanec 2001: 209). Svakako, protestantizam je u Pokuplju bio rezultat prometne i kulturne povezanosti sa Štajerskom te velikog broja propovjednika koji su svojim razgrantim opsegom djelovanja dopirali do svih slojeva hrvatskog krajiškog društva (Štefanec 2001: 210).

Situacija u Međimurju, što se tiče širenja protestantizma, bila je povezana također sa strujanjima iz Štajerske, ali i iz Ugarske. Spomenute obitelji kao što su Batthyány, Nádasdy i Bánffy, čija su imanja graničila s Međimurjem s ugarske strane te obitelj Ungnad sa štajerske strane, možemo definirati kao protestantske. Možemo navesti više razloga zbog kojih se protestantizam tako čvrsto ukorijenio u Međimurju. Zrinski su, koji u dogovoru s Ferdinandom I. dobivaju na upravljanje Međimurje 1546., upoznati s načelima i učenjima protestantizma. Od Nikole IV. možemo pratiti kontakte obitelji s protestantizmom. O njemu i njegovim vezama s protestantizmom govorit ćemo u nastavku, ali ćemo za područje Međimurja izdvojiti njegova bliskog prijatelja Ivana III. Ungnada. Ivan III., vlasnik Varaždina i veliki mecena protestanata, uvelike je utjecao na širenje protestantizma u Međi-

murju. Petar II. Erdödy, hrvatski ban i grof poznate ugarske utvrde Monyorókerék, i sam je bio gorljivi protestant kojem je Ivan III. poslao pedeset primjeraka „Abecedarija" s namjerom da ih raširi po Međimurju te organizira i financira kupnju knjiga iz tiskare u Tübingenu (Štefanec 2001: 213). Također je praksa crkvenog patronatstva utjecala na širenje protestantizma u Međimurju. Primjerice iz nekoliko pisama Jurja IV. Zrinskog Boldizsáru Batthyányju možemo zaključiti da su oni zajednički raspravljali o problemu biranja župnika u pojedinim župama. Crkveno patronatstvo jest stara praksa Katoličke crkve, koja je podrazumijevala da veleposjednik imenuje seoskog svećenika, a nadležne su ga crkvene vlasti samo trebale potvrditi. U okolnostima nove vjere, gdje se većina velikaša preobratila na protestantizam, takva je praksa pogodovala širenju protestantizma. Te činjenice upućuju nas na fleksibilnost i pragmatičnost hrvatskog plemstva kada je u pitanju reformacija (Štefanec 2001: 213). Osim toga, velik dio protestantske literature pisan je na narodnom jeziku, a tiskare koje su podupirali bogatiji velikaši bile su centar širenja reformacijskog učenja. Knjige na narodnom jeziku bile su pristupačnije i prihvatljivije običnom puku, dok je višejezično plemstvo poznavalo latinski jezik, kojim su se mogli upuštati u polemiziranje oko važnijih teoloških pitanja. Glavna pitanja vodila su se oko upotrebe narodnog jezika u crkvenoj službi i ukinuća celibata (Štefanec 2001: 214). Čak su se i neki katolički svećenici zauzimali za ta pitanja, što dodatno govori i o raskolu unutar Katoličke crkve. Tako je naprimjer Andrija Dudić, biskup i vodeći intelektualac toga vremena, zastupao ukidanje celibata na Tridentskom koncilu, no njegov je prijedlog odbačen. Kao drugi primjer navest ću i Antuna Vramca, zagrebačkog kanonika, a kasnije i župnika u Varaždinu. Vramec je, iako katolički nastrojen, bio oženjen te je pisao crkvena djela na hrvatskom jeziku (Štefanec 2001: 214). Takve nesuglasice unutar Katoličke crkve pogodovale su hrvatskim velikašima, ponajprije obitelji Zrinski, koja je na svojim područjima mogla nesmetano mijenjati svoj religijski kurs.

U Međimurju je, na tromeđi religijskih, političkih i društvenih utjecaja, cirkulirao velik broj različitih ljudi, a jedan od postulata za širenje reformacijskog učenja bio je pojam *oral culture* (Štefanec 2001: 215). On podrazumijeva velik broj reformacijskih propovjedi u crkvama i na trgovima, prenošenje informacija u krčmama i u obiteljskim kućama i tako dalje. U tranzitnom prostoru kao što je bilo Međimurje sredstvo oralne komunikacije ne treba zanemariti. Ipak, treba naglasiti da je većinsko agrarno i nepismeno stanovništvo teško mijenjalo svoja ustaljena religijska vjerovanja, uz jaku katoličku hijerarhiju i u početcima mali broj protestantskih propovjednika (Štefanec 2001: 215). Obitelj Zrinski, točnije Nikola IV. i Juraj IV., uvela je u Međimurje protestantizam, uz redovno financiranje protestantskih propovjednika i tiskanje njihovih knjiga. Religijska strujanja u

Međimurju svakako će se mijenjati, a spomenuta obitelj Zrinski tvorit će važnije društvene i političke smjernice tog područja.

2. DRUŠTVENO-RELIGIJSKI IDENTITET NIKOLE IV. ZRINSKOG

Mnogi su povjesničari život i rad Nikole IV. povezivali s protestantizmom. Kroz nekoliko različitih društveno-političkih aspekata pokušat ću otkriti narav njegova odnosa s reformacijskim strujanjima. Brojni autori ističu Nikolinin drugi brak s kneginjom Evom Rosenberg kao početnu točku njegova doticaja s protestantizmom. Viši kustos Vladimir Kalšan u svojim je istraživanjima potvrdio njezinu religijsku pripadnost protestantizmu. Osim kroz ženidbene veze Nikola IV. vrlo je blisko surađivao sa svojim utjecajnim protestantski nastrojenim „susjedom", već spomenutim Ivanom III. Ungnadom (Whiting 2009: 50). Ivan III. Ungnad ima zanimljivu životnu crtu i poveznicu s Nikolom IV. Zrinskim. Da je Ivan III. bio utjecajan plemić, vidljivo je iz njegovih naslova, a bio je župan Varaždinske županije, vlastelin Samobora, Wolfsberga i drugih njemačkih posjeda, zemaljski kapetan Štajerske i vrhovni zapovjednik kraljevske vojske na hrvatsko-slavonskoj granici. Respektabilan niz funkcija i titula kao i kod Nikole IV. Da je Ivan III. vrlo ozbiljno radio na širenju reformacije, govori i podatak da je on jedan od supotpisnika molbe donjoaustrijskih staleža upućenoj kralju Ferdinandu I. kojom se tražila sloboda vjeroispovijesti (Whiting 2009: 50). U tom razdoblju Ivan III. imao je vrlo napredne stavove te je upravo zbog toga često dolazio u sukobe s Habsburgovcima koji nisu bili skloni reformacijskim pokretima. Iako je imao brojne titule i određeni politički utjecaj, morao je Ivan III. preseliti u Njemačku, točnije u saski dio. Svoje vlastelinstvo u Varaždinu ostavio je sinu Krsti, koji će kasnije također postati hrvatski ban od 1578. do 1583. Njemu je otac od 1561. do 1564. slao od 15 do 140 primjeraka svake hrvatske protestantske knjige kako bi ih ovaj podijelio i raširio utjecaj reformacije (Whiting 2009: 53). Pod mecenastvom Ivana III. će se razviti u Urachu vrlo značajna hrvatska protestantska prevoditeljska grupa i tiskara. Dodiri Nikole IV. i Ivana III. nastavili su se i kasnije, kada primjerice Ivanov tajnik Filip Gugger boravi nekoliko dana na imanju Zrinskog. Isto tako, do Nikole IV. došao je preko bečkog tiskara Sebastijana Fröhlicha velik broj protestantskih knjiga. Onda je primjerice za vrijeme boravka u Beču od Ambrozija Fröhlicha, inače glavnog raspačavatelja hrvatskih protestanskih knjiga, dobio po jedan *Novi zavjet*, *Razumne nauke*, *Postilu* i dva *Katekizma* (Whiting 2009: 56). Sve nam navedeno govori o vrlo bliskoj vezi Nikole IV. s protestantizmom. O vrlo bliskim vezama Nikole IV. i protestantizma govori i mađarski autor Sándor Payr koji ističe devet dokaza koji-

ma nastoji potvrditi te veze. Nikola IV. je oko sebe okupio vrlo razgranat krug ljudi koji su bili protestantske vjeroispovijesti. Prijateljski savez sklopio je primjerice s hrvatskim banom Petrom II. Erdődyem (Whiting 2009: 248). Zanimljiv je položaj banske titule u prvoj polovini 16. stoljeća. Imućni i glasoviti velikaši, i Petar II. i Nikola IV., obnašali su bansku čast, a priklanjali su se protestantizmu. Budući da kralj (Habsburgovac) boravi u inozemstvu i nema nikakva dodira s Hrvatskom, najviša politička vlast u Hrvatskoj i Slavoniji postaje ban (Whiting 2009: 71). Ono što Nada Klaić zaključuje, nama je sasvim jasno. Međutim, u tim je tvrdnjama problematično kako velikaš koji je već tada u jasnim doticajima s reformacijom dolazi na bansku čast te ga pritom katolički nastrojeni Habsburgovci i potvrđuju. Mišljenja sam da je na djelu bila prvenstveno pragmatičnost Habsburgovaca koji su potvrdili velikaša koji je poznavao vojno-političke okolnosti i stanje obrambenog sustava. No, simboličan je njegov odlazak s te banske funkcije. Nikola IV. bio je prvi iz loze Zrinskih koji je pokrenuo praksu banovanja (kasniji nasljednici nastavili su tu praksu), a hrvatski ban bio je od prosinca 1542. do prosinca 1556., što, kada pogledamo raspon godina, spada u doba najvećih hrvatsko-osmanskih sukoba. Kao razlog njegova odstupanja često se navodi razlog careva neispunjavanja financijskih obaveza. Rudolf Horvat smatra da ga je pad Kostajnice u ruke Osmanlija 23. lipnja 1556. toliko ozlovoljio da se odrekao banske časti. No, istodobno kada se Nikola odricao banske časti, a njegov varaždinski susjed Ivan III. Ungnad mjesta vrhovnog kapetana u Hrvatskoj i Slavoniji, na habsburško prijestolje stupa Ferdinand I., gorljivi protivnik protestantizma (Whiting 2009: 71).

Kao još jedan od priloga protestantizmu Nikole IV., autor Payr ističe da su ga za života pavlini optužili da je luteranski heretik. Naime, vikar pavlina u Bečkom Novom Mjestu, Stipan Szegedi 1558. žali se protiv luteranske hereze, a Nikolu IV. i Petra II. Erdodya optužuje da su porušili i opljačkali samostan u Monyorokeréku (Whiting 2009: 248). Zanimljiiva su istraživanja sigetskih okolnosti kada govorimo o reformaciji Nikole IV. U Szigetu je već mnogo prije Zrinskoga, točnije od 1524., postojala protestantska zajednica, a znamo da je upravo za tu utvrdu Nikola iskazao zanimanje i na kraju postao njezin kapetan. Inače, mađarski povjesničari ističu da je procvat reformacije u Ugarskoj bio u razdoblju od 1564. do 1584., kada se zapravo devedeset posto zemlje izjasnilo za novo crkveno učenje (Whiting 2009: 72). U protestantskom je okruženju Szigeta Nikola IV. živio i umro. Tome u prilog govori i podatak da je tijekom druge opsade i pada Szigeta te opjevane smrti Zrinskog cijelo vrijeme bio nazočan protestantski pastor Nikola Siklósi kao svojevrsni svjedok koji je kasnije napisao spomen-pjesmu o slavnom szigetskom junaku (Whiting 2009: 249). Nikola IV. je i kroz privatni život bio involviran u reformacijske tokove. Njegova druga supruga Eva Rosenberg bila je sestra Vilhel-

ma Rosenberga, careva savjetnika i češkog glavnog komornika. Njezina je obitelj u vrijeme njezine ženidbe bila već u potpunosti evangelička. Kao pripadnica te obitelj Eva je zasigurno imala velik utjecaj na muža, ali i na djecu (Whiting 2009: 249). Još jedan dokaz reformacijskog duha Zrinskog jest da je na svojim imanjima u Međimurju i u ostalim dijelovima Hrvatske širio i dijelio protestantska djela na hrvatskom jeziku. Spomenuti Ivan III. Ungnad 1561. zamolio je Nikolu, Petra (Erdődy) i Ivana (Lenkovića) da šire hrvatska protestanska djela. Evangelički je pastor Primož Trubar 1562. odlučio poslati nekoliko protestantskih knjiga Zrinskome (Whiting 2009: 250). Primio je Zrinski nekoliko knjiga istog nauka i od spomenutog Sebastiana Fröhlicha, kojem je zbog financijskih problema ostao dužan. Kasnije je Zrinski isplatio svoj dug, a plemić koji kupuje i širi protestanska djela među svojim podanicima zasigurno je i sam protestant (Whiting 2009: 250).

Također, ako se pogledaju onodobni izvori, i oni govore o Zrinskom kao protestantu. Tako je reformacijski pastor iz županije Bars Martin Prelaki mlađi, koji je odgajan u protestantskom duhu u susjedstvu Zrinskih, zapisao: „Nikola Zrinski, koji je 1566. godine umro u Sigetu, bio je naše vjere i njegov sin Juraj IV. Zrinski, čiji je dvorski propovjednik Paulus Lonchaeus bio naše vjere, umro je ove godine." (Whiting 2009: 251) Vidimo iz ovog kratkog izvora da su se određeni religijski obrasci unutar obitelji Zrinski prenosili s oca na sina. Shodno tome, pastor Lendave Juraj Kulcsár zaključuje u svom djelu iz 1573. da su sinovi Zrinskog Juraj, Nikola i Krištof svi redom protestanti. Protestanska mreža unutar obitelji Zrinski raširila se i među kćerima Zrinskog, koje su sa svojim muževima privolile reformaciju (Whiting 2009: 251). Iz svega navedenog o Nikoli IV. mogu se prepoznati dijelovi religijskog mozaičnog identiteta obitelji Zrinski na prijelazu iz 16. u 17. stoljeće. Religijski obrasci, ali i oni politički, uspostavljeni za vrijeme Nikole IV. postat će društvena paradigma koju će slijediti i ostali potomci obitelji. Na prijelazu stoljeća promjena političkih okolnosti utječe na cjelokupno Hrvatsko-Ugarsko Kraljevstvo, pa tako i na obitelji Zrinski. Strogi protestantski identitet obitelji po uzoru na oca pokušat će učvrstiti Juraj IV., ali koliko su mu društveno-političke prilike dopuštale, otkrit ću u idućim poglavljima.

3. JURAJ IV. ZRINSKI – RATNIK I PROTESTANT

3.1. Jurjev politički i društveni život

Jurjev je život, prema dostupnim izvorima, jedna od složenijih povijesnih priča. Plemić, rođen 13. travnja 1549., ubrzo je nakon djetinjstva bio prisiljen prihvatiti i

prilagoditi se novonastalim društveno-političkim okolnostima. Njegov je otac Nikola IV. razgranao bogatu mrežu političkih prijateljstava koju je Juraj još dodatno učvrstio. Juraj IV. ponajviše je boravio u Čakovcu te utvrdi Monyorokerék. Budući da je ubrzo postao vrlo aktivan na ratnom i političkom planu, Juraj se prometnuo u vođu cijele obitelji (Štefanec 2001: 77). Većina Jurjevih posjeda, i svih ostalih članova obitelji, bili su na samoj granici s Osmanlijama. Velik dio svog života Juraj je posvetio borbi za očuvanje posjeda. Očuvanje posjeda značilo je egzistenciju i nastavak izgradnje identiteta i moći cijele obitelji. Jurjev život karakteriziraju stalna politička angažiranost, diplomatska i vojna aktivnost te u svim negativnim okolnostima očuvanje identiteta Zrinskih. Na brojne pozive za materijalnom, vojnom i financijskom pomoći, što potvrđuje i Štefanec, unutarnje austrijske zemlje nisu reagirale adekvatno (Štefanec 2001: 77). Gubitak Szigeta značio je pomak Osmanskog Carstva još više prema zapadu, odnosno konkretniji dolazak do granice donje Ugarske, točnije do linije Babócsa, Kanizsa i Legrada. Izravno ugroženi bili su posjedi Zrinskih te se Juraj našao u velikoj političkoj neprilici. Bez konkretne pomoći habsburškog dvora, sa stalnim upadima Osmanlija, s teretom velike szigetske tragedije i s potrebom očuvanja vojnog i političkog identiteta obitelji, Juraj se vrlo brzo prilagodio novonastalim okolnostima. Razgranati posjedi Zrinskih rasprostirali su se preko triju vojnokrajiških područja, točnije preko Hrvatske, Slavonske i Donjougarske krajine. Hrvatsku su krajinu financirale Koruška i Kranjska, Slavonsku Štajerska, dok je Donjougarska pod vodstvom nadvojvode iz Beča, zamjenika cara Rudolfa II (Štefanec 2001: 78). Takva podjela dužnosti financiranja postojala je i ranije te je bitna u kontekstu Jurjeva politčkog života. Juraj je morao proširiti svoj utjecaj, odnosno morao je organizirati svoju komunikacijsku mrežu podobnih i njemu vjernih ljudi, kako bi relativno dobro i pravovremeno održavao diplomatsku i političku korespondenciju s trima važnim instancama. Osmanlije su u „postsigetskoj" eri, kako ju naziva Štefanec, uspješno osvojile Babócsu, Segesdu i ostale utvrde te je njihova prijetnja Međimurju i štajerskim predjelima postala realnija nego ikad prije. Shodno tome, štajersko je plemstvo bilo zainteresirano za uspostavljanje čvrste i otporne obrambene linije duž cijele svoje granice (Štefanec 2001: 79). Postojale su zakulisne igre moći između unutarnjoaustrijskih staleža i zemaljskog kneza, pri čemu knez ima zakonodavnu moć, a staleži posjeduju novac. Realna praksa tog razdoblja bila je da knez katolik u zamjenu za financijsku pomoć napravi značajne vjerske ustupke štajerskom protestantskom plemstvu. Inače, Augsburški mir iz 1555. dopuštao je knezu protjerivanje svih protestanata. Realna mu situacija to nije dopuštala, ali je na deklarativnoj razini 1572. istaknuo da neće dopustiti razvoj protestantske crkvene organizacije (Štefanec 2001: 79). No, konsolidacija obrambene linije bila je prvotne važnosti hrvatskog velikaša.

Padom Kanisze 1601., Međimurje je postalo istureni dio u osmanskom teritoriju te je kao takvo bilo od izuzetne važnosti. Juraj je u većem broju pisama opisivao teško stanje u kojem se našlo Međimurje. No, pravu ratnu napadačku akciju habsburških četa Juraj nije dočekao te se u većoj mjeri morao zadovoljavati pomicanjem vojske po potrebi. Do 1591. nije bilo većih napada, a onda je započeo napad na Sisak koji je bio ključ južne granice kao i spomenuta Kanisza sjeverne (Štefanec 2001: 108). Juraj IV. je zbog položaja svojih posjeda bio najkonkretniji što se obrane tog dijela granice tiče te je veći dio svog života uspijevao zadržati željeni *status quo*. Takva pozicija jednog velikaša s posjedima koji čine ključ obrane davala je Jurju, u odnosu na habsburški dvor, veliku moć te se se i on izdvajao od ostalog hrvatskog plemstva (Štefanec 2001: 108). Juraj si je na određeni način stvorio specifičan povlašteni status, a svojim obrambenim angažmanom uspio je očuvati teritorij i identitet Zrinskih. Juraj je promptno morao reagirati i na prostoru Pounja, gdje su Zrinski izgubili dobar dio svojih posjeda. Uspijevao je Juraj IV. manevrirati između Ljubljane i svojih potreba te je prema potrebi u Karlovcu držao stotinu husara (Štefanec 2001: 111). Nastojao je Juraj dodatno obrambeno utvrditi utvrde u Primorju. U tom mu je pogledu grad Senj bio od velike važnosti. Na senjskom području zanimljiv je odnos Jurja s uskocima. Prema izvorima je očito da su na imanjima Zrinskih živjeli uskoci koji su bili u nekoj vrsti dogovora s Jurjem IV. Juraj je uzimao određenu proviziju za zaštitu koju im je davao. Iz izvora je vidljivo da se Juraj vrlo često htio okoristiti pljačkom mletačkih brodova koju su izvodili uskoci. S jedne strane Juraj IV. je vrlo živo surađivao s uskocima. S druge pak strane, Juraj se žalio na postupanja uskoka i tražio njihovo kažnjavanje kada bi pljačkali njegove posjede. Kroz tu prizmu njihova odnosa može se zaključiti da ih je Juraj doživljavao kao konkurenciju. Istovremeno su od te konkurencije jeftinije kupovali mletačku robu. Tek krajem stoljeća, kada trgovina Mlečana i obitelji Zrinski raste, Zrinski se distancirao od uskoka i njihova plijena. Vrlo pragmatično, odnosno tek su ga osobni interesi odvratili od pomaganja uskoka (Štefanec 2001: 113). Što se tiče titula i političkih časti koje je Juraj IV. imao, zanimljive su sljedeće činjenice. Juraj je jedini pojedinac iz obitelji Zrinski koji nije nosio bansku titulu. Iako neki autori ističu da ga prokatolički nastrojen Hrvatski sabor nije odobravao zbog njegova protestantskog opredjeljenja, razloge treba tražiti u mnogo jasnijim činjenicama. Uvjerili smo se da je Juraj bio izrazito koncentriran na čuvanje obrambene linije u Međimurju te je znao da se upadi Osmanlija događaju koncentrirano na jedno područje, a istovremeno vode manje sukobe duž cijele granice. Njemački izvori Nataše Štefanec govore da je Juraj IV. mogao birati između banske i kapetanske funkcije. Izabrao je kapetansku funkciju jer tako mogao učinkovitije financirati obranu područja koja su mu bila od vitalne važnosti (Štefanec 2001:

114). Usporedno s tom titulom Juraj IV. zadržao je i titulu naslijeđenu od oca, a bio je kraljev tavernik. U njegovo vrijeme ta je funkcija izgubila svoj prvotni značaj, ali je i dalje nosila određeni ugled jer je bila dodjeljivana osobama bliskima kralju. Njome su se Zrinski isticali među hrvatsko-ugarskom vlastelom jer su preko nje ulazili u grupu *baronnes ex officio*, odnosno najznamenitiji među magnatima. Prema toj titulu Juraj je pohađao ugarske sabore u drugoj polovini 16. stoljeća te je osobno mogao utjecati na izglasavanje određenih saborskih zaključaka. Već je po svom podrijetlu Juraj bio određen za pohađanje Gornjeg doma Požunskog sabora te je često bio jedini predstavnik Hrvatsko-Slavonskog Kraljevstva (Štefanec 2001: 115). No Zrinski, pa tako i Juraj IV., nisu previše mogli utjecati na europsku politiku Habsburgovaca. Već u 16. stoljeću, a pogotovo u 17. stoljeću, njihova je politika bila okrenuta oblikovanju „svjetskog carstva". Takvom politikom stvorili su oko sebe niz političkih neprijatelja, a prije svega je to bilo Osmansko Carstvo pa Francuska, Vatikan i brojne njemačke kneževine. Odnos Habsburgovaca spram problema Osmanlija bio je u mnogočemu drugačiji od odnosa hrvatskog i ugarskog plemstva. Svaki put kada bi izbila određena vojno-politička kriza s Osmanlijama, Habsburgovci bi se odlučili na pomno zataškavanje i smirivanje situacije te ishođenje mira s Osmanlijama na što dulje vrijeme. Tako je Hrvatsko-Ugarsko Kraljevstvo svedeno na razinu određene tampon-zone bez adekvatne habsburške pomoći (Štefanec 2001: 115).

3.2. Protestantizam Jurja IV. Zrinskog

Juraj IV. je iz priloženog kontinuirano radio na izgradnji političkog i društvenog identiteta svoje obitelji. Po uzoru na oca nastavio je izgrađivati na temelju reformacijskog pokreta. Njega, bez sumnje, odmah na početku možemo okarakterizirati kao gorljivog protestanta. Još za očeva života prijestolnica Zrinskih i središnja utvrda postao je grad Čakovec, točnije od 1546. Juraj IV., prihvativši u potpunosti protestantizam, nije mogao ostaviti katoličke svećenike na starim položajima, već je bio obvezan dovesti nove, one protestantske. Ne možemo kao Josip Bedeković, autor iz 18. stoljeća, govoriti o nasilnom karakteru protestantizma. Juraj IV. je jednostavno postavio protestantske svećenike u međimurska sela, slijedeći takve religijske obrasce iz Ugarske, i otvorio vrata nizu propovjednika (Kalšan 2006: 77). O nasilnom prelasku stanovništva na protestantizam nema govora jer je nekoliko katoličkih samostana i crkava ostalo nedirnuto, kao što je samostan Svete Jelene. O arhitektonskim preinakama unutar crkava možemo govoriti jer je protestantska etika zahtijevala da se crkve isprazne od kamenih kipova (Štefanec 2001: 219). Ono što se Jurju zamjera iz konteksta protureformacijskih pera jest oduzimanje

pavlinskog vinograda. To preuzimanje pavlinskih posjeda u današnjem Šenkovcu bio je vrlo jasan i logičan postupak jer su pavlini kao katolici izgubili vlastelinska prava. Iz perspektive *reliquia reliquiarum* Hrvatska i Slavonija imale su 1570. tri posto velikih feudalnih posjednika koji su držali sedamdeset i pet posto zemlje. Najbogatiji je bio Kaptol, a od druge polovine 16. stoljeća postupno je to postala obitelj Zrinski. Od crkvenih redova upravo su pavlini bili najbogatiji u Slavoniji, koji su slijedom osmanskih nadiranja izgubili velik dio posjeda. Juraj im je uzeo crkvenu zemlju, prije svega zbog održavanja vojske i financiranja obnova utvrda, a potom i kako bi mogao isplatiti drugu očevu suprugu, spomenutu Evu Rosenberg. Izdašna financijska sredstva bila su potrebna Jurju IV. i zbog organiziranja takozvane međimurske krajine, odnosno niza utvrda koji su štitili posjede Zrinskih, ali i austrijske nasljedne zemlje. Juraj je u bogatim pavlinima vidio trgovačku konkurenciju koji su nastojali svu trgovinu usmjeriti preko Slavonije, ali je Juraj IV. to na vrlo koncizan i mudar način osujetio. Vidimo na djelu pragmatičnu i kontekstu vremena prilagodljivu politiku Zrinskih, koji političke, društvene i religijske obrasce prenose iz generacije u generaciju (Štefanec 2001: 220). Da je ipak među pavlinima Juraj IV. bio cijenjen, govori činjenica da su ga čakovečki pavlini 1603. pokopali u samostan Svete Jelene unatoč zabrani Zagrebačke biskupije, koja od 1602. zabranjuje ukop protestanata u crkvene grobnice (Whiting 2009: 142). Takva je Jurjeva praksa vrlo brzo došla do kralja Rudolfa II. U općenitom razdoblju netrpeljivosti spram protestanata zasigurno su Jurjevi postupci hiperbolizirani. U realnim konstelacijama Juraj se nije morao bojati Rudolfovih kazni jer je već zakon protiv protestanata iz 1567. bio neprovediv u stvarnosti. Da se proveo u stvarnosti, Habsburška Monarhija ostala bi bez Jurjeva sustava obrane koji je bio vrlo učinkovit protiv Osmanlija (Štefanec 2001: 221).

Pod utjecajem Nikole Malakóczya,[2] koji se smatra utemeljiteljem reformacije u hrvatskim sjevernim krajevima, Juraj IV. privolio je protestantizam i postao njegov vjerni promicatelj. Osim Jurja, od priznatih i moćnih velikaša koji su podupirali i pomagali protestantizam treba izdvojiti grofa Nikolu VII. Frankopana Tržačkog, Krstu Ungnada i Petra II. Erdődya. Juraj je, po uzoru na svog oca, razgranao

[2] Nikola Malakóczy (1547. – 1603.) barun, gospodar Gradišćaka i Lapšine. Bio je poznati junak i česti pobjednik na viteškim turnirima. Zapovijedao je vojnim posadama u tvrđavama Bajča (Bajcsavar) u južnoj Mađarskoj i Čakovcu. Odlikovao se izuzetnom snagom i neustrašivošću. Bio je gorljiv pristaša protestantizma, veliki prijatelj i osobni savjetnik grofa Jurja IV. Zrinskog. Kao protestant pokopan je izvan crkve sv. Martina u Svetom Martinu na Muri. Njegova je nadgrobna ploča sedamdesetih godina 19. st. prenesena iz Svetog Martina na Muri u Pribislavec, u dvorac grofova Feštetića, a danas je izložena u lapidariju Muzeja Međimurja Čakovec u čakovečkom Starom gradu (Kalšan 2006: 74).

lepezu velikaša koji su poticali i podržavali protestantizam, a bili su to Boldizsár III. i sin Ferenca II. Batthyányja, Toma I. Nádasdy, Franjo I. Thurzó i tako dalje (Whiting 2009: 124). Posjedi spomenutih velikaša graničili su s posjedima Jurja IV. te tako možemo zaključiti da je Juraj na političkoj, društvenoj i religijskoj razini stvorio vrlo moćan protestantski krug.

Slijedeći postupke iz očeva prijateljstva s Ivan III. Ungnadom, Juraj IV. osniva tiskaru. U Nedelišću je 1574. tiskan prijevod mađarskog pravnika Werboczyjeva „Tripartituma" na hrvatski, a napisao ga je Ivan Pergošić, varaždinski notar. Iz same se posvete može zaključiti o poznanstvu između Pergošića i Jurja IV., pod čijim je patronatstvom Pergošić i tiskao djelo. U Jurjevoj tiskari radio je i Rudolf Hoffhalter, koji je stigao iz Lendave, dijela koje je bilo sjedište roda Banffy, a upravo je Miklos Banffy u to vrijeme obnašao funkciju zaladskog župana te je bio oženjen Jurjevom sestrom Uršulom. Dakle, ženidbene i društvene veze između dvaju plemićkih, susjednih i protestantskih imanja bile su više nego očite (Štefanec 2001: 225). U spomenutoj je Lendavi već otprije postajala jaka protestantska zajednica u kojoj je djelovao i Juraj Kulčar, koji je jednu od svojih knjiga posvetio Jurju. Osim tih posveta, Juraj je bio prepoznat kao veliki mecena književnih djela kako protestantskog tako i katoličkog svjetonazora. Njemu je više tadašnjih suvremenika posvetilo svoja djela. Pergošićevu smo posvetu spomenuli, a od ostalih treba izdvojiti: 1581. posvećen mu je njemački prijevod Bonfiniyeve „Ugarske kronike", potom mu je poznati Zadranin Brne Karnarutić posvetio djelo „Vazetje Sigeta grada", tiskano u Veneciji 1584., a Dominko Zlatarić posvećuje mu svoj prijevod Sofoklove „Elektre", izdane 1597. također u Veneciji (Kalšan 2006: 79). Zanimljiv je i doticaj Jurja IV. Zrinskog s Johannesom Manliusom. Na imanju Zrinskog u Monyorókeréku Manlije je, u svojih pet godina boravka, tiskao 14 djela. Manlije je u tom razdoblju tiskao djela različite tematike: zbirke lirike, povijesne priče o borbama s Osmanlijama, ljubavne priče u stihovima, priče i šale za razonodu. Prema tome, može se zaključiti da su Zrinski znali uživati u književnosti i poeziji (Štefanec 2001: 229). Zanimljivo je da Juraj IV. ni u jednom trenutku nije zaboravio na nasljeđe Sigetske bitke. Tako je Franju (Ferenca) Črnka, mladog rizničara i tajnika njegova oca, otkupio iz zarobljeništva, a ovaj mu je zahvalio 1566. na 1567. opisivanjem cjelokupne opsade grada. Spis nije sačuvan, ali jest latinski prijevod Samuela Budine iz 1568 (Štefanec 2001: 233). Da je Juraj IV. doista imao razgranat sustav protestantskih propovjednika, svjedoči nam i epizoda s Mihaljom Bučićem, župnikom u Stenjevcu, koga je Juraj pozvao u Međimurje. Prema dostupnim izvorima Bučić je uz Pavla Lonchaeusa bio najvredniji pastor Međimurja. Njegove je knjige između 1571. i 1574. tiskao spomenuti Hoffhalter, a bile su to „Novi zakon" i „Katekizam ili Kerstjanski navuk". Njega je zagrebački biskup Juraj Draš-

ković 1574. osudio kao heretika zbog sastavljanja protestantskih knjiga te je kao takav izopćen iz Crkve. Iako je bio izopćen, tiskanje njegovih knjiga financirao je Juraj IV (Whiting 2009: 138).

Fokusiran i konsolidiran politički život isprepleten s religijskim elementima protestantizma u životu Jurja IV., koji je unatoč svim nepovoljnim društveno-političkim okolnostima uspio sačuvati identitet obitelji Zrinski, vrijedan je segment istraživanja povijesti istoimene obitelji. Njegova pragmatična i vlastitim interesima sklona politika, recept su za očuvanje integriteta jedne plemićke obitelji.

4. PROTUREFORMACIJA 17. STOLJEĆA

4.1. Odnosi prema religijskim pitanjima braće Nikole i Petra Zrinskog

U hrvatskoj se historiografiji početkom organizirane protureformacije u Banskoj Hrvatskoj uzima postavljanje grofa Jurja Draškovića na mjesto zagrebačkog biskupa 1563. godine. Dolazak Jurja Draškovića na čelo Zagrebačke biskupije koincidira sa završetkom Tridentskog koncila, na kojemu je sam Drašković bio aktivni sudionik. Drašković je odmah po dolasku na biskupsku stolicu počeo provoditi zaključke Tridentskog koncila i djelovati s ciljem suzbijanja reformacije i katoličke obnove u svojoj dijecezi. Tomu je uvelike pridonijelo imenovanje Draškovića za hrvatskog bana 1567. godine, tako da je sve do 1578. Drašković objedinio dvije najvažnije funkcije u Hrvatskom Kraljevstvu: titulu bana i zagrebačkog biskupa (Patafta 2005: 38). Svoj najveći zamah protureformacija u Hrvatskoj dobit će početkom XVII. stoljeća. Zbog novih društveno-političkih prilika u habsburškim nasljednim zemljama i Ugarskoj te će se okolnosti uvelike odraziti i na protureformacijske prilike u Hrvatskoj. Aktivnije protureformacijsko djelovanje habsburških vladara započinje dolaskom Rudolfa II. (1552. –1612.). Vladar, obrazovan i odgojen u Španjolskoj, zalagao se za proces katoličke obnove čiji će glavni nositelji biti crkveni red isusovaca (Patafta 2005: 39).

Kada govorimo o obitelji Zrinski i njezinu vraćanju pod okrilje Katoličke crkve, moramo se dotaknuti Jurja V. Zrinskog. Sin Jurja IV., iako odgajan u protestantskom duhu, brzo je pod utjecajem Ivana Bakića, priora pavlinskog samostana u Svetoj Jeleni, prešao na katoličanstvo. Noseći sve visoke titule (vječni knez od Zrina, kraljev komornik i savjetnik, hrvatski ban, gospodar Čakovca i tako dalje), Juraj V. vratio je Katoličku crkvu u identitet obitelji. Pogotovo kada je u jesen 1622. godine imenovan hrvatskim banom, postalo je jasno da je političke ciljeve stavio ispred vjerskih. Širom je otvorio vrata protureformaciji, a napose u Međimurju.

Da je to bio politički čin, vidljivo je iz činjenice što su Zrinski još dugo vremena štitili protestantske propovjednike u Međimurju. Naime, tek su u razdoblju između 1637. i 1661. godine nestale protestantske župe u Štrigovi, Subotici, Selnici, Murskom Središću, Prelogu, Mihovljanu, Nedelišću, Svetom Martinu na Muri, Belici i Svetoj Mariji. Naravno, to ne znači je protestantizam u potpunosti nestao (Kalšan 2006: 94).

Kada govorimo o Nikoli VII., sinu Jurja V., zanimljiva je njegova konstatacija o protestantima i kako je on gledao na njih. Na zahtjev iz Legrada da protjera protestante Nikola VII. daje izjavu na Požunskom saboru 1659.: „Vi znate da sam ja dobar katolik. No, kakva bi to bila od mene ludorija, ako bi na primjer svoje legradske vitezove i vojvode i tamošnje luteranske zapovjednike protjerao iz Legrada? Svoje katoličke vojnike ne bi se ufao poslati niti na deset Turaka, a kad sam među protestantskim vojnicima, te slušam njihove pobožne molitve i psalme, nikad se ne vraćam bez pobjede iz turskih ratova." (Kalšan 2006: 95) Dakle imamo njegovo jasno deklariranje da je katolik, ali da poštuje protestantsku ratničku srčanost. Prema dostupnim izvorima nije ni čudo što se braća Nikola VII. i Petar Zrinski deklariraju kao katolici. Skrbništvo nad njima u djetinjstvu preuzeo je zagrebački biskup Petar Domitrović, pod čijom su ingerencijom stekli katolički svjetonazor. Obojica su stekli isusovačku izobrazbu u Grazu te su pohađali isusovački kolegij u Trnavi, gdje su bili upoznati s tekovinama protureformacije (Kalšan 2006: 96). Shodno tome, njihovi su skrbnici, uz Domitrovića bio je to i protonotar Hrvatskog sabora Stjepan Patačić, darovali spomenutim svetojelenskim pavlinima dio desetine iz vinograda u današnjem Zasadbregu. Pavlini su to dobili kao znak zahvalnosti za usluge pri pokopu njihova oca bana Jurja V. Isto tako, pavlinima je vraćen i spomenuti vinograd koji im je oduzeo Juraj IV. Za uzvrat su se pavlini obvezali služiti svetu misu svaki tjedan i na godišnjicu smrti Jurja V. Nikola VII. Zrinski i brat mu Petar Zrinski uvidjeli su značajne opće društvene i religijske promjene u svom vremenu te su imali na umu utjecaj Katoličke crkve u pojedinim, njima bitnim, društvenim sferama (Kalšan 2006: 96). Da je Nikoli VII. izuzetno bio bitan zagrebački biskup, govori i dio s ceremonije dodjeljivanja titule bana. Sama ceremonija imenovanja za bana odigrala se 1649. u franjevačkoj crkvi prema starom hrvatskom običaju. Bansku zastavu predali su mu kraljevi povjerenici zagrebački biskup Petar Petretić i grof Nikola Erdödy. Nikola Zrinski uzeo je u desnu ruku bansko žezlo kao znak sudbene vlasti, a u lijevu ruku zastavu kao znak svoje vojničke vlasti. Potom je biskup Petretić čitao tekst banske prisege koju je Zrinski za njim ponavljao. Dakle, vidljivo je da je Katolička crkva činila važan segment identiteta Nikole VII. Zrinskog te da je kroz te postulate pojačavao svoj položaj kao plemić (Kalšan 2006: 98). Katolička crkva odnosno Kaptol vodio je značajnu ulogu i u razgraničenju posjeda između braće. Braća Nikola i Petar proglašeni su

1638. punoljetnima te su kao takvi mogli stupiti u društveni i politički život Hrvatske. Od svojih su skrbnika preuzeli obiteljska imanja te počeli njima upravljati. Na temelju patronatskog prava braća su i župne crkve tretirali kao alodijalne posjede. Kao i posjede, međusobno su podijelili i župne crkve. U Međimurju je svaki dobio šest župa zajedno s njihovim filijalnim crkvama. Posjedovanje određene razine crkvene vlasti činio je važan segment političke i društvene moći. Kada im je 1646. godine umrla strina Elizabeta Sechy, udovica Nikole VI. Zrinskog koja je doživotno uživala posjede Vrbovec, Božjakovinu i Grdun kod Ozlja, došlo je do spora između braće. Spomenute je posjede preuzeo Nikola, a Petar se potom požalio kralju. Kralj je odmah presudio u korist Petra te naredio diobu imanja među braćom. Dioba je zbog ratnih zbivanja privremeno obustavljena. Nakon povratka braća su sa svojim savjetnicima u Vulariji izradili tekst nagodbe o diobi. Sama dioba provedena je pred Kaptolom 19. srpnja 1649. godine. Nikola je preuzeo Međimurje, najveći, najvažniji i najbogatiji obiteljski posjed, te posjede Vrbovec, Preseku, Rakovec i kuću u Zagrebu i Beču. Petar je dobio Božjakovinu, Ribnik, Ozalj i sva primorska i vinodolska imanja. Nikola je svoje sjedište imao u Čakovcu, a Petar u Ozlju (Kalšan 2006: 99).

Vidimo da je u životima braće Petra i Nikole Katolička crkva odigrala značajnu ulogu u kreiranju njihova političkog i društvenog života. Ono što je isto tako zanimljivo jest da je Kaptol u razdoblju protuhabsburške koalicije (1664. – 1671.) nekoliko puta financijski pomagao Petra Zrinskog, ali se na određeni način distancirao od samih sudionika pokreta. Petar se svakako nadao pomoći i podršci Kaptola, a zašto je ona izostala, pitanje je koje zahtijeva daljnja istraživanja.

5. ZAKLJUČAK

Kroz navedene odlomke nastojao sam prikazati problematiku identiteta Zrinskih po pitanju reformacije i protureformacije jer smatram da je religijski segment više puta zanemaren kada govorimo o političkoj i društvenoj povijesti jedne obitelji. Religijski je segment kroz 16. i 17. stoljeće uistinu definirao mnoge elemente političkog, društvenog pa i ratnog života Zrinskih. Krenuvši od Nikole IV. koji je zacrtao određene društvene i religijske obrasce prema protestantizmu i na taj način usmjerio svog potomka Jurja IV., komparativnim pristupom može se zaključiti da se točno određeni obrasci funkcioniranja u religijskom segmentu pa i u kreiranju mreže podobnih i prihvatljivih velikaša mogu preslikati. Vidljivo je da su gotovo svi pripadnici obitelji Zrinski u drugoj polovini 16. stoljeća i početkom 17. bili protestanti. Organiziranje protestantskih velikaških krugova, financiranje ti-

skanja knjiga te privlačenje različitih protestantskih propovjednika praksa je koja karakterizira tu drugu polovinu 16. stoljeća. Iznimno su mi u kompletiranju ovog istraživanja pomogle knjige profesorice Nataše Štefanec, profesora Vladimira Kalšana, Stanka Jambreka i Genea Whitinga. Snaga protureformacije osjetila se s početkom 17. stoljeća, kada i u obitelji Zrinski dolazi do religijskih promjena. Juraj V. i njegovi sinovi Nikola i Petar uključuju u život obitelji Katoličku crkvu odnosno Kaptol. Mišljenja sam da su glavni predstavnici Zrinskih znali prepoznati kontekst vremena i prema njemu formirati svoje religijsko opredjeljenje. Ukjučili su u taj izbor svoj vlastiti interes i interes svoje obitelji te su vrlo vješto znali manevrirati između potreba Hrvatsko-Ugarskog Kraljevstva i Habsburške Monarhije. Kao završna misao ovoga rada nameće se citat Ferde Šišića: „Historija nam naime u prvom redu proširuje u velikoj mjeri duševni pogled, jer tek po njoj postaje jasna sama sadašnjost s mnoštvom njenih događaja i gomilom ideja, njenih raznovrsnih zahtjeva i brojnih potreba. Historija nam oštri smisao za golu realnost, obogaćuje nazore naše o životu, omogućuje nam točno poznavanje ljudi, pokazuje snagu ideja, kao i važnost krepkog individua u cjelini, bilo narodnoj bilo ljudskoj." (Whiting 2009: 164) Ovaj je rad svakako obogatio moja razmišljanja o povijesti obitelji Zrinski te mi je dao podstrek za daljnja istaživanja.

The Issue of the Zrinski Family's Identity Concerning Reformation and Counter-Reformation at the Turn of the Sixteenth into the Seventeenth Century

Abstract:

The identity of the Zrinski family changed in many aspects through the 16th i 17th centuries. The main aim of this paper is to find out and analyze causes and consequences of this through questions about the Reformation and Counter-Reformation. Through a comparative approach, several members of the Zrinski family through different periods are examined. The main problems concern social and political bases, where I was interested in political connections of some noblemen with their religious identity. Nikola IV was the first from the Zrinski family who managed to enter in the elite of the Habsburg Monarchy. His methods paved the way for other members of the family. This paper has information about the political and social life of Juraj IV Zrinski, and brothers Nikola VII and Peter. In the paper, I considered some political decisions which explain relations between Catholics and Protestants. Those relations are explained through the aspects of the war against the Ottoman Empire.

Keywords: the Reformation, the Counter-Reformation, the Zrinski family, social and political aspects, religious elements, the Habsburg Monarchy, the Ottoman Empire

Die Problematik der Identität der Zrinski in Bezug auf die Reformation und Gegenreformation an der Wende zum 17. Jahrhundert

Zusammenfassung:

Die Identität der Familie Zrinski hat sich durch das 16. und 17. Jahrhundert in mehreren Aspekten verändert. Das Ziel dieses Beitrags ist es, den ursächlichen Zusammenhang dieser Veränderungen in Bezug auf die Reformation und Gegenreformation zu erforschen. Anhand der Erforschung mehrerer Mitglieder der Familie Zrinski durch verschiedene Zeiträume liegt der Schwerpunkt der Untersuchung durch den komparativen Ansatz auf den gesellschaftlich-politischen Problemen des jeweiligen Adligen und auf politischen und ehelichen Verbindungen, die die Familie Zrinski erreicht hat und mit deren Hilfe sie ihre religiöse Identität verändert hat, sowie auf der Frage, wie die gesellschaftlichen Mechanismen des hierarchischen Aufstiegs in der Habsburgermonarchie mit dem religiösen Element verbunden sind. Nikolaus Zrinski IV., bekannter unter dem Namen Sigetski (dt. von Siget), hat als erstes Mitglied der Familie Zrinski den Elitekreis der Monarchie erreicht. Seine Methoden der Aufnahme in die elitäre Gesellschaft des Habsburger Hofstaates sind zum Leitgedanken seiner Nachfahren geworden. In diesem Beitrag werde ich mich auf Georg IV. Zrinski und die Brüder Nikolaus und Petar Zrinski fokussieren und durch ihre Leben die gesellschaftlichen, politischen und religiösen Paradigmen aufzeigen, die sie verfolgten. Interessant ist auch die Entscheidung des Kroatischen Landtags aus dem Jahr 1567, mit der nämlich alle Nichtkatholiken aus dem Land vertrieben, ihre Adelstitel aberkannt und ihnen bestimmte Eigentumsrechte entzogen wurden. Der reiche kroatische Adel, darunter auch Familie Zrinski, blieb dabei unberührt. Es stellt sich die Frage, ob es sich hier um eine pragmatische Deutung der Entscheidung handelt, die mit anti-osmanischen Maßnahmen verbunden werden kann, wegen denen die Adelsburgen durch den Krieg am stärksten belastet waren. Wegen dem Aspekt der Kriege gegen das Osmanische Reich liegt in diesem Beitrag der Fokus auf dem religiösen und gesellschaftlich-politischen Segment.

Schlüsselwörter: Reformation, Gegenreformation, Familie Zrinski, gesellschaftlich-politische Umstände, religiöses Segment, Habsburgermonarchie, Osmanisches Reich

LITERATURA

Jambrek, Stanko. 2009. *Reformacija u hrvatskim zemljama u europskom kontekstu*. Zagreb: Srednja Europa.

Kalšan, Vladimir. 2006. *Međimurska povijest*. Čakovec: Vladimir Kalšan Naklada.

Patafta, Daniel. 2005. *Protureformacija u sjeverozapadnoj Hrvatskoj*. Koprivnica: Podravina 4–8, 33–46.

Štefanec, Nataša. 2001. *Heretik Njegova Veličanstva : povijest o Jurju IV. Zrinskom i njegovu rodu*. Zagreb: Barbat.

Whiting, Gene S. 2009. *Zrinski, Međimurje i reformacija*. Zagreb: Bogoslovni institut.

Pregledni članak

Robert HOLJEVAC
Hrvatski institut za povijest

UDK 262.12 Dominis, M. de
274

Povijesno-teološke komparacije, kontroverze i polariteti u djelima Markantuna de Dominisa. Pitanje „Mletačkog interdikta" te odnosa Crkve i države u Dominisovim djelima

U tekstu se daje pregled odnosa Crkve i države kroz tematske spise Markantuna de Dominisa. Tekst ujedno obrađuje i de Dominisova teološka razmatranja nakon njegova napuštanja Splitske nadbiskupije pa sve do njegove smrti, odnosno razdoblje od 1616. do 1624. To je razdoblje de Dominisovih intenzivnih teoloških promišljanja u rasponu od njegova priklanjanja protestantskim načelima vjere do njihovih odbacivanja i povratka katoličkim postulatima.

Ključne riječi: reformacija, Markantun de Dominis.

O Markantunu de Dominisu te njegovu opusu kao i o odnosu Crkve i države u njegovim djelima pisali su mnogi hrvatski i inozemni autori. (Malcolm 1984; Supek 1967; Isti 1968; Isti 1971: 257; Gamulin Tuđina 1997; Ista 2003; Maletić 2002 / 2003; Tudjina 2006). Markantuna de Dominisa pitanje „Mletačkog interdikta" te odnosa Crkve i države zaokupljalo je u velikoj mjeri, što se može vidjeti kroz njegova djela. Tako se u svojim djelima „Prigovori Mletačke Republike" te „Martelino" Dominis bavi tim pitanjima s posebnim osvrtom na odnos Crkve i države, tj. odnos svetog i svjetovnog.

Na samom početku ovog teksta treba reći da je ovdje riječ o uvijek aktualnoj temi povijesti Crkve, a to su odnosi Crkve i države koji su bili aktualni još od najranijih prapočetaka Crkve, tj. još od vremena njezina utemeljenja. O odnosu Crkve i države možemo vidjeti još u samom Evanđelju po Luki, odnosno u Kristovim riječima „Dajte caru carevo, a Bogu Božje".[1] Prema tim riječima Crkva je kroz sljedeća stoljeća nastojala definirati svoj odnos prema državi, premda je,

[1] Lk 20, 20–26. *Jeruzalemska Biblija*, Rim, Zagreb 1996.

posebice u srednjem vijeku, nastojala dati prednost svetom ispred svjetovnog, odnosno preuzeti neke prerogative i jurisdikcije svjetovne vlasti. Posebno je po tome čuvena reforma pape Grgura VII. Velikog te su se po tom istom papi te reforme nazvale „Grgurovskim reformama". Kasnije je taj sukob svetog i svjetovnog postao ponovno aktualan te je, kao što ćemo vidjeti, dobio novu dimenziju u epizodi sukoba pape Bonifacija VIII. i francuskog kralja Filipa IV. Lijepoga, što je kasnije rezultiralo „avinjonskim sužanjstvom" (Franzen 1988: 188). Duboke krize Crkve 15. te na početku 16. stoljeća dovele su do konačnog tektonskog loma koji nazivamo reformacijom, a nakon Augsburškog mira 1555. godine postaje aktualno pravilo „Cuius regio, eius et religio". To je pravilo onda značilo indirektno novo definiranje odnosa Crkve i države te se tako približavamo vremenu Markantuna de Dominisa te njemu aktualnih pitanja i tema u svjetlu sukoba u njegovu dobu. To je u ovom poglavlju tema sukoba Rimske kurije pape Pavla V. s Mletačkom Republikom. Ova potonja želi odnose Crkve i države, svetog i svjetovnog, urediti prema svojim zamislima i pravilima, čuvajući prije svega svoje državno-političke interese, što je, dakako, bilo dijametralno suprotno tadašnjim koncepcijama Rimske kurije pod papom Pavlom V. te, općenito uzevši, renesansnog papinstva. Inače se Venecija bila svugdje predstavljala kao vjerna kći Katoličke crkve te kao braniteljica kršćanstva, dok je u stvarnosti situacija bila sasvim drukčija. Moglo bi se prije reći da je posvemašnja indiferentnost oko pitanja vjere bila opća klima mletačkog intelektualnog miljea. Tek su rijetki koliko-toliko iskazivali kakvo-takvo zanimanje za protestantske vjerske ideje te protestantsku vjersku literaturu. Ona je doduše bila i zabranjena, no knjige su takva sadržaja u biti nesmetano kolale unutar onih uskih krugova koji su za nju bili iskazivali svoje zanimanje. No isto je tako bila strogo nadzirana djelatnost Rimske crkve te gradnja novih vjerskih objekata – crkava i samostana. Ukratko, Mletačka Republika uvijek je svoje državne interese stavljala na prvo mjesto te nije dala da Crkva zadire u njezine kompetencije, odnosno jurisdikciju (Pastor 1911).

Svakako, jedna od najvažnijih epizoda u crkvenoj karijeri Markantuna de Dominisa jest 1606. godina kada u povijesti Crkve dolazi do sukoba između Mletačke Republike i Rimske kurije. Riječ je naime o gotovo vječnom pitanju odnosa Crkve i države, pitanju tko ima koliko prava na jurisdikciju u području svjetovnog, tj. ima li Rimska crkva prava na nošenje dvosjeklog mača kada su u pitanju te dvije kompetencije? Tako su za vrijeme tzv. „Mletačkog interdikta" dva najaktivnija sudionika bila mletački državni teolog Paolo Sarpi te tada aktualni splitski nadbiskup Markantun de Dominis. Ovaj drugi, nadbiskup de Dominis, angažira se svojim dvama spisima – „Prigovori Mletačke Republike" te „Martelino" (Maletić 2002: 35–52). Zanimljiv je ovaj prvi spis „Prigovor Mletačke Republike na parene-

zu Cesarea Baronija", u kojem autor nemilice i nemilosrdno šiba sva „zastranjenja" dotičnog Cesarea Baronija, vrlo oštro mu dokazujući i pokazujući njegovo nekompetentno zadiranje u sferu svjetovnih državnih vlasti, gdje prema Dominisu Crkvi i njezinoj politici nije mjesto. Na jednom mjestu Dominis dovikuje Cesareu Baroniju: „Drž' se pope svoje Crkve." Dalje nastavlja kako je isti Cesare Baronio loš povjesničar te da njegovi protivnici nisu bake na misi gdje on može svojim autoritativnim prodikama prodavati svoje skrpano znanje Svetog pisma. Prema Dominisu istog je Baronija bio zaludio kardinalski grimiz te iz te ljudske taštine izviru sve ostale anomalije u Crkvi, pa tako i one oko izbora kardinala i papa što Baroniju Dominis bez ustručavanja spominje. Zanimljivo je i to kako je to onaj isti Cesare Baronio koji piše svoju „Povijest Crkve", a koja je trebala biti svojevrstan katolički odgovor na protestantske „Magdeburške centurije", protestantsku povijest Crkve koja je svakim tomom obradila jedno stoljeće povijesti Crkve. Stoga Dominis i spočitava Baroniju da je loš povjesničar, a to bismo možda mogli okarakterizirati i kao Dominisovo početno prianjanje uz protestantsku verziju iste povijesti Crkve, ali i ekleziologije uopće.

Drugi Dominisov tematski spis u vezi s "Mletačkim interdiktom" jest „Martelino". To je spis koji opisuje jedan dijalog između dvojice protagonista: Martelina (čekića, malja) te izvjesnog seoskog župnika na jednom ladanju mletačkog zaleđa Timorelija (stidljivog, plašljivog i plahog čovjeka), koji početkom mjeseca svibnja 1606. godine, a prema Dominisovim riječima, htjeli-ne htjeli zadiru u tu vrlo aktualnu, ali i osjetljivu temu. Martelino bi prema svojem karakteru trebao personificirati samoga Dominisa, dok je župnik Timoreli, valjda zbog samog svojeg položaja i dužnosti koju obnaša, vrlo oprezan i plah u samoj diskusiji. Prema Dominisovim riječima jezik uvijek leti tamo gdje je bolan zub. Ta Dominisova diskusija dala je nemali doprinos rješavanju pitanja „Mletačkog interdikta" još za njegova života, ali i kasnijim prijeporima Crkve i države u vezi s ingerencijama i kompetencijama. Tek su se u 19. i 20. stoljeću riješila spomenuta pitanja u znaku modernih odnosa Crkve i države, kojima je temelj svojim raspravama udario sam Markantun de Dominis te konačnom rješenju pitanja tih odnosa dao važan doprinos i značaj.

Još u drugoj polovini 11. stoljeća, kada biva aktualna borba oko investiture, definiranja odnosa između svetog i svjetovnog papa Grgur VII. je tvrdio da je Rimska crkva osnovana od Boga i da je papinska vlast univerzalna te da jedino papa može postavljati biskupe i svećenike. Takvo se stanje duha i crkveno-političke prakse zadržalo svojih dva i pol stoljeća, kada je nova konstelacija snaga na kršćanskom Zapadu i Europi redefinirala političke odnose, sada u korist svjetovnih francuskih vladara. Ono što na početku ranorazvijenog srednjeg vijeka nije

uspjelo njemačkim vladarima, sada uspijeva francuskim na samom početku 14. stoljeća. Papa Bonifacije VIII. svojom je bulom „unum sanctum" pokušao, barem teoretski i formalno, vratiti staro stanje stvari, no to je rezultiralo njegovim uzništvom i uzništvom njegovih nasljednika na papinskom tronu, a koje je inače u povijesti Crkve poznato pod imenom „avinjonsko sužanjstvo" (Franzen 1988: 188). Francuski kralj Filip Lijepi iz Rima dovodi papu Bonifacija VIII. u Avignon, a taj je njegov politički potez značio udaranje temelja budućim raskolima i fenomenu protupapinstva koje je uzelo maha u drugoj polovini 14., ali i u prvoj polovini 15. stoljeća. To je onda povlačilo za sobom pitanje o odnosu Crkve i države, a glavnu riječ u tom pitanju sada ima pariška Sorbona i njezin pravnik Jean Gerson. Postavlja se također pitanje o održavanju koncila cjelokupne zapadne ekumene, čak s tendencijom saniranja ne samo aktualne akutne shizme unutar zapadnog kršćanstva nego i one stare već četiristotinjak godina, shizme Istočne i Zapadne crkve. Na tom se planu koncilijarizma kao jedan od njegovih nositelja posebno angažirao Ivan Stojković, inače Dubrovčanin, u prvoj polovini 15. stoljeća, dok je u drugoj polovini istog stoljeća njegovu ulogu nastavljača i nositelja koncilskih stremljenja i tendencija pokušao realizirati Andrija Jamometić (Holjevac 2004: 31). Sada, u drugoj polovini 15. stoljeća, to biva u bitno promijenjenim crkveno-političkim prilikama na Zapadu, nakon fiktivne sanacije zapadnog raskola i fenomena protupapinstva, ali isto tako fiktivnog crkvenog jedinstva Istoka i Zapada koje je postignuto Ferraro-firentskim koncilom u Firenci 1439. godine (Dočkal: 1940). To je fiktivno postignuće fiktivne unije bilo opet uvjetovano osmanskim prodorom na istoku te vrlo nezavidnim položajem Grčke crkve koja se gotovo u svim sferama ponašala kao da unije sa Zapadom i nije bilo (Gill 1967). Takvo je prividno sanirano stanje na Zapadu onda na početku 16. stoljeća urodilo novom krizom, odnosno tektonskim lomom, sada trajnom shizmom unutar zapadnog kršćanstva, koji se najzad pokazao nepremostivim kako zbog privilegija oko novoosvojenih zemalja tako i zbog krutosti, odnosno nefleksibilnosti Rimske kurije za vrijeme Tridentskog koncila, a pogotovo na njegovu kraju. Naposljetku je pobijedio princip „Cuius regio, eius et religio", a protestantske zajednice priznate su pod imenom „Confessio Augustana" iz mira u Augsburgu 1555. godine. No taj mir se pokazao samo kao primirje na duže staze jer je krvavi Tridesetogodišnji rat (1618. – 1648.) pokazao svu globalnu tragičnost vjerskih pitanja u Europi, koja se već tristotinjak godina nisu rješavala u duhu evanđelja.

Stoga su toliko i znakovite riječi Markantuna de Dominisa kako je još od početka svojeg klerikata gajio želju da vidi jedinstvo svih crkava jer je, prema njegovim riječima, Kristova tunika otkana u jednom komadu, razderana mnogim sukobima i shizmama (Maletić 2002: 53–71). No za taj dio u pitanju odnosa Crkve i države

najbitnije je cjelokupno moralno stanje Zapadne crkve nakon održavanja Tridentskog koncila te već definiranog i priznatog vjerskog raskola od Rimske crkve kao i od svih tadašnjih političkih čimbenika.

DOMINIS OD HEIDELBERŠKOG DO RIMSKOG PROGLASA

Ovo razdoblje u Dominisovu životu možemo smatrati, barem što se njegove pisane teološke ostavštine tiče, najplodnijim, odnosno najbogatijim. To razdoblje počinje odmah nakon njegova napuštanja splitske biskupske stolice, koju Dominis napušta zbog po njega neizdrživih unutarnjih prilika te vanjske ugroze njegova života i rada jer se bojao poziva u Rim na saslušanje nakon što je Rimska kurija doznala za njegovo djelo „De Republica Ecclesiastica", koje je bilo tek u nastajanju. Umjesto puta u Rim Dominis si određuje sasvim druga odredišta. To je prvo Venecija, iz koje Dominis odlazi bogatiji za spis Paola Sarpija „Povijest Tridentskog koncila" (Kostić 1972: 137).

Markantun de Dominis dolazi u Englesku preko državnog veleposlanika Velike Britanije i kralja Jamesa I. na području Mletačke Republike sir Vattona, koji još u Mlecima 1615. godine Dominisu svojim diplomatskim kanalima priprema bijeg iz zemalja podložnih Rimskoj crkvi, odnosno iz Venecije u Englesku (Gamulin 1983: 200). Dominis se za taj korak odlučuje jer mu je u Mlecima prijetila opasnost od Rimske inkvizicije, odnosno njezina zahtjeva Mletačkoj Republici da Dominis kao njezin državljanin i građanin bude izručen Rimu. Razlog zašto bi Rimska kurija tražila Dominisovo izručenje jest u tome što je ona još u vrijeme njegova nadbiskupovanja u Splitu preko određenih kanala doznala da piše svoje grandiozno i epohalno djelo koje sustavno obrađuje povijesni fenomen Rimske crkve, odnosno Crkve uopće (Maletić 2002: 73–120). U tom djelu Dominis nastoji obraditi Crkvu s povijesnog, ekleziološkog te njezina sadašnjeg, a njemu suvremenog, ustrojbenog aspekta, dakle također s aspekta kako je Crkva (poglavito Rimska crkva) ustrojena te kako bi ona prema Kristovoj zamisli, a prema Dominisovoj interpretaciji, trebala biti ustrojena. To njegovo ogromno i kapitalno djelo, koje počinje pisati još u Splitu, dobilo je od samog njegova autora naslov „De Republica Ecclesiastica". Tako je u biti sam naslov sugerirao i praktički dao do znanja Rimskoj kuriji koju temu i opseg iza sebe krije. Bez obzira na to što je Dominis imao već rečene ogromne zasluge kada je u pitanju bila obrana Mletačke Republike i njezinih civilnih prava pred nasrtajima Rimske kurije, to zasigurno nije bilo dovoljno da mu zajamči sigurnost na području iste pred uhodama te čak mogućim

ubojicama koje je Rimska kurija mogla platiti na tom području. Stoga Dominis stupa u tajne pregovore i kontakte sa spomenutim sir Vattonom te njih dvojica počinju pripremati put, odnosno bijeg iz Mletaka u Englesku. Sve to potvrđuje i nađena diplomatska korespondencija između dvaju engleskih veleposlanstava, onog u Veneciji te drugog u nizozemskom Den Haagu (Gamulin 1983: 200). Diplomatska korespondencija dvaju engleskih veleposlanstava zacijelo je imala već i tada u prvoj četvrtini 17. stoljeća određeni diplomatski imunitet i zaštitu te je najvjerojatnije stoga i ostala neotkrivena kako mletačkim svjetovnim tako i rimskim crkvenim vlastima. Sljedeće 1616. godine Dominis u suradnji s engleskim veleposlanstvom u Veneciji te zahvaljujući asistenciji samog engleskog veleposlanika sir Vottona konačno odlučuje svoju planiranu zamisao i provesti u djelo. Pomoću lažnog identiteta, odnosno putovnice na ime nekog dubrovačkog trgovca u Mlecima, uspijeva mu izaći iz državnog teritorija Mletačke Republike, no ni to mu nije bila dovoljna garancija sigurnosti na daljnjem putu preko zemalja pod habsburškom krunom te također nekih dijelova njemačkih zemalja oko Porajnja, pogotovo Kölna, jer je Rimska kurija svugdje gdje je imala crkveno-političku vlast poslala okružnicu u obliku potjernice za bivšim splitskim nadbiskupom, a sada odmetnikom Markantunom de Dominisom. Stoga se Dominis, prema vlastitom svjedočenju, morao sakrivati u potpalublju riječnog broda koji ga je iz Heidelberga, a preko Kölna, trebao dovesti u Nizozemsku na siguran protestantski teritorij, prvo u Den Haag, a zatim u Rotterdam, odakle ga je nizozemski ratni brod preko Lamancha odveo u englesku luku Dower, gdje je dočekan i primljen s ovacijama od strane engleskog plemstva i kralja u Londonu mjeseca prosinca 1616. godine (Kostić 1972).[2]

Uslijedile su brojne turneje i putovanja po Engleskoj, a sam je kralj James I. Dominisa smjestio u nadbiskupsku palaču nadbiskupa Abbota, koji je i sam održavao veze s inozemstvom, odnosno veze s protestantima, kriptoprotestantima te onim intelektualnim krugovima koji su naginjali protestantizmu ili su to bili na putu postati. Prije svega treba spomenuti Dominisov posjet dvama najpoznatijim sveučilištima – Oxfordu i Cambridgeu – gdje je također bio dočekan ovacijama, a bio je nazočan i obrani disertacije, odnosno doktorskog naslova izvjesnog Jaamesa Wiliama, a koji je na briljantan način obranio rad iz područja teologije, odnosno crkvenosti. Ta će osoba 1621. godine, nakon određene financijske afere Francisa Bacona, smijeniti istog na položaju te se dokopati lordovske titule. Te prve godi-

[2] Usp. Marko Antonije de Dominis, *O miru među religijama – poslanica Kralju Jamesu* (Maletić 2002: 181–182), *Pismo Josefa Halla Dominisu* (Maletić 2002: 201–213).

ne sve je bilo u znaku pripreme za tisak prvog toma Dominisove „De Republica Ecclesiastica".

Još ranije Dominis na svojem proputovanju kroz Heidelberg piše svoj tzv. „Prvi heidelberški proglas" koji je u biti nastavak Dominisova oproštajnog pisma od Splićana. U tom prvom heidelberškom proglasu Dominis piše o razlozima odlaska iz Splita te o razlozima puta u Englesku. Govori vrlo eksplicitno o jadnom stanju suvremene Rimske crkve te otprilike kaže da on mora biti mali psić koji će svojom budnošću i lavežom upozoriti na sve zloporabe te iste Crkve i njezinih visokodostojanstvenika jer povjereno im stado ne napasaju na dobrim pašnjacima, nego im gule kožu, strigući ih do krvi. Povjereni im vinograd iz kojeg je pio sam Noa ti isti visokodostojanstvenici Rimske crkve koriste isključivo za svoju zabavu te vlastito opijanje i bakanalije. Stoga je Dominisu, a zbog vlastite sigurnosti i još više zbog borbe za evanđelje i pravu Crkvu „od koje se Rimska crkva odvrgla", „uzeti krila golubova" te otići u Englesku (Maletić 2002: 63). Dominis stalno opetuje kako on tim svojim odlaskom ne prestaje biti katolikom, a kao pravi dokaz tome služi i činjenica da se tijekom boravka u Engleskoj prvo potpisivao kao „archiepiscopus Spalatensis et primas Dalmatiae et Croatiae".

Kao što je već rečeno, početne godine Dominisova boravka u Engleskoj obilježila su njegova gostovanja kod visokodostojanstvenika Anglikanske crkve, posjeti kraljevskom dvoru, prebivanja na raznim svečanim akademijama, predavanjima, obranama disertacija te njegovi posjeti engleskim sveučilištima. Pred sam kraj 1617. godine, u vrijeme došašća, Dominis tiska svoju propovijed koju je održao na prvu nedjelju došašća te iste godine u kapelici za talijanske trgovce kalviniste. U njoj Dominis govori o kontrastu dana i noći. Tema mu je poslanica apostola Pavla Rimljanima koju tematski osuvremenjuje.[3] Noć bi prema njemu bila višestoljetna tiranija papa i papinstva, odnosno Rimske crkve, koja je za sebe bila preuzela sve prerogative i atribute Katoličke crkve te tako tlači neuk i priprost vjernički puk. Dan je pak metafora za reformaciju, odnosno njezine reformirane crkve koje odbacuju sve praznovjerne natruhe koje su se kroz stoljeća neznanja i zloporaba od strane Rimske crkve i rimskog papinstva nataložile, a pod krinkom izvorne i prave katoličke vjere. Prema Dominisu Sunce je pak stalan i trajan izvor svjetla, a sam je Isus Krist njegova personifikacija. Pritom se Dominis bavi i zemljopisom polarnih krajeva te pokazuje poznavanje kako tamošnjih životnih prilika tako i starih geografa (Maletić 2002: 139–140). Ti su njegovi stavovi i teze bili opetovani i u njegovim drugim tematskim spisima iz engleskog razdoblja, a koja ćemo spomenuti.

---

3 *Jeruzalemska Biblija*, Rim, 13, 12; I. Sol, 5,5-8; Ef, 6, 10.-20, Zagreb 1996.

No najvažnija su u biti nastojanja oko tiskanja njegova najvažnijeg grandioznog djela „De Republica Ecclesiastica". Prvi tomovi te knjige izlaze već 1617. godine. U odnosu na to djelo sva su ostala njegova kasnija djela, odnosno tematski spisi, poput satelita koji kruže oko glavnog nebeskog tijela, odnosno oko njegove kapitalne knjige „De Republica Ecclesiastica". Iste 1617. godine izlazi i njegovo djelo „Hridi kršćanskog brodoloma", koje se kronološki i tematski nadovezuje na gore spomenutu propovijed na prvu nedjelju došašća (Maletić 2003: 143–144). U tom tematskom spisu Dominis poput kakva kartografa rijeka na sebi svojstven način daje hidrografski precizan opis svih hridi, podvodnih grebena te sprudova i plićaka u kojima je zaglibio brod koji se zove Rimska crkva, a pod lošim kapetanskim vodstvom pape, bilo onog Dominisu suvremenog ili prethodnih. Dominis po skupinama daje popis svih zabluda koje su se kroz stoljeća nataložile kao vjerska praksa Rimske crkve te u njezinu ritualu, a da nisu bile utemeljene na „zdravom biblijskom nauku prve Crkve". Ti su grijesi, poroci i zablude, bilo namjerne ili nenamjerne, u vidu praznovjerja ušle u praksu i ritual te, štoviše, u samo vjerovanje Rimske crkve kada se ona sve više počela udaljavati od istinskog nauka prave i sveopće Katoličke crkve. No prema Dominisu postojala je i namjera da se tako podloži neuki vjernički puk kako bi se njime što lakše moglo manipulirati. Tako Dominis vrlo kritički govori o suvremenoj praksi, a koja se ogleda u više nego jadnom stanju suvremene Rimske crkve. Dominis tu prije svega misli na, kako on to naziva, „bezuvjetnu vjeru", a koja onda automatski implicira i bezuvjetnu poslušnost nadređenim poglavarima i svećenicima bez zdravog propitivanja svojih stavova. U tom smislu on u jednom svojem ranije datiranom spisu u uvodu navodi kako je od svoje najranije dobi i svećeničke formacije, odnosno probacije, bio odgajan tako da bezuvjetno prihvaća servirane mu navodne vjerske istine kao gotove dogme. Svako i najmanje sumnjanje ili propitivanje istih za njega je bilo uzrokom velikih patnji od skrupula. Kasnije je, prema svojem kazivanju, čitajući razna nabožna štiva, molitvenike, korizmenjake i pučke crkvene kalendare, bio uvidio sve zloporabe koje su se vjerničkom puku nametale kao vjerski sadržaj. K tome još navodi kako su se namjerno iskrivljavali citati protestantskih autora, čak i na studiju teologije, a sve s ciljem prikazivanja nauka Rimske crkve kao jedinog ispravnog. Dominis zatim kritizira i druge crkvene prakse „Rimljana", a u smislu prakticiranja ispovijedi na uho, štovanja svetaca i relikvija te kipova i slika. Posebno se okomio na rasprostranjenu praksu postova, a koji to nisu. Ovdje Dominis aludira na konzumiranje najfinijih jela, odnosno ribe u crkveno zapovijedane dane posta, umjesto da se obrati pozornost na osobnu krepost te praksu pomaganja bližnjima, koju posebno apostrofira. Vrlo kritički Dominis opservira i o nauku Rimske crkve o čistilištu, o kojem Sveto pismo navodno ne govori. Takvi tadašnji

Dominisovi teološko-eklezijološki stavovi uvelike se poklapaju s onima Thomasa Hobesa, koji je dijelom i Dominisov suvremenik, a koje isti iznosi u svojem filozofskom djelu „Levijatan" (Hobes 2004: 293–305). Kasnije je Dominis u vezi s tim, ali ne samo s tim, pitanjem uvelike revidirao svoje stavove. Svoje djelo „Hridi kršćanskog brodoloma" piše na talijanskom jeziku 1618. godine s nakanom da u ime prave i sveopće Katoličke crkve upozori svoju djecu, odnosno vjernički puk, na sve zloporabe i krive interpretacije vjere. Onaj tko se na to ogluši, osobno će, kako kaže Dominis, snositi posljedice.

Zaključno, prema tadašnjem njegovu shvaćanju ekleziologije on Rimsku crkvu shvaća kao samo jedan brod čiji je kapetan rimski biskup papa, a sve ostale crkve, bilo istočne ili reformirane, jesu ostali brodovi u jednoj velikoj floti koja u biti i čini pravu i sveopću Katoličku crkvu, na čijem je čelu sam Isus Krist kao admiral po kojemu se onda Crkva i može nazvati „Kristovom crkvom" (Holjevac 2007: 293–305).

Slijedeći kronologiju, dolazimo do vrlo važnog Dominisova teološkog spisa „O podrijetlu, napretku te gašenju ustanove papinstva" („De romano pontifice"). Zanimljivo je da je taj spis bio tiskan u Frankfurtu n/M kod tiskara Gotfrieda Tampacha 1618. godine. U tom svojem teološkom spisu Dominis razvija teoriju o biskupskom kolegijalitetu, odnosno paritetu. Spis je podijeljen u deset poglavlja, a glavna mu je misao da su se pape i njihova institucija papinstva naknadno bili dočepali svjetovne i političke vlasti, uz onu duhovnu koju su Crkva i papinstvo već bili imali te koju im je sam Isus Krist bio pridržao. Dominis u tom svojem spisu na sebi svojstven i selektivan način daje argumente crpeći ih iz Svetog pisma te otačkih djela, a kako bi pokazao točnost svojih tvrdnji. U samom uvodu spisa ne zaboravlja spomenuti engleskog kralja Jamesa, njegovu obitelj te princa Charlesa, za koje tvrdi da su uzor kršćanske vlasti, vladanja te branitelji pravog kršćanstva. Dominis nastoji dokazati kako u povijesti pape i institucija papinstva nikada nisu imali pravo na status hijeromonarhije, ilustrirajući to brojnim primjerima iz napose ranokršćanske, a zatim i iz kasnijih razdoblja kako kršćanskog Zapada tako i kršćanskog Istoka tijekom srednjovjekovlja. Tu se Dominis i referira na međusobne odnose kršćanskog Istoka prema Zapadu i obrnuto, *želeći* pokazati i kroz korespondenciju rimskih papa s carigradskim patrijarsima da se uvijek radilo o pravilnom shvaćanju biskupskog kolegijaliteta te međusobnog bratstva (Maletić 2003: 23–28; Ostrogorski 2002: 44).[4] Suvremeno mu je stanje papinstva i Rimske

[4] M. A. de Dominis, *Izabrani radovi 2*; *O podrijetlu, napretku te gašenju ustanove papinstva*; 2. poglavlje, Biskup grada Rima nije od apostola dobio nikakvu osobitu povlasticu koju nisu imali svi drugi biskupi (Maletić 2003: 23–28).

crkve plod devijacija kasnijih stoljeća te krivih interpretacija. No mora se reći da sam Dominis i nije baš najpouzdaniji kada je o samoj kronologiji riječ, posebno ne onda kada opisuje najranije razdoblje povijesti Crkve još iz vremena cara Nerona, odnosno kada na nekoliko mjesta smrt apostolskog prvaka Petra različito datira. Pritom želi pokazati da sveti Petar zapravo nikada nije ni bio u Rimu te je tom svojom konstatacijom htio dovesti u pitanje samo papinstvo kao takvo. Neprecizna je i Dominisova datacija kada je riječ o samim prapočecima Crkve. No u tom je njegovu spisu najvažniji dio kada se dotiče uvijek aktualnih odnosa Crkve i države, želeći pokazati kako svjetovna vlast, odnosno vladar, ima pravo apostoliciteta, tj. pravo postavljanja svećenstva te biskupa (Maletić 2003; Pšeničnjak 1974).[5]

Svakako treba spomenuti i njegov spis „Sorex primus", a koji u biti piše njegov tajnik, Burgunđanin Danijel Lohet, koji Dominisa brani od objeda stanovitog profesora kelnskog sveučilišta, odnosno tamošnjeg Teološkog fakulteta, Leonarda Marija. Prema tajniku Lohetu, a koji govori u ime nadređenog mu Dominisa, Leonardo Marije je poput kakvog malog miša tek bio zagrizao prve stranice Dominisova djela „De Republica Ecclesiastica", a misli da je dorastao velikim suvremenim teološkim raspravama. Lohet istog Marija naziva „bogoslovčićem", a njegova pak tajnika Severa Binija naziva „strogim", poigravajući se tako ironično s doslovnim prijevodom osobnog imena Marijeva tajnika. Još Lohet kaže da je Marije tek jedan mali i bijedni mišić koji „grize tuđu krišku sira" te da će jednom bijedno skončati pokraj nekih kanalizacijskih rešetaka kao što obično miševi skončavaju. Inače, taj spis od početka vrvi najgorim uvredama „ad hominem", a što za ono vrijeme renesanse na izmaku i nije baš rijedak slučaj. Rječnik je vrlo grub, otresit i na granici vulgarnosti te bismo eventualno zbog samog stila taj spis mogli usporediti s Dominisovim ranijim spisom „Prigovori Mletačke Republike" (Maletić 2003: 1–34). Možda glavna misao Dominisa i njegova tajnika u spisu „Sorex primus" jest ta da isti Leonardo Marije nikako Dominisa ne može zvati „nekoć splitski nadbiskup" jer se Dominis nije nikada bio odrekao kako prave katoličke vjere tako ni naslova splitskog nadbiskupa. Prema Lohetu Leonardo Marije tako najbolje pokazuje sve svoje skrpano minimalno teološko znanje (Maletić 2003: 204–213).

Izuzetno je značajno i Dominisovo objavljivanje tzv. „Povijesti Tridentskog koncila", koje je tajno u malim sveščićima bio donio iz Venecije u London. Taj je spis zatim 1619. godine objavio pod razvidnim anagramom mletačkog državnog tajnika Paola Sarpija. Time je priuštio nemale diplomatske neugodnosti samoj Ve-

[5] M. A. de Dominis, *O podrijetlu, napretku te gašenju ustanove papinstva*, Izabrani radovi 2, 8. poglavlje. Papa je po odluci općeg sabora podložan caru i mora od njega tražiti investiture (Maletić 2003).

neciji, želeći se tako na sebi svojstven na*čin osvetiti Veneciji i njezinu tajniku i državnom teologu P*aolu Sarpiju zbog nezahvalnosti. Dakako, to je bilo onda kada je Mletačka Republika sukob s Rimskom kurijom glede „Mletačkog interdikta" bila odavno izgladila, te je tako taj objavljeni spis u Londonu i imao implikacije na diplomatske odnose spomenutih dvaju diplomatskih *čimbenika* (Supek 1971: 257).

Pomno kronološki slijedeći Dominisov boravak u Engleskoj, dolazimo do njegova popratnog pisma aleksandrijskom patrijarhu Ćirilu u kojem ga obavještava o nesnošljivom stanju zapadnih crkava, a pod tiranijom i stegom novog „faraona" te, štoviše, i samoga „antikrista" Pape. Dominis to svoje pismo Patrijarhu šalje uz tiskane tomove svoga djela „De Republica Ecclesiastica". Patrijarha informira o sadržaju svoje desetotomne knjige u kojoj, kako sam kaže, promatrajući povijest Crkve, posebno brani prava carigradske te njoj pripadajućih crkava Istoka.

Zanimljivo je kako Dominis tako eksplicitno iznosi svoje teze ne vodeći računa o prošlosti kada kako Aleksandrijska tako i Antiohijska, ali i druge crkve kršćanskog Istoka, bile zapravo u potpunoj opreci prema Carigradu zbog više razloga, a prije najezde islama na ta područja (Parry 2007: 94–117). Za Dominisa je papinski Rim zapravo slika starozavjetnog Egipta i ropstva, sada novoga Izraela, izabranog naroda prave Crkve, koja je pod papinskim jarmom. Kao što je već rečeno, samoga papu Dominis naziva „faraonom" te čak i „antikristom" (Maletić 2002: 123–124). Stoga Dominis aleksandrijskog patrijarha Ćirila usrdno moli da njegova Crkva stupi u vezu, a ako je moguće i uniju, s Anglikanskom crkvom, jer je, kako sam Dominis kaže, naposljetku tražeći i našao njemu suvremeni Gošem, gdje svijetli pravo svjetlo evanđelja, a to je Engleska, koja se odlučno opire papinskoj samovolji i samovlađu. Dakako da u svojoj već ustaljenoj maniri ne zaboravlja spomenuti sve vrline kralja Jamesa I., koji odlučno vojuje za pravu vjeru i Crkvu, a protiv papinstva. Kako na početku tako i na samom kraju svojega pisma, Dominis vodeći računa o diplomatičko-diplomatskim pravilima, ali ne samo zbog forme, ne zaboravlja poslati Patrijarhu i njegovim vjernicima pozdrav pun srdačne i iskrene ljubavi.

Zanimljiva je naime sama činjenica da Dominis u danom trenutku odlučuje poslati pismo baš tom aleksandrijskom patrijarhu Ćirilu, ali isto tako i carigradskom patrijarhu istog imena Ćirilu Lukarisu, koji je inače imao vrlo česte kontakte s protestantskim crkvama (crkvenim zajednicama), odnosno denominacijama te se najzad i sam školovao u Ženevi. On je u svoje vrijeme tada već odavna atrofiranu teološku misao Grčke crkve htio obogatiti protestantskom teološkom mišlju. No upravo zbog toga on je od Općeg crkvenog sabora Pravoslavne crkve održanog u Jeruzalemu 1672. godine bio posthumno izopćen, a na njegov je nauk bila bačena anatema (Arnold 1990: 197–200; Podskalsky 1988). Sam Ćiril Lukaris u ne-

koliko navrata zahvaljuje Dominisu na poslanom primjerku prvih tomova svoga djela „De Republica Ecclesiastica" te ga ujedno moli da mu po*šalje i ostale tomove kada izađu iz tiska.*

Također je vrlo značajna korespondencija Markantuna de Dominisa s toliko poznatim nizozemskim humanistom i začetnikom međunarodnog prava kao discipline i studija Hugom Grotiusom (1583. –1645.), koji je bio strastveni pobornik Dominisa i njegovih teoloških i drugih znanstvenih djela. Posebno mu se svidjela Dominisova hrabrost kada je napustio splitsku biskupsku stolicu te preko Mletaka došao u Englesku krajem 1616. godine na poziv engleskog kralja Jamesa. No nije izgledno da se Dominis i susreo s Hugom Grotiusom za vrijeme svojega kratkog boravka u Nizozemskoj, koji je mogao imati samo karakter proputovanja na putu prema Engleskoj, a prilikom kojeg Dominis posjećuje Den Haag i Rotterdam. Iz Rotterdama se nakon susreta s protestantskim knezovima Nizozemske u Englesku prebacuje nizozemskim ratnim brodom. Prilikom prispjeća u Englesku biva mu priređen veličanstven doček u Londonu mjeseca prosinca 1616. godine, iste godine kada je 23. travnja umro William Shakespeare (Kostić 1972: 131). Spomenuti Hugo Grotius s Dominisom dijeli vrlo slična stajališta oko pitanja vjere i vjerskih zapleta na europskom kontinentu koji su se vrlo negativno odrazili i na zbivanja u njegovoj domovini Nizozemskoj, o čemu on s njim naširoko raspravlja (Berljak 2000: 103–116). Dominis na tragu svoje korespondencije s Grotiusom isto tako šalje dva pisma staležima Belgije i Nizozemske, pledirajući na njihovu slogu koja bi se trebala manifestirati u obliku vjerske snošljivosti (Berljak 1997: 1–11). No koliko je Hugo Grotius bio oduševljen prije i nakon njegova dolaska u Englesku, isto je tako bio razočaran njegovim povratkom iz Engleske u krilo (Rimo)katoličke crkve. Naprotiv, takvo razočaranje nije bila i karakteristika nadaleko poznatog astronoma, inače također Dominisova velikog pobornika i štovatelja, Johana Keplera, čije divljenje Dominisu nije prestalo i nakon njegova povratka u Rim, a najvjerojatnije zbog prirodoznanstvenog opusa. Uostalom, Dominisovi problemi za vrijeme boravka u Engleskoj i počinju, osim međunarodnih europskih političko-konstelacijskih zapleta, među ostalim i zbog njegove korespondencije s Hugom Grotiusom, a u vezi s vjerskom tematikom nakon poznatog protestantskog koncila u nizozemskom Dordrechtu (1618. –1619.), nakon kojeg su prevagu odnijele tvrdolinijaške kalvinističke struje unutar same Anglikanske crkve (Tyacke, 1987). No to bi isto tako mogao biti rezultat početnog Dominisova nesnalaženja unutar toliko brojnih protestantskih denominacija i strujanja u okviru Anglikanske crkve (Belligni 2003: 244–278). O toj raznorodnosti i heterogenosti denominacija i struja unutar same Anglikanske crkve zorno svjedoči i Dominisovo pismo vorčesterskom nadbiskupu Josephu Hallu, koje mu šalje iz Bruxellesa kao odgovor na njegovo pismo

iste 1622. godine, a nakon napuštanja Engleske te nakon što mu je to bilo naloženo ukazom samoga engleskog kralja Jamesa I. (Maletić 2003: 159–171).

No već se tada u nekim Dominisovim propovijedima, za razliku od one njegove prve propovijedi na prvu nedjelju došašća iz prosinca mjeseca 1617. godine, moglo primijetiti kako više ne tretira Katoličku crkvu kao heretičku ni njezin nauk kao heretički. Štoviše, bilo je primjetno njegovo približavanje Katoličkoj crkvi kako na dogmatskom tako i na političkom planu. To možemo isto pripisati djelovanju španjolskog veleposlanika Gondomara, koji je Dominisa nagovarao, a u suglasju i sa znanjem Rimske kurije, da se vrati u krilo Katoličke crkve. S druge je strane isti Gondomar ocrnio Dominisa pred kraljem Jamesom, otkrivši kralju njegova razmišljanja o povratku u Rim i okrilje Rimske crkve. Kada se isti James bio zbog toga doista razljutio shvativši naposljetku da su Dominisove nakane oko povratka sada postale stvarnost, rekao je da bi svakom zahvalnom za sve ono što je on učinio za njega bilo mnogo, a nezahvalniku malo (Kostić 1972: 162). Gondomar se zbog toga pravdao kralju kako ga nije želio uznemiravati, nego da je samo htio pokazati Dominisovu dvoličnost i njegov pravi karakter kako u smislu osobne prevrtljivosti tako i u smislu prevrtljivosti kada je riječ o njegovu odnosu prema tada aktualnom dogmatskom sukobu dviju ekleziooloških koncepcija – one katoličke te onih protestantskih provenijencija. Gondomar je čak i bio optužio Dominisa pred kraljem Jamesom I. da je u dosluhu s papom Pavlom V. i Rimskom kurijom imao planove da Englesku na čelu s Jamesom vrati u krilo Katoličke crkve, što je samo po sebi, razumije se, maksimalno razljutilo kralja te je od tada prema Dominisu imao isključivo negativan, odnosno neprijateljski stav.

Naime Markantun de Dominis prije samog odlaska iz Engleske, a nakon konačne odluke da to učini uz asistenciju španjolskog veleposlanika u Engleskoj grofa Gondomara, biva u posljednjem pismu kralja Jamesa podrobno pitan o razlozima svojega dolaska, a ako su oni bili iskreni, kako se to u pismu i navodi, zašto onda sada odlazi nakon svih mu ukazanih počasti i beneficija. Dominis mora na skupine pitanja odgovarati točku po točku jer je bila eksplicitno navedena sumnja da je kao takav bio puko oruđe špijunaže Rimske kurije. Na kraju je Dominisu od engleskog kralja Jamesa striktno i decidirano bilo naloženo da do određenog datuma napusti Britansko Kraljevstvo (Maletić 2003: 300–318).

Nakon što je napustio Englesku mjeseca ožujka 1622. godine, iz papinske nuncijature u Bruxellesu odgovara na pismo vorčesterskog nadbiskupa Josepha Halla.

U tom pismu je isti Dominisa, a prije njegova napuštanja Engleske, bio nagovarao da povuče svoju odluku o odlasku iz Engleske.

Razlog je tomu prema J. Hallu taj što će Dominis, a prema vlastitim riječima, gorko požaliti što je uopće ikada kročio na britansko tlo gdje su mu bile predstavljene sve vjerske i političke slobode otoka u kojima je i sam mogao uživati. Hall Dominisa onda na jedan vrlo ironičan način potiče da kada je tome već tako, da onda naćuli uši u vezi s šaputanjima i lažnim obećanjima jezuitskih netopira. Dominis u protokolu svojega pisma samom Hallu u diplomatskoj maniri odgovara da je on dični muž te nabraja sve njegove vrline da bi se zatim, prema kao nekom nepisanom pravilu, prešlo na središnju stvar, odnosno diplomatsku kritiku stanja, poglavito vjerske situacije i prilika u Engleskom Kraljevstvu. Sada Dominis više nego radikalno mijenja svoje ekleziološke stavove i poglede. Prema Dominisovim stavovima, a nakon odlaska iz Engleske, nije Rimska crkva učinila raskol, nego ga je, štoviše, višekratno bila i pretrpjela. Dominis se ovdje svakako referira na veliki crkveni raskol iz 1054. godine, kao i na njemu aktualan zapadni crkveni raskol u vidu reformacije, koji eventualno možemo naznačiti 1517. godinom, godinom vješanja poznatih devedeset i pet Lutherovih teza s dalekosežnim posljedicama sve do Dominisova vremena. Naročito se oštro Dominis obara na Dordrechtsku sinodu protestantskih crkava iz 1618. / 1619. godine, gdje je prevagu odnijela rigidna kalvinistička struja.

Govoreći o ranijoj engleskoj povijesti, hvali englesku kraljicu Mary Stuart, koja je htjela restaurirati katoličanstvo u Engleskoj, a nakon poznatih događaja oko Henrika VIII. te njegova odcjepljenja od Rimske crkve. Dominis kaže da u Anglikanskoj crkvi ekstremni kalvinizam nikada nije bio uzeo maha ni odnio prevlast u teološko-ekleziološkim tumačenjima sve do vladavine kralja Jamesa I. Prema Dominisu kalvinisti su počeli prevladavati u Anglikanskoj crkvi jer su se željeli dokopati crkvene imovine, odnosno onoga što je još ostalo od Katoličke crkve. Stoga prema Dominisovim riječima iz njegova pisma vorčesterskom nadbiskupu Josephu Hallu oni (kalvinisti u okrilju Anglikanske crkve) pohlepno zijaju svojim ždrijelima ne bi li se dokopali te iste crkvene imovine. No Dominis također ističe kako u Anglikanskoj crkvi ima još oko sedam tisuća vrlih muževa koji ne prigibaju svoja koljena pred Lutherovim i Calvinovim bjesnilom. U svojoj se prepisci s nadbiskupom Hallom dotiče i pitanja transumpstancijacije. Na kraju pisma nadbiskupu Hallu gotovo na neki neobjašnjiv egzaltiran način kaže kako će prilikom povratka u Rim klicati od radosti kada se napokon vrati u krilo svoje majčinske Katoličke crkve (Maletić 2003: 200–218).

U tom stilu i tonu Dominis piše i svoj tzv. drugi „Rimski proglas" u kojemu, najvjerojatnije višekratno prisiljen cenzorskim zahvatima, revidira svoje prijašnje poglede na crkvenost i multikonfesionalnost. Ono što je u svojemu tzv. prvom „Heidelberškom proglasu" smatrao ispravnim te djelovanjem i poticajem Duha

Svetoga, sada smatra svojom bolešću te svojevrsnim otpadom od prave i jedine vjere te Crkve i to Rimske i Katoličke, koja sada, a prema najnovijem viđenju, ima jedina pravo monopola na tumačenje svetih istina vjere. No ni takav radikalan obrat u tumačenju, ma kako ga Dominis iznosio, nije bio dovoljan rimskoj inkviziciji te ga proglašava „Haereticusom relapsusom". Dominis pod vrlo mučnim okolnostima umire u uzništvu Anđeoske tvrđave 8. rujna 1624. godine.

Dominisa možemo prozvati Erazmom Rotterdamskim svojega vremena, a to stoga što je on iskreni tražitelj prave istine, one istine koja je trebala odgovoriti na pitanje koji je kršćanski put, odnosno koja je kršćanska crkva ona prava. Baš poput Erazma Rotterdamskog ne želi izabrati nijedan, nego traži treći (Rotterdamski 1999). Za vrijeme boravka u Engleskoj to biva razvidno iz njegovih teoloških djela „Hridi kršćanskog brodoloma" i „O podrijetlu, napretku te gašenju ustanove papinstva", u kojima u potpunosti prihvaća protestantski „Credo". Taj njegov treći put biva razvidan u tematskom spisu „O miru među religijama", a nakon napuštanja Engleske 1622. godine te uvida u unutarnje stanje Anglikanske crkve, gdje su sve više prevladavali ekstremisti sa svojim kalvinističkim teološkim stavovima. No još se i ranije Dominis zalaže za toleranciju i slobodu govora i vjeroispovijesti, a u svojim pismima Hugu Grotiusu i Jochanu Kepleru. Obojica su u njemu vidjeli svojevrsnog idola i ikonu, pa i nakon njegova napuštanja Engleske i protestantske opcije, odnosno nakon povratka Rimokatoličkoj crkvi i Rimu.

Oni su tim njegovim postupkom bili razočarani, no nije prestalo divljenje tom čovjeku. U svojem spisu „O miru među religijama" Dominis se rezolutno zalaže za obostranu i opću toleranciju, u glavnim dogmatskim pitanjima za jedinstvo, a u onim manje bitnim za slobodu i međusobnu toleranciju. Što je za jedne bilo previše, za druge je, odnosno za Rimsku crkvu, bilo premalo. Svojim tzv. „Drugim rimskim proglasom" Dominis biva čak u četiri redakcije istog proglasa primoran odreći se, i to na silu, svojih stavova. Cilj rimske inkvizicije, tadašnje Rimske crkve i tadašnjeg pape Urbana VIII., bio je najprije višekratno poniziti Dominisa, a nakon što im to i uspije, ubiti ga u što je moguće ponižavajućim uvjetima, a da onda nakon njegove smrti jednostavno pilatovski operu ruke od svake krivnje te eventualnog sumnjičenja za ubojstvo u vidu mogućeg trovanja.[6] Obdukcija je uzrokom smrti proglasila običnu upalu pluća, što samo po sebi nije ništa čudno s obzirom na uvjete Dominisova uzništva u Anđeoskoj tvrđavi 1624. godine. Tako je Dominis „post mortem" bio proglašen „Haereticusom relapsusom" te ne samo što je umro kao mučenik u uzništvu Rimske crkve kojoj se najiskrenije bio vratio,

6 Prir. Ante Maletić, *Skica za portret Marka Antonija de Dominisa*, Split 2008., 152.

već nije imao pravo ni na kršćanski sprovod (Belligni 2003). Premda je po svojim stavovima uvijek i bio i ostao katolikom, njegovo je tijelo bilo spaljeno na rimskom trgu Campo de fiori zajedno sa svim njegovim nađenim spisima iz područja teologije, fizike i matematike, a njegov je pepeo, kao pepeo svih prokletnika, bio bačen u Tiber. Svojim uskogrudnim shvaćanjima i interpretacijama Dominisa su i njegovu domovinu naposljetku htjeli zaboraviti kako katolici tako i protestanti (Supek 1971: 257), no prave vrijednosti ipak ostaju za buduća stoljeća, ali i za vječnost.

Historical and Theological Comparisons, Controversies and Polarities in the Works of Markantun de Dominis. Question of the Venetian Inderdict and the Relationship between Church and State in Dominis' Works

Abstract:

This text gives an overview of the relationship between the church and the state through the thematic accounts of Markantun de Dominis (Eng. *Marco Antonio de Dominis*). The text also examines the theological considerations of de Dominis, after his departure from the Archdiocese of Split up until his death, from 1616 to 1624. That was a period of de Dominis's intensive theological reflections, ranging from his adherence to Protestant principles of faith to their rejection and his return to the doctrines of the Catholic Church.

Keywords: Markantun de Dominis

Historisch-theologische Vergleiche, Auseinandersetzungen und Polaritäten in Werken von Markus Antonius de Dominis. Die Frage des Interdikts von Venedig und des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat in de Dominis Werken

Zusammenfassung:

Der Beitrag gibt einen Überblick über das Verhältnis zwischen Kirche und Staat aufgrund thematischer Akten von Markantun de Dominis. Gleichzeitig werden im Text die theologischen Erwägungen von de Dominis von seinem Verlassen des Erzbistums Split bis zu seinem Tod (zwischen 1616 und 1624) bearbeitet. Das ist die Zeit seiner intensiven Überlegungen über die Religion – von seiner Akzeptanz protestantischer Prinzipien bis zu deren Umwälzung und Rückkehr zu den katholischen Glaubenspostulaten.

Schlüsselwörter: Markantun de Dominis

LITERATURA

Arnold, W. Thomas. 1989. *Povijest islama; historijski tokovi misije*. Sarajevo: Starješinstvo Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, Hrvatskoj i Sloveniji.

Eleonora, Belligni. 2003. *Auctoritas e potestas; Marcantonio de Dominis fra l'inquisizione e Giacomo I.*, Milano: Franco Angeli.

Berljak, Matija. 2000. Dva pisma Marka Antonija de Dominisa Hugu Grotiusu. *Croatica Christiana Periodica* 24/ 45, 103–116.

Berljak, Matija. 1997. Dva pisma Marka Antuna de Dominisa u svezi njegovoga djela „De Republica Ecclesiastica". *Croatica Christiana Periodica* 21/ 40, 1–11.

Dočkal, Kamilo. 1940. *Povijest općeg crkvenog sabora u Ferrari i Fiorenci*. Zagreb: Tisak Nadbiskupske tiskare u Zagrebu.

Erasmo, Rotterdamski. 1999. *Pohvala ludosti*. Zagreb: Cid–Nova.

Franzen, August. 1988. *Pregled povijesti crkve*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Gamulin, Vesna. 1983. Regesta dokumenata iz arhiva Public Record Office u Londonu koji su vezani uz boravak Marka Antonija de Dominisa u Engleskoj. *Zbornik Odsjeka za povijesne znanosti Zavoda za povijesne i društvene znanosti Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti* 13, 197–218.

Gamulin Tudjina, Vesna. 1997. *A manifestation of the motives / Marcus Antonius de Dominis*. Zagreb: Croatian P. E. N. Centre.

Gamulin Tudjina, Vesna. 2003. *Ekleziološko-politološka misao Marka Antonija de Dominisa* (disertacija). Zagreb: Filozofski fakultet u Zagrebu.

Gill, Joseph. 1967. *Il concilio di Firenze*. Roma: G.C. Sansoni.

Hobbes, Thomas. 2004. *Levijatan*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

Holjevac, Robert. 2004. *Ivan Stojković i njegovo doba*. Zagreb: Hrvatski institut za povijest.

Holjevac, Robert. 2007. Die Kontroversen von Markantun de Dominis, den Bischof von Senj und spaeteren Erzbischof von Split. *Review Of Croatian History* III/1, 293–305.

Kostić, Veselin. 1972. *Kulturne veze jugoslovenskih zemalja i britanskog ostrva*. Beograd: SANU.

Malcolm, Noel. 1984. *De Dominis, 1560–1624: Venetian, Anglican, ecumenist and relapsed Heretic*. London: Strickland & Scott Academic Publications.

Maletić, Ante, ur. 2002/2003. *Marko Antonije de Dominis, Izabrani radovi* 1/2, Split: Lamaro.

Maletić, Ante. 2008. *Skica za portret Marka Antonija de Dominisa*. Split: Lamaro.

Ostrogorski, Georgije. 2002. *Povijest Bizanta*. Zagreb: Golden marketing.

Parry, Ken, ed. 2007. *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*. Chicester: Blackwell Publishing.

Pastor, Ludwig, 1911. *Die Geschichte der Paepste*. Vol. 11. Darmstadt.

Podskalsky, Gerchard. 1988. *Griechische Theologie in der Zeit der Tuerkenherrschaft (1453. –1821.)*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.

Pšeničnjak, Franjo. 1974. De Dominisova ideja o biskupskom kolegijatu. *Obnovljeni život:*

časopis za filozofiju i religijske znanosti 29/ 6, 490–511.

Russo, Antonio. 1965. *Marc'Antonio de Dominis, Archivescovo di Spalato e apostata (1560.–1624.)*. Napoli: Istituto della Stampa.

Supek, Ivan. 1967. *Enciclopedia moderna*. Zagreb.

Supek, Ivan. 1968. *Heretik*. Zagreb: Matica hrvatska.

Supek, Ivan. 1971. *Spoznaja*. Zagreb: Mladost.

Tyacke, Nicholas. 1987. *Anticalvinists, The rise of english arminianism 1590.-1640*. Oxford: Claredon Press.

Tudjina, Vesna, ur. 2006. *Marko Antun de Dominis, splitski nadbiskup, teolog i fizičar, Zbornik radova sa znanstvenog skupa*. Split: Književni krug.

Izvorni znanstveni rad

Ljiljana KOLENIĆ
Filozofski fakultet Osijek

UDK 27-523.4 Divković, M.
811.163.42'373

Jezik Divkovićevih *Besjeda*

Matija Divković (1561. — 1631.) bosanski je franjevac koji pripada franjevačkoj redodržavi Bosni Srebrenoj. Bio je plodan vjerski pisac čija su djela bila dobro prihvaćena od širokoga čitateljstva. Pored ostalih djela napisao je i propovijedi *Besjede* 1616. godine. Članak uspoređuje jezik (ponajviše leksik i frazeologiju) Divkovićevih *Besjeda* s jezikom (leksikom i frazeologijom) *Postile* Stjepana Konzula Istranina i Antuna Dalmatina, ograničujući se na uporabu elativa, sinonima, priloga *vele*, riječi koje govore o veličini koga ili čega, uvođenje upravnoga govora i sl. Cilj je bio usporediti jezik jedne protestantske knjige s jezikom jedne knjige katoličke obnove. Obje su knjige nedjeljnih propovijedi, što znači da im je temeljni sadržaj zajednički. Članak istražuje koliko je zajedničkih crta ponajprije u leksiku i frazeologiji u dva navedena djela, odnosno koliko se crkvena terminologija podudara u katoličkim i protestantskim djelima. Zaključak je da su hrvatski vjerski tekstovi pisani u 16. i 17. stoljeću s već dobro izgrađenom frazeologijom i crkvenom terminologijom bez obzira na vjerski nauk. Protestantski su pisci nasljedovali na jezik hrvatskih glagoljaša i ostalih hrvatskih vjerskih pisaca, a taj se kontinuitet nastavlja piscima katoličke obnove.

Ključne riječi: Matija Divković, Besjede, Stjepan Konzul Istranin, Antun Dalmatin, Postila, leksik, frazeologija, terminologija

> *… protestantizam se, što se jezika i pisma tiče, uvelike nadovezuje na hrvatsku glagoljašku tradiciju*. (Milan Moguš: *Povijest hrvatskoga književnoga jezika* 2009.)

Matija Divković (1563. – 1631.) bosanski je franjevac koji pripada franjevačkoj redodržavi Bosni Srebrenoj. Rodio se u Jelaškama kod Vareša u Bosni. Osnovnu naobrazbu stekao je u samostanu u Olovu, a studij filozofije i teologije završio je u Italiji. Bio je vrlo plodan vjerski pisac čija su djela bila dobro i toplo prihvaćena od širokoga čitateljstva, osobito njegove propovijedi *Besjede*. Osim *Besjeda* napisao je i *Nauk krstjanski za narod slovinski* (1611.), zbirke *Sto čudesa aliti zlamen'ja blažene i slavne Bogorodice, Divice Marije* (1611.), *Nauk krstjanski s mnozijemi stvari duhovnijemi i vele bogoljubnijemi* (1616.).

Njegovo je najpoznatije djelo *Besjede svrhu evanđel'ja nedjeljnih priko svega godišta*[1] tiskano u Veneciji 1616. na hrvatskoj ćirilici.[2] Riječ je o zbirci propovijedi. Divkovićeve propovijedi na ćirilici *Besjede* didaktički su tekstovi kojima je temeljni cilj podučiti i učvrstiti vjernike u kršćanskim vrijednostima. Matija Divković imao je mnogo nasljedovatelja jer je bio rado čitan i prepisivan. Utemeljiteljem je književnosti bosanskih franjevaca.

U hrvatskoj vjerskoj literaturi propovijedi imaju različite nazive: *prodika*, *predika*, *pridika*, *besjeda*, *govorenje*, *pripovijedanje*, *povidanje*, *razgovor duhovni*, *homilija*.

Besjede su izdane u latiničkoj transkripciji 2016. godine u izdanju Instituta za hrvatski jezik i jezikoslovlje. Valja naglasiti da je latinička transkripcija Divkovićevih *Besjeda* dobro došla za sve one koji žele čitati Divkovićeva djela, a staro hrvatsko pismo hrvatska ćirilica (bosanica) poznata je samo užem krugu stručnjaka.[3] Naime hrvatsku ćirilicu danas mogu čitati malobrojni jezičnopovijesni stručnjaci i svi koji su diplomirali studij hrvatskoga jezika i književnosti ili koji slavenski jezik. Ostali pak posegnut će za latiničnom verzijom *Besjeda* koje sada mogu biti na našem radnom stolu. *Besjede* su zbirka nedjeljnih propovijedi koje je Matija Divković preveo iz različitih knjiga pisanih na latinskom jeziku (*iz razlikijeh dijačkijeh knjiga*), odnosno riječ je o Divkovićevim prijevodima i kompilacijama.

Budući da se o Divkovićevu jeziku već dosta pisalo (v. npr. Hercigonja 1982, Vončina 1988: 123–125, Žagar 2014., Barbarić et al. 2016., Žagar 2017.), izdvojit ćemo neka svoja zapažanja koja se mogu u nekim dijelovima podudarati s već izrečenim tvrdnjama. Nastojat ćemo također usporediti Divkovićeve katoličke propovijedi u jezičnom smislu s protestantskom *Postilom*[4] Antuna Dalmatina i

---

1 Sve naslove i navode pišem u suvremenoj grafiji.

2 U suvremenoj latiničnoj transkripciji: *Besjede Divkovića svrhu evanđel'ja nedjeljnijeh priko svega godišta; koje Besjede iz razlikijeh dijačkijeh knjiga privede, ispisa i složi bogoljubni bogoslovac fra Matije Divković iz Jelašak, reda svetoga Franceška, iz provincije priimenkom Bosne Arđentine. U kojijeh se Besjeda zdrže mnoge stvari vele vrijedne i korisne, koliko za redovnike toliko za svjetovnje ljude, kako se očito vidi čatežijem ove knjige. U Mnetcijeh 1616.*

3 O tipu ćirilice kojim su izdana djela fra Matije Divkovića piše Mateo Žagar: „Kao zaključak istaknimo činjenicu da je Divković svojim izdanjima afirmirao bosaničku minuskulu (dakle niti ustav niti brzopis), vjerojatno se oslanjajući na poznatu mu praksu dubrovačkoga ćiriličkoga tiska (koji je po poštivanju dvolinijskoga ustroja više nalik na ustav), a osobito dubrovačkih minuskulnih rukopisnih tekstova iz XV. i XVI. stoljeća." (Žagar 2014: 166)

4 *Parvi del postile Evanjeliov koji se vsaku nedilju po običaju očito u crikvi čtu, začanši od Adventa ili Prišastja do Vazma, po gospodinu Ivanu Brencu tumačeni i prodikani. Potle u harvacki jazik iz*

Stjepana Konzula Istranina iz 1568., koja je doživjela svoj pretisak 1993. godine[5]. Stjepan Konzul Istranin djelovao je kao pop glagoljaš, a kasnije je prešao na protestantizam i priredio je, preveo, korigirao i slagao protestantske knjige u Urachu gdje je od 1561. do 1565. radila tiskara koja je izdavala protestantske knjige na glagoljici, hrvatskoj ćirilici i latinici. Uz njegovo se ime obično spominje ime Antuna Dalmatina koji je bio angažiran također kao prevoditelj. Stjepan Konzul Istranin i Antun Dalmatin poznati su po prijevodu *Novoga zavjeta* na glagoljici i ćirilici (*Prvi del Novoga testamenta* 1562., *Drugi del Novoga testamenta* 1563.) Zajedno su tiskali brojne knjige. Pretisak latinične *Postile* Antuna Dalmatina i Stipana Konzula priredio je Alojz Jembrih, a objelodanjen je u Pazinu 1993. godine.

Usporedba se jezika tih dvaju djela nametnula iz više razloga. Jedan je potaknut rečenicom Milana Moguša u knjizi *Povijest hrvatskoga književnoga jezika*, a koja nam je poslužila kao moto ovom članku: Iako suprotni po vjerskom nauku, protestantizam se, što se jezika i pisma tiče, uvelike nadovezuje na hrvatsku glagoljašku tradiciju. (Moguš 2009: 52) Milan Moguš upozorava da razlike u vjerskom nauku ne mijenjaju u protestantskih pisaca odnos prema hrvatskom književnom jeziku, odnosno da je jezik i u katoličkih i u protestantskih pisaca hrvatski književni (pismeni) jezik onoga doba. To se vidi i po tropismenosti u Hrvata u ranim razdobljima hrvatskoga književnoga jezika. Hrvatska je riječ pisana na trima pismima, glagoljici, ćirilici i latinici, a tako je ne samo u katoličkih nego i u protestantskih pisaca. Milan Moguš kaže: „Protestantski je pokret nastojao produžiti život slavenskim pismima (glagoljici i ćirilici) na kajkavskom području, ponovo ih proširiti na jug i istok, ali je prevlast latinice u kopnenoj Hrvatskoj naglo rasla." (Moguš 2009: 55)

Drugi je razlog usporedbe *Besjeda* i *Postile* zapravo u sadržaju navedenih knjiga. Riječ je o nedjeljnim propovijedima.

Treći je razlog u vremenskom odmaku između dviju knjiga. Između *Postile* i *Besjeda* vremensko je razdoblje od 54 godine. To je razdoblje dovoljno da se prati razvoj hrvatskoga književnoga jezika vjerskoga štiva (katoličkoga i protestantskoga) u drugoj polovini 16. i prvoj polovini 17. stoljeća.

latinskoga verno obračeni i stumačeni po Antonu Dalmatinu i Stipanu Istrijaninu, Urach 1562. *Drugi del postile, to jest letni to jest letni deli Evanjeliov, ki se od Vazma začanši dari do prišastja očito k Crikvi vsaku nedilu čtu: latinskim jazikom istumačeni*, 1568.

[5] O jeziku protestantskih knjiga također postoji dosta velika literatura (v. npr. Fancev 1916, Moguš 2009, Damjanović 2011, Kuštović 2014).

Valja još prije usporedbe naglasiti da je narječna stilizacija *Postile* čakavska, a *Besjeda* štokavska, da su *Besjede* uglavnom pisane ijekavskim odrazom jata, a *Postila* ikavsko-ekavskim po Jakubinskij-Meyerovu[6] pravilu. Usporedit ćemo gramatičke osobine *Besjeda* i *Postile*, ali ponajprije leksičke da bismo odredili stil i duh hrvatskoga nabožnoga štiva. U literaturi je već poznato da su hrvatski protestantski pisci dobro poznavali dotadašnja nabožna štiva, osobito popova glagoljaša, a također i da su hrvatski protestantski pisci, prihvaćajući hrvatski književni jezik koji se već ustalio u hrvatskoj književnosti, svojim radom mogli utjecati i na kasniji razvoj hrvatskoga književnoga jezika.

Hrvatsko je crkveno nazivlje najstarije nazivlje i ono se javlja i u protestantskih pisaca i u pisaca katoličke obnove (kojoj pripada Matija Divković), odnosno hrvatsko se crkveno nazivlje javlja od samoga početaka hrvatske pismenosti (od popova glagoljaša) da bi se zadržalo velikim dijelom do danas.[7]

Usporedbe dviju navedenih knjiga, *Postile* Antuna Dalmatina i Stjepana Konzula Istranina s jedne strane i *Besjeda* Matije Divkovića s druge ,ostvaruju se već u naslovu.[8]

Točan je naslov *Postile*:

> *Parvi del postile evanjeliov koji se vsaku nedilju po običaju očito u crikvi čtu, začanši od Adventa ili Prišastja do Vazma, po gospodinu Ivanu Brencu tumačeni i prodikani. Potle u harvacki jazik iz latinskoga verno obračeni i stumačeni po Antonu Dalmatinu i Stipanu Istrijaninu*

Točan je naslov Divkovićevih *Besjeda*:

> *Besjede Divkovića svrhu evanđel'ja nedjeljnijeh priko svega godišta; koje Besjede iz razlikijeh dijačkijeh knjiga privede, ispisa i složi bogoljubni bogoslovac fra Matije Divković iz Jelašak, reda svetoga Franceška, iz provincije priimenkom Bosne Arđentine. U kojijeh se Besjeda zdrže mnoge stvari vele vrijedne i korisne, koliko za redovnike toliko za svjetovnje ljude, kako se očito vidi čatežijem ove knjige.*

U oba se naslova čita evanđelje u genitivu množine (*postile evanjeliov – besjede evanđel'ja*). Razlika je tek u narječnoj stilizaciji: *Postila* ima genitiv množine na

---

6 O pravilu ikavsko-ekavskoga odraza jata u čakavskom narječju prema Jakubinskij-Meyerovu pravilu v. Moguš 1977: 39.

7 V. Krumes 2015., 2017.

8 Sve navode pišem u suvremenoj latiničkoj transkripciji.

gramatički morfem -ovØ, a *Besjede* imaju štokavski gramatički morfem -a u istom padežu.

Oba djela u naslovu navode da se tekstovi odnose na sve nedjelje (*vsaka nedilja* odnosno *evanđel'ja/ nedjeljnijeh priko svega godišta*).

Iz naslova oba djela razvidno je da su obje knjige prevedene i protumačene iz latinskih izvornika (*u harvacki jazik iz latinskoga verno obračeni i stumačeni – iz razlikijeh dijačkijeh knjiga privedena, ispisana i složena*).

Dalje se navodi tko je preveo i složio navedene knjige (*po Antonu Dalmatinu i Stipanu Istrijaninu* odnosno *složi bogoljubni bogoslovac fra Matija Divković iz Jelašak*).

Također je iz naslova razvidno da će se tumačiti nedjeljna evanđelja.

Prema naslovima se može zaključiti da obje knjige nisu čisto autorska djela, nego prijevodi i kompilacije s latinskoga. Može se pomisliti da je to nedostatak navedenih djela, ali takvo je razmišljanje pogrešno. U nabožnim štivima takvoga sadržaja pozivanje na autoritete, prevođenje s poznatih i priznatih uzora sasvim je prihvatljivo, štoviše obvezno. U slučaju *Postile* Antuna Dalmatina i Stjepana Konzula već je u naslovu rečeno tko je temeljni uzor, a to je Ivan Brenc, a u *Besjedama* Matije Divkovića navodi se da su uzori različite dijačke knjige.[9]

Oba djela imaju posvete kojima ovom prigodom nećemo pridavati pozornost, ali je zanimljivo primijetiti da su knjige, bez obzira na vjerski nauk, započinjale posvetom kojem ugledniku.

Dalje možemo uspoređivati strukturu dviju knjiga. *Postila* započinje prvom nedjeljom došašća, upravo naslovom *Parva nedelja prišastja*. *Besjede* započinju također prvom nedjeljom došašća, upravo naslovom *Prva nedjelja došastja Gospodnjega*. Naziv je u *Postili prišastje*, a u Besjedama *došastje*. U oba naziva nije došlo do jotacije *tj* u *ć*. Prefiks je u *Postili pri* (*prišastje*), a u Besjedama *do* (*došastje*) kao i danas. Razlika je između Divkovićeva naziva i suvremenoga u jotaciji *tj* koja se ostvaruje u suvremenom tekstu (*došašće*).

Pogledamo li kroz povijest nedjeljnih propovijedi kojom nedjeljom započinju, vidjet ćemo da je to prva nedjelja došašća.

---

9 Uzori su mu bili njemački dominikanac Johannes Herolt, francuski dominikanac Gullauma Pepin, španjolski dominikanac Vinko Ferrerski, talijanski franjevac Bernardin de Busti. (V. Uvodna Besjeda u *Besjede*, 2016: 8–19)

U nabožnim se tekstovima često govori o vječnosti, beskonačnosti, beskraju i neizmjernosti. Takav nabožni stil rabi brojne superlative, upravo **elative**. Posebno se to odnosi na superlativ (elativ) koji se tvori od *pre/pri* + pozitiv. O takvim superlativima govori već prvi hrvatski gramatičar Bartol Kašić u gramatici *Institutionum linguae illyricae libri duo* (Rim 1604) kada upozorava na dvije vrste superlativa, one koji se tvore s *naj* i koji se tvore s *pre*/*pri*. Bartol Kašić navodi i razlike u značenju između tih superlativa: superlativ *pre*/*pri* spaja se s pozitivom bez ikakve komparacije jedne stvari s drugom (*prilipi*), dok komparativ s *naj* veže se s komparativom uz usporedbu kao *najlipši* (v. Kašić 1604: 63). Nakon Kašićeve gramatike i većina gramatika koje slijede Kašićevu slično tumače elative.[10] Slično Kašiću, o elativima govori i *Hrvatska enciklopedija*:

„Razlikuje se *apsolutni superlativ* (ili *elativ*) kojim se izriče posjedovanje kojega svojstva u vrlo velikoj mjeri, bez usporedbe s drugim predmetima (ovdje se riječ predmet upotrebljava u apstraktnom značenju) i *relativni superlativ* kojim se izriče usporedba." (http://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=58822).

U *Besjedama* Matije Divkovića uglavnom se uporabljuje *elativ*, dakle apsolutni superlativ s prefiksom *pri*, a taj se superlativ (elativ) do danas javlja u tekstovima s nabožnom tematikom i u svečanom stilu. Takav superlativ nalazimo i u *Postili*, ali ne tako često kao u *Besjedama*.

U *Postili* čitamo:

> *Isukarst ošće Mat. na 13. svoje kraljevstvo prilično predragomu biseru čini, koga kupivši človik, vse ča ima proda*
>
> *Iz ovoga fundamenta razumiše kolika velika Božja služba i plaća ovo predrago skrovišće riči Božje prijeti i ohraniti drugim ljudem podiliti i posvuda oznaniti.*
>
> *No, predragi, i mi hoćemo iz ovoga vrimena prišastja uzrok govorenja od računa naše vire prijeti.*
>
> *i mogu njegove dobrote uživati, ništar drugo ne bi se, nego kaď bi ki podobna učinil jednoga presvetoga človika*

U *Besjedama* se elativ često javlja čak i u imenima, sintagmama i izričajima poštovanja: *Prislavna Divica Marija*, *Primilostivi Bog Svemogući*, *privelika ljubav*, *prisvijetli*, *pripočtovani*…

---

[10] V. primjerice gramatiku Ardelia Della Belle *Iztrucioni grammaticali della lingua Illirica* koji je dodan rječniku *Dizionario italiano, latino, illirico* (Venecija 1728) u Della Bella 1728: 44.

Primjeri rečenica u *Besjedama*:

Prisvijetlomu i pripočtovanomu gospodinu, gospodinu fra Bartolu Kadčiću, dostojnomu biskupu Makarskomu[11]

I tako da po milosti Božjoj bude dostignuti i dobiti onu priveliku i neizmjernu slavu kraljevstva nebeskoga koja mu je pripravljena.

Bog Svemogući cjeća svoje privelike ljubavi koju nosi narodu ljudskomu, posla sina svoga na ovi svijet…

Ova riječ skazuje priveliko umiljenstvo Isukrstovo.

Evo ti, Kralj tvoj dođe tebi tih! (po usta svetoga) Zakarije proroka na 9. pog. skazuje S(ve)to pismo cjeć privelike i prižganje ljubavi koju nošaše

Ako bismo usporedili uporabu navedenih elativa u oba djela, mogli bismo reći kako je u *Postili* čest elativ *predragi*, dok u *Besjedama* nalazimo više pojavnica elativa (možemo ipak izdvojiti da se češće pojavljuje *priveliko* u *Besjedama*). Zanimljivo je da *Postila*, koja je ikavsko-ekavskoga odraza jata ima prefiks s ekavskim odrazom (prema pravilu Meyer-Jakubinskij[12]), dok *Besjede*, koje su pisane jekavskim odrazom jata, imaju prefiks *pri* s ikavskim odrazom.

Danas se rabe uglavnom superlativi koji se tvore od prefiksa *naj* + komparativ, a superlativi koji se tvore od prefiksa *pre*/*pri* + pozitiv, tj. elativi, i danas se vežu uz tekstove nabožnoga sadržaja ili su pak vezani uz osobit, često svečani stil.

Osim elativa u oba se nabožna djela nalaze i **superlativi** koji se tvore od prefiksa *naj* + komparativ. Dakle i „pravi" superlativi javljaju se u nabožnim tekstovima, međutim u *Postili* ih je mnogo više nego u *Besjedama*. Tako u *Postili* čitamo:

da rič i slovo Božje zato najviše i plemenitije blago na ovom svitu pozrijati i daržati imamo

I to isto skroviše jest najparva i najveća Božja služba

Kad se paki pozvanje narodov jedno najveće delo Božje na zemlji iz najvećih, tribi jest bilo da se taki i z najvećimi nebeskimi čudesi začne i potvardi.

U Divkovićevim se pak *Besjedama* nalaze brojne rečenice s elativom, a superlative s *naj* teže pronalazimo.

---

[11] Posveta *Besjeda* makarskom biskupu Kadčiću.

[12] V. pravilo Jakubinskij-Meyerovo u Moguš 1977: 39.

U tekstovima se nabožne tematike često javlja prilog ***vele*** koji se može priložiti glagolu, ali i drugom prilogu, pridjevu ili imenici da bi se istaknula veličina koga ili čega. U *Postili* i *Besjedama vele* se često pojavljuje kao prilog uz glagol, pridjev ili imenicu.

U *Postili* čitamo:

pravo budemo stanoviti da nam takajše Isukarst vele vnogo pristoji.

Vele veće ova zvizda jest čudovita

zlamenuje da je ovo veselje vele veće svarhu sakoga inoga veselja

Vele veće i barže bil bi Isukarst mogal v jaslih govoriti

Vele se kao prilog često javlja u *Besjedama* Matije Divkovića.

Ovi grad obujmiše i obsjedoše vele veliki i nemilosrdni neprijatelji, … negoli jošte kada koga izvan grada uhićahu, vele ga nemilostivo u vječnju tamnicu staljahu.

Bješe veli, vele velik, lijep i plemeniti grad, vele uzmožen poukom.

Ja ću doći i oprostiti ću vas od tijeh neprijatelja jere sam vele moguć.

Čuvši i razumjevši ovi građani toliko dobre glasove i poruke, vele se veoma obeseliše svikolici i velikijem veseljem svaki dan čekahu ovoga svoga gospodina jeda bi došao i oslobodio jih od neprijatelja.

Ovi grad obujmiše i obsjedoše vele veliki i nemilosrdni neprijatelji,

… negoli jošte kada koga izvan grada uhićahu, vele ga nemilostivo u vječnju tamnicu staljahu.

Za izricanje čega beskonačnoga često se rabe različite vrste riječi koje se sastoje od zamjeničkoga pridjeva ***vas/sav*** bilo u korijenu bilo kao prefiks.

Tako u *Postili* nalazimo:

K tomu naša karstijanska ponizna molitva jest vazda pripravna.

Psal. Pravde Gospodnje jesu istine i vsekupno pravedne

U *Besjedana* čitamo:

Takojer bi ubog u vaskolik svoj život, zašto u vas svoj život ne ima doma ni kuće svoje vlastite, nego kakonoti gost i putnik živje na ovomu svijetu.

Duhovno, Oktavijan bješe jedan gospodin svega svijeta, učini mijer po svemu svijetu koliko može s svoje strane. Takojer svekolike zapisa u svoje knjige.

On je gospodin svijeh, bogat svijem, koji zazivaju njega, svaki uistinu koji uzaziva ime njegovo spasen će biti.“

U hrvatskim nabožnim tekstovima uz ime *Bog* javljaju se još imena koja se odnose na **ime Gospodnje**. Tako je i do danas kada Boga zovemo Svemogućim Gospodinom, Svevišnjim i sl. Također za Majku Božju ima više imena.

U *Postili* za Boga i Majku Božju još su imena:

Gospodin Bog, Vsemogući Gospodin Bog, Isukarst, sin Božji, Duh Sveti, Jedini Bog, Isukarst Spasitelj, Marija Djeva

U *Besjedama*:

Bog Svemogući, Istiniti Bog, Svemogući, Gospodin Bog, Stvoritelj, Spasitelj, Otkupitelj, Stvoritelj i Spasitelj Svega Svijeta, Divica Marija, Blažena Gospa

Kao što se vidi, uglavnom su imena Boga ista do danas, kao i imena za Majku Božju. Bog i u vjerskim tekstovima i u narodu često dobiva kao ime poimeničeni pridjev *Svemogući* (u našem korpusu *Vsemogući*/*Svemogući*), ali javlja se i imenica *Gospodin*, sama ili uz drugu imenicu i/ili pridjev za ime Gospodnje *(Gospodin Bog* u oba djela*)* itd. Uz Majku Božju Mariju često se javlja i ime Djevica (*Djeva*, *Divica*).

U vjerskim tekstovima često se uz samo ime Boga nalaze i sintagme s pridjevom ***Božji***. Taj pridjev možemo naći vrlo često na drugom mjestu u izričaju, dakle kao obilježen red riječi, iza imenice (*zapovidi Božje*), što je obilježje biblijskoga stila. No nalazimo i neobilježeni poredak, tj. pridjev *Božji* + *imenica* (*Božja služba*) u oba djela.

Postila:

Božja služba, Božja volja, blagoslov Božji, sard Božji, zakon Božji, slovo Božje, puk Božji, zapovidi Božje, delo Božje

Besjede:

zapovijedi Božje, riječ Božja, ljubav Božja, lice Božje, milost Božja

Često se u nabožnim tekstovima, ali i u staroj hrvatskoj književnosti, javljaju **sinonimi**, **bliskoznačnice**. U *Postili* i *Besjedama* oni se često vežu sastavnim veznikom *i* ili rastavnim veznikom *ili*/*iliti* odnosno *ali/ aliti*. Veznik *ali* u starim je tekstovima mogao biti suprotni veznik kao i danas, ali i rastavni veznik sa svojom inačicom *aliti*. Veznici *ali* i *aliti* uz *ili* i *iliti* (u nekim tekstovima i *oli/oliti*) javljaju se u starim crkvenim tekstovima i često povezuju riječi ista ili bliska značenja.

Takve su bliskoznačnice povezane jednim od navedenih veznika nazočne od hrvatskih srednjovjekovnih tekstova nabožne tematike u svih pisaca sve do suvremenih tekstova, a javljaju se i u protestantskim nabožnim tekstovima i osobito u tekstovima katoličke obnove, posebno u franjevačkih pisaca. Dakako, sukladno tome sinonimne sveze nalazimo i u *Postili* i u *Besjedama*. U obje knjige javljaju se bliskoznačnice povezane sastavnim veznikom *i*. Neke se bliskoznačnice povezuju i rastavnim veznikom. Rastavni veznik kojim se povezuju bliskoznačnice u *Postili* jest *ili*, a u Besjedama *aliti*.

Povezivanje bliskoznačnica sastavnim veznikom *i* u *Postili*:

> *mnili i daržali, zmutnja i zmetenje, rojen i začet, govoriti i tumačiti, zmučen i pečalan, veći i nadstojneji, kripko i moćno, nevolno i ubogo, blaženo i srićno, prud i korist, srića i blaženstvo, taščina i himba, odnemogal i slab, iskati i moliti*

Povezivanje bliskoznačnica rastavnim veznikom *ili* u *Potili*.

> *harač ili dohodak, proročastva ili obeti, protivnost ili nesrića, škurina ili tamnost, skušnja ili napast*

Povezivanje bliskoznačnica sastavnim veznikom *i* u *Besjedama*:

> *tužna i žalosna, sačuvali i sahranili, naredio i zapovidio, skrovit i otajni, hvali i uzvisuje, dobri i počteni, vapi i zove, pere i čisti, rekoše i izkazaše, početak i vrutak, vele i govore*

Povezivanje bliskoznačnica rastavnim veznikom *aliti* u *Besjedama*:

čekrk aliti kolo, glasnik aliti poklisar, valje aliti vrijednost, pakao aliti limbo

Tekstovi crkvene kršćanske tematike imaju **ustaljene sveze riječi** koje su baštinili još iz srednjovjekovnih crkvenih tekstova i te se sveze javljaju i prepoznatljive su u crkvenim tekstovima do danas. Budući da su *Postila* i *Besjede* crkveni tekstovi, nalazimo dosta od takvih sveza riječi u obje knjige.

Postila:

prava vira, božanstveni način, na ovom svitu, pravi put, život vječnji, kraljevstvo nebesko, sudnji dan, od začetka svita, molitva uslišana, prez griha biti, va veki vikom[13]*, hvala i slava, naslidovati Isukarsta, prošćenje grihov, u grih padati, smartna pogibel*

Besjede:

na sliku i priliku, živine nerazložite, na ovom svijetu, anđeo stražanin, umrli dan, u vijeke vijekom, život vječnji, duša se dijeli, svrha svijeta, pravi put, kraljevstvo nebesko, kako Bog zapovijeda, glas vapijućega u pustinji, slava na višnjijeh Bogu i na zemlji, mijer ljudem dobre volje, smrtno sagrešenje, kleknuti na koljena, krivo svjedočanstvo, na nebu i na zemlji, muke paklenije, u ono vrijeme, k Bogu se obratiti, dovesti prid lice Božje, u onijeh stranah

Da bi se posvjedočila istinitost tvrdnji, u vjerskim su tekstovima brojni **navodi** iz Biblije, riječi Isusa, biblijskih svetaca, ali i mudrih ljudi. Rečenice koje navode riječi iz navedenih izvora uvode se **upravnim govorom**. Razlika je samo u načinu na koji se uvodi upravni govor u *Postili* i *Besjedama*. U *Postili* je to često glagolski prilog *govoreći*, glagol *reći* često u aoristu, sveza riječi *odgovorivši reče* i sl., a u *Besjedama* je također glagolski prilog *govoreći*, ali čest je glagol *veli*, *reče govoreći*, *po usta*, *po usta veli*. Upravni se govor uvodi s dvije točke:

Postila

Tada Isus posla dva od učenikov svojih, govoreći njima: Idita u grad koji jest suprot vama i tudje hoćete najti tovaricu privezanu

Drugu priliku im naprid postavi govoreći: Prilično jest kraljevstvo nebesko človiku ki dobro sime sije v njivu svoju…

A on reče njim: Človik neprijatel jest ovo učinil.

A on odgovorivši jednom od njih, reče: "Prijatelju, ne činju tebi krivinje, ti se nisi od plaće pineza ugovoril sa mnom.

Besjede

Sveti Ivan Zlatousti veli: Veli Bog Svemogući svakomu čovjeku.

[13] Danas u molitvi Slava Ocu nalazimo svezu riječi (frazem) *u vijeke vjekova*. U starim se tekstovima često javlja sveza *va veki vikom* (*Postila*) ili *u vijeke vijekom* (*Besjede*).

Veli sveti naučitelj itd. Veli Sveto pismo

Kako veli današnje evanđel'je govoreći: "Svaka će se dolina napuniti."

Drugo, David od strane građana reče u salmu 79. govoreći: „Probudi mogućstvo tvoje i dođi da sahraniš nas."

Kakono je jedan cesar svjetovnji, onakoti ima biti jeda cesar duhovni (72a) od koga bješe prorokovano (po usta svetoga) Zakarije (proroka na) 14. pog. govoreći: „U dan oni biti će jedan gospodine i ime njegovo jedno i obratiti će se k njemu sva zemlja."

To jest, Gospodin Bog šalje i govori po usta dobrijeh i počtenijeh pripovijedalaca

Po usta svetoga Amoša proroka na 4. pog. veli:

Mogli bismo nabrojiti još mnoge osobine koje su tipične za naše crkvene tekstove, među ostalima tumačenje misli konektorom *to jest* u oba djela,[14] inverziju (imenica i pridjev uz neutralan slijed pridjev i imenica), poimeničene pridjeve, domaća imena blagdana, osobna imena svetaca i mudraca, antiteze, usporedbe, zajedničke gramatičke osobine, osobito u sintaksi i morfologiji, izravno obraćanje čitateljima itd.

U zaključku:

Jezik djela fra Matije Divkovića, a osobito njegovih propovijedi *Besjede* istražen je s različitih jezikoslovnih motrišta u mnogih jezikoslovaca, a isto tako i jezik protestantskih pisaca Antuna Dalmatina i Stjepana Konzula Istranina. Kako o jeziku njihovih djela postoji brojna literatura, nismo se uglavnom zadržavali na onom što je već o tome rečeno. Stoga smo za ovaj članak samo izdvojili neke zajedničke crte u dvama djelima, jednom protestantskom, *Postili* Stjepana Konzula Istranina i Antuna Dalmatina i jednom katoličkom, *Besjedama* Matije Divkovića. Oba su djela nedjeljne propovijedi, oba su djela prijevodi i kompilacije iz latinskih izvornika. Cilj je bio usporediti koliko je crkvena terminologija i frazeologija podudarna u oba djela jer se ona razlikuju po vjerskom nauku: *Besjede* pripadaju katoličkom korpusu vjerske književnosti, a *Postila* protestantskom. Milan Moguš upozorava da su hrvatski katolički i protestantski pisci pisali hrvatskim književnim jezikom svojega vremena, da su oba pokreta već vrlo rano nastojala u crkvi upotrebljavati jezik puku razumljiv, da se služe višenarječnim tipom jezika, da

[14] O rečenicama koje počinju s *to jest* i drugim konektorima u djelima nabožne tematike v. npr. Kolenić 2013.

su i katolički i protestantski pisci pisali na trima pismima u prošlosti – glagoljici, ćirilici i latinici (Moguš 2009: 54). Stjepan Damjanović upozorava da su nabožni tekstovi „puni biblijskih i liturgijskih navoda i prepričavanja" i da su se vjerski pisci „mogli osloniti na razmjerno dugu i razmjerno bogatu tradiciju, prvenstveno onu hrvatskoglagoljsku". (Damjanović 2017) Ovim smo člankom nastojali pokazati da je taj vjerski tip hrvatskoga književnoga jezika već imao izgrađenu (crkvenu) terminologiju, frazeologiju, postojane sveze riječi bez preobrazbe značenja, sintaksu, stilske figure, metafore i sl. I da je hrvatski književni jezik i u starijim hrvatskim tekstovima bio jedinstven bez obzira na vjerske pokrete, a baštinio je terminologiju i frazeologiju koja se stvarala već u prvim hrvatskim crkvenim tekstovima.

The Language of Divković's Sermons Besjede

Abstract:

Matija Divković (1561-1631) was a Bosnian Franciscan writer from the Franciscan province Bosna Argentina. He was a productive religious writer whose books were well accepted and popular. Among other books, he also wrote the sermons *Besjede* (sermons) in the year of 1616. This article compares the language (especially the lexicon and phraseology) of Divković's sermons to the lexicon and phraseology of *Postila* written by Stjepan Konzul Istranin and Antun Dalmatin, regarding the use of elatives, synonyms, the adverb *vele* (very many), the words that mean something great, the introduction of direct speech etc. The aim was to compare the language of one Protestant book to the language of one Catholic book of the Counter-Reformation. Both books are Sunday sermons which means that their basic purpose is the same. The article explores how many common features there are in the lexicon and phraseology in the two mentioned books with reference to religious terminology in Catholic and Protestant books. The conclusion is that Croatian religious texts written in the 16th and 17th century already possess well-developed phraseology and religious terminology regardless of religious identity. Protestant writers proceeded the language of Croatian Glagolitic writers and other Croatian religious writers, and that continuity followed up on the writings of the Counter-Reformation.

Keywords: Matija Divković, *Besjede* (sermons), Stjepan Konzul Istranin, Antun Dalmatin, *Postila*, lexicon, phraseology, terminology

Die Sprache in Divkovićs Besjede

Zusammenfassung:

Matija Divković (1561-1631) war ein bosnischer Franziskaner aus der bosnischen Franziskanerprovinz Bosna Srebrena. Er war ein produktiver Autor religiöser Texte, die von

einer breiten Leserschaft positiv rezipiert wurden. Neben anderen Werken schrieb er auch *Besjede*, eine Predigtsammlung aus 1616. In diesem Beitrag wird die Sprache (in erster Linie die Lexik und Phraseologie) in *Besjede* mit der Sprache in *Postile* von Stjepan Konzul Istranin und Antun Dalmatin verglichen, wobei der Vergleich auf den Einsatz von Elativen, Synonymen, des Adverbs *vele*, auf den Einsatz von Wörtern, die über die Größe von Etwas oder jemandem berichten, sowie auf die Einleitung inderekter Rede usw. eingeschränkt ist. Die Zielsetzung dieses Beitrags ist es, die Sprache eines protestantischen Buches mit der Sprache eines Buches der Gegenreformation zu vergleichen. Beide Werke sind Sammlungen von Sonntagspredigten, d. h. sie haben einen gemeinsamen Inhalt. In diesem Beitrag wird die Frage gestellt, wie viele Gemeinsamkeiten es in erster Linie in der Lexik und Phraseologie beider Werke gibt bzw. wie hoch der Übereinstimmungsgrad der kirchlichen Terminologie katholischer und protestantischer Werke ist. Die Schlussfolgerung ist, dass kroatische religiöse Texte des 16. und 17. Jhs. mit einer bereits gut ausgebauten Phraseologie und kirchlichen Terminologie geschrieben wurden, ungeachtet der Glaubenslehre. Protestantische Autoren haben die Sprache des auf Glagoliza schreibenden kroatischen Klerus und die Sprache anderer Autoren religiöser Texte geerbt und dies wird mit den Autoren der Gegenreformation fortgeführt.

Schlüsselwörter: Matija Divković, Besjede, Stjepan Konzul Istranin, Antun Dalmatin, Postila, Lexik, Phraseologie, Terminologie

LITERATURA

2006. *Ardelio Della Bella: Istruzioni grammaticali della lingua illirica (Gramatičke pouke o ilirskome jeziku)*. Zagreb: Institut za hrvatski jezik i jezikoslovlje.

Barbarić, Vuk; Tadija; Horvat, Marijana; Kramarić, Martina; Radošević, Andrea. 2016. Život i djelo fra Matije Divkovića. U: *Besjede fra Matije Divkovića*. Zagreb: Institut za hrvatski jezik i jezikoslovlje, 3–97.

Brozović, Dalibor. 1982. O posredničkoj ulozi Matije Divkovića u razvoju civilizacijsko-jezične nadgradnje. U: *Zbornik radova o Matiji Divkoviću*. Sarejevo: Institut za jezik i književnost u Sarajevu, 41–47.

Dalmatin, Anton; Istrijan, Stipan. 1562. *Parvi del postile Evanjeliov koji se vsaku nedilju po običaju očito u crikvi čtu*. Urach.

Damjanović, Stjepan. 2011. Bilješke o jeziku glagoljičnoga protestantskoga Katekizma iz 1561. U: *Između dviju domovina*. Milica Lukić i Jakov Sabljić, ur. Osijek: Filozofski fakultet u Osijeku, 517–530.

Damjanović, Stjepan: http://www.matica.hr/kolo/517/uvod-u-filolosku-analizu-protestantskih-artikula-1562-26948/

Della Bella, Ardelio. 1728. *Dizionario italiano, latino, illirico*. Venecija.

Divković, Matija. 1616. *Besjede svrhu evanđel'ja nedjeljnih priko svega godišta*. Venecija.

Fancev, Franjo. 1916. Jezik hrvatskih protestantskih pisaca 16. vijeka. Prilog historičkoj gra-

matici jezika hrvatskoga ili srpskoga. *Rad JAZU* knj. 92, 147–225.

Fancev, Franjo. 1916. Jezik hrvatskih protestantskih pisaca 16. vijeka. Prilog historičkoj gramatici jezika hrvatskoga ili srpskoga. *Rad JAZU* knj. 93, 1–112.

Farkaš, Loretana. 2005. *Jezik slavonskih franjevaca*. Osijek: Filozofski fakultet u Osijeku.

Hercigonja, Eduard. 1982. Ogledi iz stilematike Divkovićevih Besjeda. U: *Zbornik radova o Matiji Divkoviću*. Herta Kuna, ur. Sarajevo: Institut za jezik i književnost u Sarajevu, 55–82.

Jembrih, Alojz. 1980. Antun Vramec i protestantizam. *Bogoslovna smotra* 49/3, 293–306.

Kašić, Bartol. 1604., *Institutionum linguae illyricae libri duo*. Rim.

Kašić, Bartol. 1604. *Institutionum linguae illyricae libri duo*. Rim. Pretisak 2002. Zagreb: Institut za hrvatski jezik i jezikoslovlje 2002. Prevela s izvornika Sanja Perić Gavrančić.

Kolenić, Ljiljana, 2006. Pogled u propovijedi Emerika Pavića. *Hum* 1, 158–187.

Kolenić, Ljiljana. 2007. Prijedložni izrazi u frazemskim inačicama. U: *Sintaktičke kategorije*. Branko Kuna ur. Osijek: Filozofski fakultet u Osijeku, 111–124.

Kolenić, Ljiljana. 2013. Antun Bačić i hrvatska književna norma 18. stoljeća. U: *XI. Međunarodni kroatistički znanstveni skup*. Pečuh, 112–132.

Krumes, Irena. 2015. Jednorječni crkveni nazivi 18. stoljeća u dijakronijskoj perspektivi. *Fluminensia* 27/1, 7–24.

Krumes, Irena. 2017. Crkveno nazivlje u Leakovićevom "Nauku od poglavitih stvarih kerstjansko-katolicsanskih". U: *Nitko sebi sudac. Zbornik radova o Bernardinu Leakoviću (1741.-1815.).* Zlata Šundalić i Ljiljana Kolenić, ur. Osijek-Bošnjaci: Filozofski fakultet Osijek, Općina Bošnjaci, 111–134.

Kuštović, Tanja. 2014. Jezik hrvatskog protestantskog ćiriličkog Novog zavjeta (1563.) prema hrvatskoglagoljskoj tradiciji. *Filologija* 62, 115–129.

Moguš, Milan. 2009. *Povijest hrvatskoga književnoga jezika*. Zagreb: Nakladni zavod Globus.

Moguš, Milan. 1977. Čakavsko narječje. Zagreb: Školska knjiga.

Šetka, Jeronim. 1976. *Hrvatska kršćanska terminologija*. Split: Marija.

Šundalić, Zlata; Dinješ Gros, Katarina. 2017. O propovjedničkoj flori. U: *Nitko sebi sudac. Zbornik radova o Bernardinu Leakoviću (1741.-1815.*). Zlata Šundalić i Ljiljana Kolenić, ur. Osijek-Bošnjaci: Filozofski fakultet Osijek, Općina Bošnjaci, 147–192.

Vončina, Josip. 1988. *Jezična baština. Lingvostilistička hrestomatija hrvatske književnosti od kraja 15. do početka 19. stoljeća*. Split: Književni krug.

Žagar, Mateo. 2014. Bosančica Divkovićevih izdanja između ustava, minuskule i brzopisa. U: *Zbornik radova sa znanstvenog skupa Matija Divković i kultura pisane riječi*. Marko Karamatić, ur. Sarajevo: Franjevačka teologija Sarajevo i Kulturno-povijesni institut Bosne Srebrene, 147–173.

Žagar, Mateo. 2017. Prva bosanična početnica u Divkovićevu Malom nauku, U: *Matija Divković i Kultura pisane riječi 2.* Dolores Grmača i Marijana Horvat i Marko Karamatić, ur. Sarajevo-Zagreb: Kulturno-povijesni institut Bosne Srebrene i Hrvatska sveučilišna naklada, 159–154.

http://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=58822

Izvorni znanstveni rad

Filip Martin SVIBOVEC
Filozofski fakultet Zagreb

UDK 1 Pascal, B.
274

Pustiti Bogu da govori: Utjecaj protestantskih načela na filozofsko-religijsku misao Blaisea Pascala

Rad nastoji prikazati utjecaj protestantske misli na Pascalovu filozofsko-religijsku misao. U radu se kroz analizu bitnih obilježja protestantizma i protestantskih načela pokušava ukazati kako je u životu čovjeka važno prepustiti se utjecaju Božjega Duha, što se posebice uočava kod Luthera i Pascala. Uzevši u obzir sveukupan doprinos protestantizma i njegovu sklonost k revolucionarnosti, protestu, evangelizaciji i transformaciji svijeta i uspoređujući to sa životom i radom Blaisea Pascala, pokušava se dati doprinos razumijevanju Pascala kroz protestantsku prizmu. Slijedeći idejnu ostavštinu protestantizma i uspoređujući Luthera s Pascalom, vidi se kako u životu jednog i drugog postoje sličnosti u formiranju religioznog iskustva i mišljenja. Iako ih dijeli gotovo jedno stoljeće, Luther i Pascal samostalno, posredstvom iskustava i religioznih uvida dolaze do sličnih zaključaka utemeljenih na proučavanju Svetog pisma. Nadalje, pri analizi života i djela Blaisea Pascala može se posredno govoriti o utjecaju protestantskih načela ako se kritički postavi s obzirom na analizu Pascalovih djela i u njima sadržanu filozofsku misao. Zanimljivim se otkriva posrednički utjecaj jansenizma, preko kojega bi Pascal mogao upoznati protestantske doktrine, no zbog teme i naravi rada o utjecaju protestantizma na janseniste neće biti obrađivan u velikoj mjeri. Usprkos tome Pascala se može i mora sagledavati pod prizmom protestantizma zbog njegova načina interakcije s Biblijom, zbog apologije kršćanstva u kojoj obrađuje teme poput „Sola scriptura", „Sola gratia", „Sola fide" i „Solus Christus" te zbog načina njegova života. Tema rada na kraju ostaje u dopuštanju Bogu da govori čovjeku jer se u duhu protestantske revolucije može govoriti o potrebi osluškivanja Božjega glasa u kojemu se čovjek mora zalagati za spasenje duša. Zaključno, rad nastoji dati poticaj za daljnje istraživanje Pascalove filozofije i može poslužiti kao temelj za istraživanje međuprožetosti jansenizma i reformatorske misli.

Ključne riječi: Pascal, religija, jansenizam, protestantizam, antropologija, vjera

1. REVOLUCIJSKI PROTESTANTIZAM

Ozbiljan znanstveni rad gotovo uvijek počinje od istinite konstatacije da je svaki početak težak. To se savršeno slaže s teškoćom koju stvara znanstveno pisanje, no ona se analogno može primijeniti na svaki početak. U kontekstu teme rada može se reći kako je i početak protestantizma bio težak. S obzirom na zahtjev pisanja i konstatiranja teškoće početka valja primijetiti kako svaki drugi rad o protestantizmu sadržava pregled povijesti protestantizma. Ovdje neće biti riječi o povijesti protestantizma, već će zbog jasnoće, a i zbog toga da se izbjegne teškoća razlaganja, biti govora o bitnostima protestantizma kako bi se slijedeći iste bitnosti i protestantske odlike moglo zaključiti o utjecaju koji je protestantizam izvršio na filozofsko-religijsku misao Blaisea Pascala.

Ako bi se ista konstatacija „kako je svaki početak težak" primijenila na vremena i događaje koji su se zbili u vrijeme nastanka protestantizma, s razlogom bi se početak i nastanak protestantizma mogao smatrati teškim. Još više, protestantizam, s obzirom na vrijeme i prostor u kojem se porađao, u većoj ili manjoj mjeri predstavlja revoluciju, novinu i promjenu paradigme gledanja na stvar. Konačno, i sam protestantizam postaje kobnim djetetom vlastite promjene gledišta s obzirom na istu stvar – vjeru (usp. Kuzmič 2017: 5). Već od Luthera izvorni protestantizam se podijelio te se legitimnim nameće pitanje što je ostalo od izvornoga protestantizma. Tome nasuprot upravo se protestantska čar očituje u sposobnosti cijepanja. Ususret tome jaka se strana protestantizma pokazuje u očaranosti protestom i u sklonosti prema reformi preko koje se protestantska doktrina uvijek iznova prilagođava duhu vremena (usp. Naphy 2008: 19). Protestantizam se događa kao reformacija, promjena i prilagodba.

Ako je vjerovati Aristotelu, koji u „Politici", kada govori o bunama, primjećuje sljedeće: „Jer u početku nastaje pogreška, a početak je, kaže se, polovica svega, tako te i početno mala pogreška razmjerna je pogreškama u drugim dijelovima." (Aristotel 1988: 1303b 30) Lutherov protest zaista predstavlja pogrešku, no Lutherova namjera bila je rezultat većeg nagomilavanja poteškoća unutar katoličkog svijeta.[1] Protestantizam se svojedobno više pokazao kao pokret unutar katolicizma te se kao takav od izvorne reforme katoličke vjere reformirao u stil života, način razmišljanja i kulturu življenja kako bi se prilagodio stalno mijenjajućim uvjetima svjetovna života. Tendencija za reformom u protestantizmu ostaje i do današnjih

[1] Uz Luthera valja spomenuti život i djelo Erazma Roterdamskog. Uz Erazma je bitno primijetiti situaciju u životu i djelovanju Crkve i crkvene hijerarhije toga vijeka.

dana. Od protestantizma je unutar Katoličke crkve rođen pokret protureformacije, a od istog je slučaja Katolička crkva naučila otvoriti se svijetu.[2] Nadalje, Lutherov se slučaj pokazuje revolucijskim u izgradnji kulture „Novoga Svijeta" i s time posljedično kulturne sfere pod čijim utjecajem danas živimo. Neprimjetno, reforma se preko kulturna utjecaja zapadne hemisfere uvukla u sve sfere gledanja na svijet. U tom kontekstu možemo govoriti o liberalizmu, komunizmu, raznim pravima, od kojih ističemo pravo na bunt, štrajk, govor, mišljenje, vjeroispovijest, seksualnu orijentaciju i slično. U istom kontekstu možemo govoriti o promjeni ekonomije, što teološke, što svjetovne, jer dolazi do promjene pogleda na Bibliju. Biblija postaje „Knjigom" na kojoj se temelji horizont novine, što za posljedicu ima stvaranje nove ekonomije spasenja u teologiji,[3] dok u ekonomskom smislu dolazi do stvaranja tržišne ekonomije i liberalističko-kapitalistički usmjerena društva.

Dolazi do jačanja i isticanja dimenzije socijalne etike u čijoj su srži načela supsidijarnosti i solidarnosti[4] (usp. Kerber 2002: 72–75). Jača ekološka svijest ljudi i shvaćanje povezanosti života s prirodom i biosom općenito. U tu svrhu organiziraju se društva „zelenih", od kojih je najpoznatija organizacija Greenpeace[5] ili bioetička društva kako bi se razmotrilo ili spriječilo daljnje uništavanje života na Zemlji. Ljudski rad i ekonomska djelatnost sve više postaju neovisni. Unutar psihologije dolazi do pojave knjiga samopomoći, koje poput Lutherovih katekizama donose konkretne odgovore na pojedine životne situacije te tako pokušavaju riješiti probleme ljudi. Ne manje bitan doprinos protestantizma očituje se u pojavi sekularizma i sekularnoga doba (usp. Taylor 2007: 25–90), što u većem povijesnom vremenskom razmaku unutar europskog katoličkog mentaliteta dovodi do pojave protureformacije, *vie moderne*, modernizma, stvaranja antimodernističke zakletve, konzervativizma i određene predstrožnosti prema naglim promjenama. Uz navedeno unutar Rimoka-

---

2 Unutar Rimokatoličke crkve poduzete su mjere predstrožnosti kako bi se katolički dio obranio od utjecaja posljedica Lutherova protesta, nakon čega se saziva Tridentski koncil, nakon njega I. vatikanski, da bi se s II. vatikanskim moglo govoriti o „Crkvi u svijetu". Sve u svemu, Katolička crkva prilagodila je i usvojila neke od Lutherovih prijedloga za reformom, što je rezultiralo promjenom unutar sama shvaćanja katolicizma.

3 Promjena paradigme ekonomije spasenja stvorit će u Latinskoj Americi struju teologije oslobođenja, a unutar Katoličke crkve otvoriti novi pristup gledanja na Božanski plan spasenja.

4 U krajnjoj liniji može se argumentirati kako je načelo supsidijarnosti proizašlo iz sposobnosti protestantskih crkava za samoupravljanjem, dok će načelo solidarnosti biti u srži i Rimokatoličke crkve, ali i protestantskih denominacija.

5 *Greenpeace* organizacija korijene vuče iz kvekerske tradicije „svjedočenja" (usp. Naphy 2008: 15).

toličke crkve dolazi do afirmacije karizme i karizmatskih pokreta, čime se afirmira djelatnost stvaralačkog Božanskoga Duha u povijesnom vremenu.

Upravo afirmacija Božjega Duha i njegova djelovanja tvori temeljno zdanje protestantskog načela. Protestantizam, bez obzira na posljedice, predstavlja revoluciju duha te preko iste revolucionarnosti daje uvijek iznova nove odgovore na krizu svjetovna života, zbog čega se puštanje Bogu da govori realizira u traženju vlastita puta i načina vjerovanja u tog istoga Boga. Protestantizam se pokazuje revolucijskim jer se njegova sposobnost prilagodbe uvijek vraća korijenima, Bibliji i osluškivanju Boga te se na temelju izvora uvijek iznova iznalaze načini transformacije svijeta (usp. Kuzmič 2015: 89).

2. NOVO USMJERENJE DUHOVNOSTI I PROTESTANTSKA NAČELA

Dakako, svijet valja reformirati, no ta reformacija svijeta ne smije nalikovati revoluciji, već se ona mora uozbiljiti kao transformacija svijeta (usp. Kuzmič 2015: 89). Transformirati svijet nameće se kao još veći zahtjev od početnoga „svijet reformirati jer sa svijetom nešto ne valja" ili od zahtjeva za revolucijom koja na silu hoće uvesti novo i tuđe. Transformacija svijeta zaista se nalazi u duhu protestantizma i ona stoji u izvoru iz kojeg se protestantska duhovnost uvijek iznova napaja. Protestantska duhovnost zbog toga nosi obilježje konstantne krize i borbe s kriznim stanjem jer uvijek iznova nastoji dati novi odgovor s obzirom na „normalno stanje" u kojemu uvijek pronalazi krize koje nastoji prevladati promjenama paradigmi (usp. Kuhn 2013: 104–105). Transformacija svijeta i promjena paradigme mora dopuštati otvorenost čovječjeg duha prema svjetovnom jer je čovjek biće u svijetu, ali mora voditi računa u čovjekovoj nedostatnosti pred Bogom, zbog čega se promjena u svijetu može realizirati posredstvom djelovanja Božjega duha i višnje milosti.

Profil reformacijskog kršćanstva može se obilježiti sljedećim obilježjima: reformacijskim, protestantskim i evangeličkim (usp. Reiser 2017: 55). Ono je reformacijsko jer se unutar reformacijskog kršćanstva govori o reformiranim Crkvama. Svaka reformirana crkvena zajednica postavlja svoja pravila i odredbe prema vlastitoj interpretaciji Božje riječi sadržane u Svetom pismu zbog sposobnosti i dijeljenja zajednica u shvaćanju izvorne vjeroispovijesti.[6] Reformizam u određenom

[6] Iako se protestantske crvke dijele, temeljna načela ostaju ista. Naglasak na razlici stavljen je na interpretaciju Svetog pisma i zajednički život s obzirom na to tumačenje riječi Božje.

smislu potiče na ekumenizam i dijalog jer je potrebno razumijevanje i odnošenje unutar podijeljenih Crkava.

Profil reformacijskog kršćanstva nosi odliku protestantskog ako se unutar istoga profila može govoriti o usmjerenosti k protestu i zahtijevanju promjena. Protestantsko profiliranje daje zajednicama reformacijskih Crkava obilježje borbenosti naspram svijeta, zbog čega su postojeće zajednice uvijek potencijalno ponovno djeljive. To dovodi do razumijevanja protestantizma kao „religije slobode" (usp. Reiser 2017: 57) otvorene djelovanju i govoru Božjega duha koji opet i iznova zahtijeva promjene u društvu i svijetu.

Uz navedeno se profiliranje reformacijsko kršćanstvo u najužem kontekstu samorazumije kao evangeličko. Evanđelje je polazišna točka Lutherova pokreta i upravo je Lutherov prijevod Biblije na narodni jezik uz popularizaciju tiskarskoga stroja bio zaslužan za širenje protestantskog pokreta. Lutherovi katekizmi približili su vjeru općem pučanstvu, čime se širi narod upoznao s riječju evanđelja. Doda li se k tome i nastup protestantskih svećenika, opća reforma liturgije i odnosa svećenika prema narodu te ponovno otkriće općeg svećenstva, može se zaključiti kako se evanđelje i širenje evanđeoske riječi nalazi u poslanju protestantske misije. Od godine reformacije novi val duhovnosti usmjerava se na obrazovanje i evangelizaciju.[7]

U istom valu duhovnosti može se govoriti o postulatima reformacije: *Sola scriptura*, *Sola fide* i *Sola gratia*. Tri reformacijska načela svoje uporište nalaze u evanđeljima.

Prvo načelo *Sola scriptura* polazi upravo od evanđelja. „Samo pismo" je orijentir i temelj za kršćansku duhovnost. Proučavanjem pisma otkrivaju se istine svijeta i čovjeka.[8] Ono je temelj za transformaciju svijeta i taj je temelj svatko dužan hermeneutički protumačiti.[9] Iz te činjenice proizlazi protestantska sklonost ka karizmi, ali i bilo kojoj karizmi inspiriranoj evanđeljem, jer je evanđelje nadahnuto Duhom Svetim i utjelovljuje živu riječ Božju danu čovjeku u obliku pisma. Na-

---

7 To se posebice iskazuje točnim u pogledu protureformacijskog pokreta te osnivanja Družbe Isusove u kojoj je ignacijanska duhovnost usmjerena na obrazovanje svećenstva, ali i puka.

8 Na toj osnovi nastaju knjige samopomoći, biblijska hermeneutika, teologija spasenja, kapitalistički orijentirana proizvodnja, privatno vlasništvo i drugo. Na istoj osnovi počiva osnovanost protestantske liturgije i utemeljenje euharistije kao „večere Gospodnje".

9 To je temelj za ujedinjenje, ali i za dijeljenje, također prema riječima evanđelja: „Ne mislite da sam došao mir donijeti na zemlju. Ne, nisam došao donijeti mir, nego mač." (Mt 10,34). Protestantske crkve pokazuju sposobnost dijeljenja, ali i ujedinjavanja.

dalje, *Sola scriptura* je temelj evangelizacijskoga djelovanja jer se upoznavanjem ljudi sa Svetim pismom širi riječ Božja.

Drugo načelo *Sola fide* povezano je s naukom o spasenju. Načelo „samo vjera" usko je vezano s opravdanjem po vjeri koje je u temelju protestantskoga nauka o spasenju. Usto, *Sola fide* predstavlja krajnju inačicu Lutherova nauma da objasni činjenicu kako se čovjek spašava po milosti danoj u vjerovanju Bogu, bez obzira na djelovanje (jer čovjek čini dobra djela iz vjere prema Bogu, a ne radi toga da dobrim djelima „zaradi spasenje") [usp. Luther 2017: 18–27]. Krajnja bi inačica *Sola fide* stoga bila: „Vjera, a ne djela" vodi k spasenju. Tako dovedena do ekstrema, *Sola fide* je uzrokom mnogih polemika, ali i daljnjih podjela. Usprkos tome temelj *Sola fide* bez obzira na posljedice ostaje biblijskim jer se postavlja pitanje kako netko može naučavati riječ Božju, a toj istoj riječi ostati nevjeran. Načelo *Sola fide* pokazuje se odskočnom daskom za razmatranje temelja kršćanske vjere općenito jer se upravo u razumijevanju načina spasenja događa spasenje i transformacija svijeta.

Treće načelo *Sola gratia* nadovezuje se na prethodna dva načela i zatvara tumačenja svetopisamske smislenosti. „Samo milost" vezuje se uz Lutherov spis „O slobodi kršćanina" i s njime povezano dopunja načelo *Sola fide*. U istom smislu krajnje zašiljeno shvaćanje *Sola gratia* pred zatvorenost interpretacije da „samo milost spašava, bez djela". Bitno je uočiti kako je u dubini Lutherova nauka o *Sola fide* i *Sola gratia* jedno sasvim svježe iskustvo neizmjerne Božje milosti, koja čovjeku daje smisao po tome što je čovjek i što je upravo kao takav stvoren na sliku Božju i po Božjoj preobilnoj milosti u ljubavi pozvan da se spasi te po svome spasenju transformira i spasi cijeli svijet. U tome smislu *Sola gratia* kršćaninu vjerniku daje perspektivu usmjerenosti prema Bogu, koji se čovjeku daje kao trojedni: Bog, Otac i Duh Sveti.

Zaključno, i nimalo nevažno, iz tri protestantske *sole* u horizont percepcije dolazi objedinjujuća *sola* – *Solus Christus* – samo Krist prema kojemu je sve usmjereno. Po Kristu, s Kristom i u Kristu, cijeli protestantski nauk dobiva svoje usmjerenje. Protestantizam je zaslužan za promociju i oživljavanje vjere u Krista, pravoga Boga i pravoga Čovjeka, koji se radi nas ljudi i radi našega spasenja utjelovio po Duhu Svetom i postao čovjekom. Čitava se evangelizacija temelji na čovjeku Isusu Kristu koji je čovjeku nalik, čovječan s čovjekom, a istovremeno i Bog, najsavršeniji i čovjeku idealan.

Uzimajući u obzir načela reformacije, ali i sveukupan doprinos reformatorskoga mišljenja, može se govoriti o utjecaju reformatorskih načela na filozofsko-religijsku misao Blaisea Pascala. Pascala posljedično valja promotriti pod povećalom reformacije.

3. OTVORITI SRCE BOŽANSKOM: BLAISE PASCAL POD POVEĆALOM REFORMACIJE

Filozofsko-religijsku misao Blaisea Pascala valja promotriti pod povećalom reformacije ako se u njegovoj misli javljaju oni atributi koji se mogu pripisati reformaciji. Ti se atributi prije svega odnose na otvorenost prema transcendentnome, u prvom redu ne dopustiti samome sebi da se osluškuje glas Božji i u proučavanju riječi evanđelja.

3.1. Paralela Luther – Pascal

Uz već napisano o protestantizmu zanimljivo je uočiti kako postoji paralela između Martina Luthera i Blaisea Pascala. U životu jednog i drugog dogodio se bljesak. Obojica su se u danom trenutku osjetila malenim pred Bogom, obojica su iskusili ljudsku malenkost pred Svemogućim. Za Luthera je to bila oluja, a za Pascala „Noć vatre", nakon čega se u njihovim životima događa radikalan zaokret u hodu prema Bogu, s kojim započinju dijalog.

Martin Luther kao otac protestantizma postaje heroj vlastita slučaja, ali i njegova žrtva. On u reformiranje onodobnog crkvenog poretka ulazi kao „slijepo kljuse" (usp. Kuzmić 2017: 5), ne svojom voljom, već Božjom providnošću koja ga je postavila na put protestantizma. On isprva traži reformu, a pokreće lavinu promjena; zalaže se za srednji put vjere (usp. Kuzmić 2017: 49), da bi na kraju pokrenuo struju vjerskog radikalizma. Lutherov se život svakako može opisati kao borba s Bogom u kojoj je čovjek pozvan na osluškivanje Božjega plana.

Blaise Pascal posjeduje slabu konstituciju, cijeli se život nosi s bolešću te usprkos tome razvija genijalan matematički um i uz njega stječe sklonost prirodoznanstvenog razumijevanja. Isti Pascal osjeća čovjekovu slabost i nedostatnost pred Božanskim zahvatom te potaknut svojim iskustvima zaključuje „Misao čini čovekovu veličinu. Čovjek je samo trska, najslabija u prirodi, ali je to trska što misli." (Pascal 1980a: 138. § 346,347). Pascalov uvid sličan je Lutherovu statusu „slijepog kljuseta" koje vodi nevidljiva ruka kako bi stupio u obranu kršćanske doktrine i pomogao onima u potrebi.[10]

Iako ih dijeli gotovo jedno stoljeće, Pascal i Luther dolaze do sličnih uvida na temelju istoga temelja – Svetog pisma. Zbog razumijevanja riječi Božje, i zbog

[10] Pascal, usprkos svojoj boležljivoj ćudi, postaje duhovnikom potrebitih i usprkos najtežim oboljenjima prima duševno opterećene posjetitelje i pomaže siromašne.

što bolje sinteze razumljenoga, ono što je kod Luthera u početku bilo razumljivim, naknadno prelazi u načela reformacije i četiri *sole*. Isto kod Pascala biva kršćansko-apologetski obranjeno unutar umovanja „misleće trske" koju misao čini dostojanstvenom.

Već će Luther, na vrhuncu svoje zrele teološke misli, u svome spisu „O slobodi kršćanina" postaviti dvije teze – „Kršćanin je gospodar svega i nikome nije podložan. Kršćanin je pokoran sluga svega i svakome je podložan." (Luther 2017: 5) i uputiti zahtjev k njihovu razumijevanju: „Da bismo mogli razumjeti ove dvije protuvječne teze o slobodi i pokornosti, trebamo imati na umu da svaki kršćanin ima dvije naravi, duhovnu i tjelesnu…" (Luther 2017: 5). S obzirom na Lutherove postavke i vlastito iskustvo, kod Pascala nailazimo na više pedagoško-religiozni pristup jer kada govori o podvojenosti čovjekove naravi, on kazuje kako su

> Ti temelji, pouzdano zasnovani na nepokolebljivom ugledu religije, pokazuju nam da ima dve verske istine podjednako stalne: jedna, da je čovjek u stanju Stvaranja ili u stanju višnje milosti uzdignut iznad cele prirode, postao sličan Bogu, i učesnik božanstva; druga, da je on u stanju izopačenosti i greha svrgnut sa tog položaja i postao sličan životinjama. [Pascal 1980b: 16. § 434]

Iz istih uvida kod obojice se rađa usmjerenost prema posvećenju čovjeka; ako je čovjek pao, samo ga višnja milost u suradnji s njegovom uspavanom božanskom stranom naravi može uzdići iznad paloga prirodnoga stanja. Od čovjeka treba postati posvetiteljem jer ako je čovjek spoznao Boga, preko njegove riječi, bit će u poziciji činiti djela iz ljubavi prema Bogu jer će čineći tako usmjerena djela činiti dobro bližnjemu i svijetu. Zato „Da se od čoveka stvori svetitelj, treba svakako da to učini višnja milost; i ko u to sumnja ne zna šta je svetitelj, a šta čovek" (Pascal 1980b: 35. §508). Tri temeljne *sole* – *Sola scriptura*, *Sola fide* i *Sola gratia* otvaraju proučavatelju svetopisamske riječi osjetila za duhovnoga, dok ga četvrta *sola Solus Christus* usmjerava na primjer Isusa Krista. Čovjekova pala narav obnavlja se putem proučavanja pisma, vjerovanjem i posredstvom milosti u Isusu Kristu. Zbog toga je valjano Pascala staviti pod povećalo reformacije. Pod istim povećalom ne treba Pascala proučavati samo u užem smislu u kontekstu načela, već ta ista načela treba proširiti. Reformatorske reforme ne ostaju samo na tumačenju i razumijevanju evanđelja već daju do znanja da se u reformi ostavlja palome čovjeku sloboda odabira. Unutar slobode kod Pascala se razumski utemeljuje oklada, ali i usmjerenje vjere srca. Čovjek kao dvojna narav slobodno otvara svoja osjetila Božjem glasu i nastoji od srednjega „ljudskoga" puta za sebe naći put svetitelja.

3.2. Pascalov „via media“

U kontekstu pronalaska puta posvećenja čovjeka kod Blaisea Pascala je vidljivo kako je od praktične važnosti za život čovjeka biti u dijalogu s Bogom. Dopustiti Bogu da govori, a da ga čovjek sluša, pokazuje se kao odlika molitvena života u čijem temelju nalazimo zauzetost čovjeka za teorijsko-praktično življenje u skladu s načelima evanđeoske poruke. „Dopustiti Bogu da govori“ temelj je antropologije usmjerene na transcendenciju u čijem stvaranju, u međuodnosu, sudjeluju Bog i čovjek.

Pascalov pokušaj da u svojem djelu „Misli“ načini svojevrsnu, na najizvrsniji način, apologiju kršćanske vjeroispovijesti svjedoči upravo o potrazi čovjeka za Bogom i o upućenosti čovjeka na Boga te napokon o Božjemu prožimanju čovjeka koje mijenja narav čovjeka „iznutra“, pri čemu se čovjek uzvisuje.

Život Blaisea Pascala može poslužiti kao svjedočenje vjere i na specifičan način može biti primjerom života u kojemu se čovjek očituje kao tražitelj božanskoga. Zato valja argumentirati kako se čovjek kada se prvi put susreće sa svijetom i spoznajom svijeta služi sebi raspoloživim sredstvima – razumom i voljom. U početku čovjek nastoji dokučiti tajne prirode, ali i svijeta oko sebe, pri čemu je upućen na spoznaju tvorca svega stvorenja. Pascal iz spomenuta razloga, počevši upravo od stvorenja, biva usmjeren na proučavanje prirodnih znanosti, gdje se njegov razum i volja usmjeravaju na praktičnu primjenu matematičkih principa.[11] Njegova usmjerenost na znanstveno praktičan rad otkriva kako je prvi korak u čovjekovoj potraži za stvoriteljem stvorenja i njegova naravna usmjerenost na razumijevanje svijeta koja se upriličuje naravnoj težnji za znanjem (usp. Aristotel 2001: 980a, 25).

Istovremeno Pascalov život pokazuje i drugi put traženja Boga koji se otvara u putu srca, gdje srce posjeduje razloge koje um ne razumije (Pascal 1980a: 117. §227). „Put srca“ razvija se i otkriva usporedno s naravnom usmjerenošću čovjeka prema znanju i razumijevanju. Na početku dva puta, put razumske spoznaje i „put srca“, s vremenom prerastaju u jedan put – život konkretne osobe, u čijem hodu kroz život usporedno sazrijevaju razum, vjera, voljna dispozicija i osjećajnost.

Nema isključivosti između putova čovjekovih. Religioznost, odnosno čovjekova usmjerenost na transcendenciju, ne isključuje razumsko shvaćanje svijeta, već ga prožima i nadopunjuje. Put srca predstavlja *via media* između takozvane

[11] Od djetinjstva Pascal pokazuje zanimanje za prirodne znanosti, posebice matematiku. Matematički talent dalje razvija doprinoseći matematičkoj znanosti u totalitetu – razvojem Pascalova teorema, osmišljavanjem kalkulatora te bavljenjem računom vjerojatnosti.

krajnje „ludosti vjere“ i „vjere u znanost“ i pokušava biti put čovjeka, bića koje nije ni životinja ni anđeo (usp. Pascal 1980a: 140. § 358) jer vjerovati znači biti u mogućnosti činiti dobro. Vjerovanje predstavlja vlastitu „ludost“ novine u kojoj na svijet gledamo očima duhovnosti. Pascalova životna previranja, a posebice njegova obraćenja,[12] donose sliku čovjekova traženja dok se ne smiri u „ludosti vjere“.

Na toj liniji misli govoriti o međusobnom prožimanju Paslacove misli i protestantskog utjecaja nije moguće bez razumijevanja sveobuhvatnosti vjerskog iskustva i utjecaja koje je to iskustvo ostavilo na dušu i tijelo Blaisea Pascala, zbog čega valja govoriti o „ludosti“ vjere i o čovjeku tražitelju, *homo viatoru*, koji putuje ovim svijetom u potrazi za ispunjenjem, čije srce, kako je to sročio sv. Augustin, ne miruje dok se ne smiri u Bogu (usp. Augustin, 2010: 7).

Za Blaisea Pascala prevrat u traženju Boga zbio se u „drugom obraćenju“,[13] nakon kojeg život posvećuje asketskom načinu života i razmatranju o Božanskim istinama.[14]

Ta će promjena načina gledanja na stvarnost Pascala odvesti do usmjeravanja svoga intelektualna rada i praktične djelatnosti na posvećenje svijeta oko sebe i obranu kršćanske pozicije gledanja na svijet.[15] Važan događaj Božjega zahvata na Pascalovu osobu, koju u Pascalovoj biografiji nazivamo „Drugim obraćenjem“, vrši središnji utjecaj na život i djelo Blaisea Pascala jer zasigurno bez obraćenja ne bismo bili u stanju govoriti o filozofsko-teološkom doprinosu Pascalova opusa.

Isti opus, koji se sastoji od „Provincijskih pisama“ i autorova željena, na kraju fragmentirana kapitalna djela „Misli“, nalazi se pod utjecajem Pascalova „prva obraćenja“ u kojemu se susreće s naukom jansenizma, čime započinje Pascalovo

---

12 U Pascalovoj biografiji nailazimo na zabilješku o dva obraćenja: prvo predstavlja vrstu „intelektualna obraćenja“ koje Pascal doživljava u susretu s jansenističkim naukom, a drugo obraćenje je obraćenje vjere, iskustvo koje je Pascal doživio u „noći vatre“, o kojem posthumno svjedoči cedulja nađena ušivena u Pascalovoj jakni.

13 Drugo se obraćenje odnosi i na „noć vatre“ kada Pascal doživljava mistično iskustvo Božje prisutnosti. Istom se obraćenju pripisuje događaj s kočijom, međutim istinitost događaja s kočijom ostaje upitnom, dok za Pascalovo mistično iskustvo imamo jasan dokaz u obliku Pascalove „Spomenice“.

14 Poslije drugog obraćenja nastaju njegova izvrsna filozofsko-teološka djela „Provincijska pisma“ i „Misli“.

15 Zasigurno Pascalovo obrazovanje od malena obuhvaća religioznu naobrazbu kao dio kurikuluma koji je za Pascala pripremio njegov otac, međutim po „drugom obraćenju“ dolazi do drastične promjene u stilu Pascalova života u kojemu se ozbiljno posvećuje filozofsko-teološkom radu i pastoralnom djelovanju u kojemu stupa u obranu vjere sukobljavajući se s francuskom jezuitskom strujom i kalvinističkim učenjem, pri čemu ostavlja svoj pečat na teološkim kretanjima svojega vremena.

zanimanje za stvari vjerske naravi. Svakako se ovdje još prije „noći vatre" može govoriti o posrednom utjecaju protestantskih načela, preko jansenističkog učenja na formiranje Pascalova teološko-filozofskog izražavanja i stava prema životu, čijim će produbljivanjem Pascal biti stavljen u poziciju branitelja kršćanske doktrine.

S utjecajem reformacije kao mjerilom, Pascalova pozicija može se izraziti kao srednji put u traženju božanskoga, zlatna sredina, u kojoj čovjek putem srca potaknut razumom dolazi do počela vjere i u njima nalazi praktičnu, za život važnu, utjehu, kao što reformacija otvara novo poglavlje u povijesti Crkve i dovodi Crkvu pred izazov društvenih promjena koje sa sobom donosi novinu otvaranja Crkve svijetu i veću pastoralnu zauzetost dušobrižnika.[16] Pascalov životni primjer i djelo nakon „drugoga obraćenja" možemo smatrati reformom „srca" u korist „biti kršćaninom", čiji je Bog „Bog Abrahamov, Bog Izakov, Bog Jakovljev, a ne filozofa i učenjaka" (usp. Pascal 2000: 159).

Interpretirajući rečeno, obveza je kršćanina „biti" po sebi i živjeti proaktivno u zauzetosti za drugoga i biti u raspoloživosti čovjeku, a ne stvari jer kršćanski Bog nije „Bog mrtvih, nego živih" (Lk 20,38), koji čovjeka obvezuje na osluškivanje potreba drugih i potiče na reformu akcije u ljubavi u protivnosti mrtvilu zakona.

U izvjesnom smislu Pascalovo zalaganje, koje on potkrepljuje životnim primjerom, otvara svojevrstan, na najizvrsniji način, srednji put, put kršćanina vjernika koji život živi između zatvorenosti u „knjige" i aktivnosti vjere. U tom smislu treba govoriti o isprepletenosti Pascalova susreta s jansenisičko-protestantskim naučavanjem i njegove životne filozofije proaktivna kršćanina koja se predstavlja u „vatri srca".

3.3. Međuprožetost Pascalove filozofsko-teološke misli i protestantskih načela

U Pascala se jansenističko učenje prepoznaje po onome što će kasnije biti poznato kao Pascalovo „prvo obraćenje", kada je nakon ozljede noge bio prisiljen na kućni boravak te su u njegovoj kući boravila dva jansenistička brata, od kojih Pascal u polog dobiva nauk jansenističke provenijencije. Ususret novootkrivenom horizontu Pascal propagira jansenističko učenje pridobivši za jansenizam svoju

[16] S reformacijom se zbiva ponovno postupno otkrivanje značenje općega svećenstva u životu i djelovanju Crkve i crkvenih zajednica. Uz otkrivanje općeg značaja dušebrižništva pojavljuje se potreba za afirmacijom transformacijskog djelovanja Božjeg Duha u svijetu, čime se Crkva otvara svijetu i stoga ulazi u suradnju i dijalog sa svjetovnim snagama. Vidici ostvarivanja dijaloga i načini surađivanja trebaju se uvijek iznova otkrivati i uspostavljati.

cjelokupnu obitelj. Tijekom vremena njegova obitelj ostvaruje povezanost sa samostanom u Port Royalu, u čiju obranu doktrinarna nauka Pascal stupa pišući „Provincijska pisma".

Uz biografske činjenice valja primijetiti kako pojava jansenističke struje u vjerskom životu francuske Katoličke crkve predstavlja pokret svojstven reformizmu. Jansenizam ostaje rimokatolički fenomen, koji se razlikuje u odnosu na protestantske parnjake, bez obzira na činjenicu da jansenisti sebe odvajaju od utjecaja kalvinizma. U biti njihove doktrine možemo govoriti o posredovanju „reformatorskih" učenja kao što su „Sola fide", „Sola gratia", „Sola scriptura" i „Solus Christus", čijim posredstvom dospijevamo do razumijevanja jansenističkog tumačenja opravdanja po vjeri, nauka o milosti i interpretacije Svetog pisma.

Sa spomenutom primjedbom i oprezom može se govoriti o posrednom utjecaju protestantskih načela na Blaisea Pascala. Na tragu istoga promišljanja kod Pascala možemo govoriti o progresivnom putu osobe koja traži jer će sam Pascal kroz život i promišljanje, što pod utjecajem jansenističkoga učenja, što kroz sukobe s kalvinistima i isusovcima, razviti svojevrsnu teološku doktrinu i vlastiti filozofski način življenja koji će potkrijepiti primjerom života.

Pri analizi Pascalove misli između dva Pascalova filozofska djela ističu se „Misli" jer će Pascalova osobnost upravo u njegovu zadnjem „fragmentiranom" dijelu doći do izražaja. U „Mislima" je Pascalova namjera da čitatelja vodi u dijalog s vlastitom savjesti i pokušava čitaoca „Misli" dovesti u poziciju promišljanja, da bi na kraju sam čitatelj zauzeo stav prema religiji ako ne i vjeri. Stav prema čovjeku i razumijevanje čovjeka pokazuje se kao početna činjenica „Misli" jer čovjek je „kruna stvorenja"[17] i kao krunsko biće raspolaže razumom i voljom koja se rađa u osjećaju odgovornosti prema bićima čija je on kruna.

S početnom pretpostavkom o čovjeku dolazimo do pitanja o njegovoj kompleksnosti u kojoj iz jednostavnosti čovjekova shvaćanja vlastita sebe dolazi do izražaja složenost pitanja „zašto sam kompliciran". Pascal promišlja upravo to pitanje kad piše „Misli" i sadržaj priređuje na sljedeći način: Prvi dio: Bijeda čovjeka bez Boga, Drugi dio: Blaženstvo čovjeka s Bogom (usp. Pacsal, 2000: 219–221. § 73 [25]). Na drugačiji, kompliciraniji način te naslove po Pascalu možemo preformulirati tako da se odnose na čovjekovo stanje te bi naslovi glasili ovako: „Da je

[17] U teološkoj analizi svećeničkog izvještaja o postanku Svijeta (Post 1), čovjek tvori „krunu kreacije". Čovjek je stvoren šesti dan i jedini je od stvorenja za kojega Bog konstatira da je „veoma dobar" – „i vidje bog sve što je učinio, i bijaše veoma dobro. Tako bude večer, pa jutro – dan šesti." (Post 1,31)

priroda iskvarena, po samoj prirodi" i „Da postoji jedan iskupitelj (tj. onaj tko će popraviti prirodu), što se potkrepljuje Svetim pismom."[18]

Sadržajnost kompleksnosti čovjeka pokazuje se u njegovoj jednostavnoj naravi. Čovjek, isprva opravdan i čist, iz raja izbačen počinivši izvorni grijeh grijehom kvari svoju narav i ulazi u stanje nemilosti. Čovjek u „conditio non grata", pali je čovjek, ne-nužno biće osuđeno na izvrtanje Božje kreacije. Ljudski rod je onečistio izvor dane milosti i tako ušao u stanje bijede, što se odnosi na Pascalovu kategorizaciju da je „čovjek bijedan bez Boga" i da je u stanju bijede prirodu po sebi izokrenuo i iskvario jer je čineći grijeh odbacio odgovornost i na sebe uzeo teret svijeta i tako okrenuo svoje lice od oca stvorenja u stidu šireći grešno stanje na stvorove. S druge strane čovjeku prethodi Otkupitelj, pretkazan u Svetom pismu i po njemu ostvaren. Po Otkupitelju, koji je vlastan dati otkupljenje, čovjekova pala narav i priroda biva vraćena u izvorno stanje i svojstveno čovjekovoj naravi biva pobožanstvena i uživa blaženstvo. Zbog toga je Čovjek blažen s Bogom.

Pascalova „apologija kršćanstva" s teološko-filozofske strane pretpostavlja disciplinu teološke antropologije[19] u isprepletenosti s filozofskom disciplinom antropologije[20] i tvori trokut filozofskih tema u kojemu se međusobno prožimaju teme Boga, svijeta i čovjeka. Pascalova se misaona djelatnost odnosi na „misao" o čovjeku, pri čemu središnje mjesto zauzima pitanje o duši.[21] Trska koja misli (usp. Pascal 1980a: 138 § 347) posjeduje čovječju vlastitost uz koju istovremeno ispunjava prostor ne-nužnosti, trske, koja se može slomiti na vjetru života. Život je kratka vijeka, a pri tome i ne mora biti. Međutim trskina dispozicija da se rabi mišlju određuje njezin specifikum u smjeru Descartesa. „Mislim, dakle postojim",[22] prema čijoj krilatici, prema Pascalu, ne treba ići jer Descartes je „nekoristan i nepouzdan" (Pascal 1980a: 56. § 78) s obzirom na svoja „Načela filozofije", gdje

---

18 Preformulirano i preuzeto iz: 1. (usp. Pascal 1980a: 44 §60) i 2. (usp. Pascal 2000: 219–221 § 73–77).

19 Teološka antropologija jest teološka disciplina o čovjeku unutar odnosa Bog-čovjek-svijet, gdje se na teološko-antropološki način nastoji dati rasvjetljenje pitanja o stvaranju, izvornom grijehu, milosti, svijetu i čovjeku.

20 Filozofska antropologija jest grana filozofije koja se bavi pitanjem o čovjeku te s filozofske strane nastoji dati odgovor o kompleksnosti čovjeka. Neke su od glavnih tema filozofske antropologije pitanje o duši, specifikumu čovjeka (što čini čovjeka čovjekom): religioznost, rad, kultura, civilizacija, pitanje o transcendenciji i odnos čovjeka prema božanskom.

21 Nužnost Pascalove oklade počiva u pitanju što je s dušom čovjeka jer ako je duša čovjeka stavljena na kocku, nije li ona vrijedna svake oklade?

22 U smislu produbljivanja mišljenja u ime nauke, što Pascal kritizira.

„ljudsku mašinu“ svodi na objašnjenje pomoću figure i pokreta. Nasuprot zaključku „mislim dakle postojim“ čovjeka valja odrediti kao duhovno, duševno, tjelesno biće, koje je dispozicionirano biti Božjim jer Bog udahnjuje dušu i stoga prema duši čovjek ima odgovornost, zbog čega je duša vrijedna svake oklade.

Ovdje, s obzirom na razrađenost Pascalove antropološko filozofsko-teološke pozicije i uzimajući u obzir to da za Pascala pitanje čovječje duše tvori okosnicu zalaganja prema spasenju, valja zaključiti o raspoloživosti onoga nauka prema kojemu nas upućuju tri *sole* jer njihovim razumijevanjem dolazimo do okosnice Pascalova zalaganja za razumsko tumačenje vjere u čijem je temelju zalaganje za spas duša.

Tri protestantske *sole* unutar Pascalova opusa govore o tvorbi hermeneutičke strukture proučavanja i tumačenja Svetog pisma i tradicije. To ukazuje na zatvorenu strukturu toka apologije vjere koja u obranu vjere kreće od Svetog pisma i zaključke izvodi iz Pisma. Pascalove „Misli“ isprepletene su upravo takvom vrstom hermeneutike i tvore cjelinu u čijem je središtu Sveto pismo. Pascal čini distinkciju između doslovnog tumačenja Svetog pisma i duhovna tumačenja, pri čemu je nit vodilja: „Nije dopušteno pripisivati Svetom pismu smisao koju nam ono nije otkrilo da ima“ (usp. Pascal 1980b: 96. § 687), što čini okosnicu moderne svetopisamske hermeneutike. Bjelodano s time, kako je moguće govoriti o spasenju duša ako ne znamo ispravno tumačiti Sveto pismo?

S polazištem u razumijevanju svetoga, i s time da Sveto pismo predstavlja okosnicu cirkulacije dokazivanja spasenja i obrane vjere, usuđujemo se zaključiti o utjecaju dviju preostalih *sola*, (Sola gratia i Sola fide) jer kod Pascala „Nema ničega na zemlji što ne pokazuje ili bijedu čovjekovu ili milosrđe Božje; ili nemoć čovjekovu bez Boga ili moć čovjekovu s Bogom“ (Pascal 1980b: 52. § 562). Čovjekov život predstavlja paradoks i pitanje, no njegova egzistencija upravo zbog traženja nosi specifikum bijede i malenosti pred univerzumom u kojem se nalazi. Usto, čovjekova egzistencija nije nužna pojava i njegov „Ja“ može i ne biti. Biblijski promatrano, uzrok čovjekove bijede leži u izvornom grijehu i njegovoj dispoziciji da stalno posrće u grijeh. Zbog toga je čovjek da bi spasio vlastitu dušu i opravdao vlastite akcije pred sudom Božjim u potrebi za Božjom milošću.

Sveto pismo čovječji um otvara za spoznaju vlastite malenosti i predočava mu palost čovječe naravi koja je zahvaćena grijehom, a otkupljena Isusom Kristom, pravim Bogom i pravim Čovjekom, čiji je Otac za otkupljenje i primjer žrtvovao vlastita sina za otkupljenje grijeha. Vlastitom milošću Bog daje svoga sina jer po Sinu čovjek spoznaje Oca, u čijemu je krilu milosrđe i koji zbog čovjeka sa Sinom,

po Sinu i u Sinu daje čovjeku primjer vlastite grešnosti, ali i zalog spasenja jer Sin za sebe govori „Ja sam put, istina i život, nitko ne dolazi Ocu osim po meni“ (Iv 14, 6).

Pascal to potkrepljuje govoreći kako „poznavanje Boga bez poznavanja svoje bede stvara oholost, poznavanje svoje bede bez poznavanja Boga stvara očajanje, poznavanje Isusa Hrista čini sredinu, jer u njemu nalazimo i Boga i svoju bedu“ (Pascal 1980b: 40. § 527). Opravdanje čovjekove pozicije dolazi od Otkupitelja, koji popravlja palu prirodu, a kojega upoznajemo preko Pisma. „Samo milosrđe“ Božje garantira Božje zalaganje za spas ljudskih duša jer se postavlja pitanje može li čovjek spašavati duše vlastitim djelovanjem? Po naravi čovjek čini dobra djela, no njegova je pala priroda uzrokom grešnosti njegove dispozicije da njegova grešna, bez obzira na dobre namjere, djela poluče još više grijeha. Jednom počinjen grijeh širi se u koncentričnim krugovima te je zbog toga mimo čovjekovih djela, ako se govori o spašavanju duša, valjano osloniti se na Božje milosrđe jer smo se po prihvaćanju i spoznaji Isusa Krista otkupili po njegovu križu. Sukladno tomu, ako je čovjek bijedan bez Boga, blažen je s otkupiteljem i po otkupitelju Isusu Kristu, koji mu vraća dostojanstvo, što ne znači pasivno življenje, već aktivno zalaganje za naviještanje riječi evanđelja kako bi se duše privele svjetlu evanđelja jer „>>Kad ne bi bilo u Bogu milosrđa, trebalo bi činiti sve moguće napore za vrlinu<<, treba reći, naprotiv, da baš zato što u Bogu ima milosrđa treba činiti sve moguće napore“ (Pascal 1980b: 32. § 497).

Uz ispravno razumijevanje svetopisamske poruke i posjedovanje milosne sigurnosti potrebno je ukazati i na ulogu vjere, prema čijem je dokazivanju usmjerena čitava Pascalova apologija. Odnos prema vjeri, prema načelu „Sola fide“, izvodi se iz početne dvije *sole* (Sola scriptura i Sola gratia). U tom odnosu lako se povezuje način interpretacije i razumijevanja Svetog pisma s čovjekovom potrebom višnje milosti da bi se došlo do opravdanja po vjeri. Ako se govori o opravdanju, Pascal primjećuje kako

> Pravednik postupa s verom u najmanjim stvarima: kad kori svoje sluge, želi njihovo kažnjavanje duhom Božjim, i moli Boga da ih kazni, i očekuje isto toliko od Boga koliko od svojih prekora, i moli Boga da blagoslovi njegove kazne. I tako u drugim postupcima… (Pascal 1980b: 34. § 504).

Činjenično, ako govorimo o palom čovjeku, takvom je čovjeku potrebna božanska milost kako bi se njegovo stanje popravilo, no njegovo se konačno otkupljenje može izvršiti samo po vjerovanju jer kako će čovjek sudjelovati u Božjem životu i spoznati istinu Svetog pisma ako ga se ne uvede u vjeru i pismo.

Iako je to točno, problem „samo vjere“ ostaje u domeni čovjekova zalaganja i djelovanja i tvori problem opravdanja čovjeka „samom vjerom“, bez djelovanja, i zadire u domenu „Sola gratia“ te pritom predstavlja drugu stranu kovanice pitanja opravdanja pale čovjekove naravi. „Sola fide“ nije moguća bez implikacije četvrte *sole* – vjere u Isusa Krista „Solus Christus“, o kojem Pascal zaključuje samom razdiobom svojega djela „Misli“, koje u drugom dijelu nosi naslov „Blaženstvo čovjeka s Bogom“.[23]

4. ISKUSTVO DUHA: OTVORITI SRCE BOGU

Zasigurno Pascalov životni primjer svjedoči o veličini težine cjeline čovjekove osobnosti. Čovjek nikada nije jednodimenzionalno biće zatvoreno u točku, već više nalikuje matematičkoj interpretaciji kruga gdje se iz jedne točke širi u svim smjerovima u beskonačnost. Da bi se opisala čovjekova beskonačna tendencionalnost k ekspanzivnosti u svim smjerovima u čijem širenju čovječji duh ostaje nezasitan i sam sebi proturječan kako se povećava stanje entropije zbog želje za „još više“, Pascalov će životni primjer poslužiti kao zaključak.

Zato, kao dopunu, valja navesti sporan isječak teksta iz Ivanove poslanice[24] koji glasi:

> Napisah vama, djeco, jer upoznate Oca. Napisah vama, oci, jer upoznaste onoga koji je od početka. Napisah vama, mladići, jer ste jaki i riječ Božja u vama ostaje i pobijedili ste Zloga. Ne ljubite svijeta ni što je u svijetu. Ako tko ljubi svijet, nema u njemu ljubavi Očeve. Jer što god je svjetovno – požuda tijela, i požuda očiju, i oholost života – nije od Oca, nego od svijeta. Svijet ostaje i požuda njegova, a tko čini volju Božju, ostaje dovijeka. (1 Iv 2,14–17)

Navedeni tekst Ivanova evanđelja kao kakva slagalica tvori sliku Pascalova života u završnim godinama njegova života. Pascal se u svojem ophođenju s ljudima, ali i stvarima, sukladno logici srca, odnosi upravo kršćansko-stoički. Ne traži slavu, već se povlači iz javna života; s onima koji mu dolaze u posjet ophodi se od-

---

[23] Odnosno da „ Ima onaj tko će popraviti, po Pismu“ (Pascal 2000: 221 § 73[25]). Ili „Da postoji jedan Iskupitelj. Svetim pismom.“ (Pascal 1980a: 44 §60). - Postoji jedan iskupitelj, što se potkrepljuje Svetim pismom.

[24] Tekst je sporan zbog interpretacije odnosa djela i vjere. Što hoće reći da se u rimokatoličkoj interpretaciji citirani pasos odnosi na dokaz da valja činiti dobra djela, usporedno s vjerovati. U kontrarnoj poziciji nalaze protestantski teolozi s stajalištem „sola fide“, i opravdanjem po vjeri.

mjereno i naizgled hladno ne očekujući zahvalu te ih po otpustu povjerava Bogu. Također, tu je primjer asketskoga života na najizvrsniji način, u kojemu nailazimo na zdravo odbacivanje svijeta u korist spasenja duša i službu Bogu.

Pascalova intuicija i njegovo mistično iskustvo Božje prisutnosti govore o ljepoti kršćanske vrline i tako oslikavaju put kršćanskih svetaca, ponajviše sv. Pavla i sv. Augustina. Ugledajući se na primjere svetaca, Pascalov životni put pokazuje kako čovjek kada govori o religioznom iskustvu Boga i kada se istom iskustvu prepusti, unatoč formalnostima doktrine, može biti otvorena uma za nemoguće i naizgled neizvedivo jer se upravo u tom području „ludosti" događaju preokreti duha, u čijem nadahnuću svaka ljudska duša nailazi na potrebnu snagu da bude promjena za sebe i drugoga u doba najvećeg beznađa.

Dopustiti Bogu da govori, za konkretna čovjeka znači stati i razmisliti o vlastitoj jabitnosti, u njoj naći ono što tvori osobno i prepoznatljivo „Ja" i to „Ja" staviti u raspoloživost prema unutarnjem, savjesnom, srčanom „Ti" koje ima svoju vlastitu logiku s obzirom na svaku zatvorenost pisanoga prava ili prisilne obveze. Dopustiti Bogu da govori, a razumu da šuti, znači istinski voljeti kreaciju i gledati svijet očima ljubavi u čijem sveznanju ne možemo ništa zaboraviti, već sve samo s ljubavlju poput vatre upijati i dalje rasplamsavati. Zato je Bog Abrahama, Izaka i Jakova Bog žive vode i razbuktale vatre jer on je Bog živi, za žive, a ne za mrtve. On je onaj koji ne treba mrtvu znanost, već ljudsku glupost jer znanost bez srca i duše jest mrtva materija i sve što znanstveno postižemo ne doprinosi razvitku ako to što čini doprinos ne prilagodimo osobama i njihovu kvalitetnom razvoju. Stvarnost je suprotna; gomilamo stvari, rastemo u programima, doprinosimo stvarima, a ne čovjeku, upisujemo ljude u stvari i stječemo slavu[25] gomilajući smeće.

Naš odgovor Bogu bit će onakav kakvo je naše srce jer tamo gdje nam je srce, tamo će nam biti i blago (usp. Mt 6,21) i zato posežemo posljednji put za crticama Pascalovih misli:

„Ta uvidi, oholniče, kakav si paradoks sam sebi! Skruši se nemoćni razume! Umukni, bespomoćna prirodo! Znaj da čovek beskonačno prevazilazi čoveka, i saznaj od svog Gospodara u čemu je pravi tvoj položaj, koji ne poznaješ! Slušaj Boga!" (Pascal 1980b: 15. § 434)

[25] U kontekstu hebrejske slave, gdje se slava tumači kao težina.

To Let God Speak: The Influence of Protestant Principles on the Philosophico-Religious Thought of Blaise Pascal

Abstract:

The paper seeks to show the influence of Protestant thought on Pascal's philosophical-religious thought. Through an analysis of essential features of Protestantism and Protestant principles, this paper tries to point out that in the life of man it is important to allow space for the influence of God's Spirit, which is particularly evident in Luther and Pascal. Taking into account the overall contribution of Protestantism and its tendency for revolutionism, protest, evangelization and the transformation of the world, and comparing it with the life and work of Blaise Pascal, this paper tries to contribute to the understanding of Pascal's thought through the prism of Protestantism. Following the ideological legacy of Protestantism and by comparing Luther to Pascal, it is shown that there is a similarity between Luther's and Pascal's life, and the strongest similarity is shown in the way Luther and Pascal formulated their religious experiences and opinions. Although almost one century apart, Luther and Pascal, led by life experience and various religious insights, come to similar conclusions which are inspired by the study of the Holy Scripture. Furthermore, in the analysis of the life and work of Blaise Pascal, if one takes a critical standpoint, one can indirectly speak of the influence of the Protestant principles and his philosophical thought. What turns out interesting is the mediating influence of Jansenism, through which Pascal could be associated with Protestant doctrines; this, however, requires further research, and due to the nature of this topic, we will not closely examine the influence of Protestantism on Jansenism. Despite this, this work points out that Pascal can be, and must be looked under the prism of Protestantism because of his way of understanding and interpreting the Bible, because of the contents of Pascal's Christian apology in which he deals with topics such as "Sola Scriptura", "Sola Gratia", "Sola Fide" and "Solus Christus" and lastly, because of the way he lived. The theme of the paper is ultimately in allowing God to speak to man because in the spirit of the Protestant Revolution one can speak of the need to listen to God's voice in which man must strive for the salvation of souls. In conclusion, the paper seeks to give the impetus for further research of Pascal's philosophy and can serve as a basis for further research of the interdependence between Jansenism's and reformist thought.

Keywords: Pascal, religion, Jansenism, Protestantism, anthropology, faith

Gott sprechen lassen: Einfluss protestantischer Prinzipien auf den philosophisch-religiösen Gedanken von Blaise Pascal

Zusammenfassung:

Die Arbeit versucht, den Einfluss protestantischer Gedanken auf die philosophisch-religiösen Überlegungen von Pascal darzulegen. Durch die Analyse der bedeutendsten

Charakteristiken des Protestantismus und der protestantischen Prinzipien versucht die Arbeit aufzuzeigen, dass es im Leben eines Menschen wichtig ist, sich dem Einfluss des göttlichen Geistes hinzugeben, was insbesondere bei Luther und Pascal zu sehen ist. Unter Berücksichtigung des gesamten Beitrags des Protestantismus und dessen Tendenz zu Revolution, Protest, Evangelisierung sowie Transformation der Welt und im Vergleich zum Leben und Werk von Blaise Pascal wird versucht, durch das protestantische Prisma einen Beitrag zum Verständnis von Pascal zu leisten. Dem ideellen Erbe des Protestantismus folgend und Luther mit Pascal vergleichend sieht man im Leben beider Ähnlichkeiten bei der Entwicklung der religiösen Erfahrungen und Meinungen. Obwohl sie fast ein ganzes Jahrhundert teilt, kommen Luther und Pascal eigenständig, mittels Erfahrungen und religiöser Einsichten, aufgrund der Erforschung der Hl. Schrift, zu ähnlichen Schlussfolgerungen. Weiterhin kann bei der Analyse des Lebens und Werks von Blaise Pascal indirekt vom Einfluss protestantischer Prinzipien gesprochen werden, sofern sie – angesichts der Analyse Pascals Werke und der darin enthaltenen philosophischen Gedanken – kritisch aufgestellt werden. Interessanterweise wird der indirekte Einfluss des Jansenismus entdeckt, über welchen sich Pascal mit den protestantischen Doktrinen bekannt machen konnte. Der Einfluss des Protestantismus auf die Jansenisten wird jedoch aufgrund des Themas und der Art dieser Arbeit nicht extensiv bearbeitet. Trotz dessen kann und muss Pascal unter dem protestantischen Prisma betrachtet werden, und zwar wegen seiner Interaktionsart mit der Bibel, wegen der Apologie des Christentums, in der er Themen wie „Sola scriptura", „Sola gratia", „Sola fide" und „Solus Christus" behandelt, sowie auch wegen seiner Lebensweise. Das Thema der Arbeit bleibt schlussendlich, Gott zu gestatten, zum Menschen zu sprechen, denn im Geiste der protestantischen Revolution kann man vom Bedürfnis sprechen, auf die göttliche Stimme zu hören, in welcher sich der Mensch für die Rettung der Seele einzusetzen hat. Abschließend versucht die Arbeit eine weitere Erforschung von Pascals Philosophie anzuregen und kann als Basis für die Erforschung der zwischenseitigen Verwobenheit des Jansenismus sowie des protestantischen Gedankens dienen.

Schlüsselwörter: Pascal, Religion, Jansenismus, Protestantismus, Anthropologie, Glauben

LITERATURA:

Aristotel. 2001. *Metafizika*. Zagreb: Signum.

Aristotel. 1988. *Politika*. Zagreb: Globus.

Pascal, Blaise. 1980a. *Misli I. dio.* Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.

Pascal, Blaise. 1980b. *Misli II. dio.* Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.

Pascal, Blaise. 2000. *Misli: Svezak prvi*. Zagreb: Demetra.

Augustin, Aurelije. 2010. *Ispovijesti*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Kuzmič, Peter. 2017. *Matrin Luther: Iz života i rada oca protestantizma.* Osijek: Visoko evanđeosko teološko učilište.

Kuzmič, Peter. 2015. *Vrijeme i vječnost.* Osijek: Matica hrvatska.

Naphy, William G. 2008. *The protestant revolution*: BBCbooks.

Kerber, Walter. 2002. *Socijalna etika*. Zagreb: Scopus.

Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age.* London: The Benknap Preff of Harvard University Press.

Luther, Martin. 2017. *O slobodi kršćanina.* Osijek: Visoko evanđeosko teološko učilište.

Kuhn, Thomas. 2013. *Struktura znanstvenih revolucija*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

Reiser, Konrad. 2017. *500 godina reformacije diljem svijeta.* Zagreb: AGM.

Izvorni znanstveni rad

Stanko ANDRIĆ
Hrvatski institut za povijest,
Podružnica za povijest Slavonije, Srijema i Baranje,
Slavonski Brod

UDK 274(497.5-3 Podunavlje)(091)"15"

Rani protestantizam u Ugarskoj, Emberova i Lampeova *Historia Ecclesiae Reformatae* i povijesno izvješće Sámuela Pathaija

Rad se bavi historiografskim kontekstom u kojem se sačuvao tekst pisma Sámuela Pathaija poslanog 1647. Istvánu Benjáminu Szilágyiju. To pismo, zapravo povijesno izvješće, jest podacima najbogatiji i jedan od nekoliko najvrednijih izvora za povijest reformacije u našem Podunavlju u 16. stoljeću. Njegov nam se tekst sačuvao u sklopu obimne knjige *Historia Ecclesiae Reformatae in Hungaria et Transylvania*, tiskane 1728. u Utrechtu. Glavninu teksta za tu knjigu napisao je ili sabrao Pál Ember Debrecinski, čiji je rukopis potom preradio i dopunio te pod svojim imenom objavio Friedrich Adolf Lampe.

Ključne riječi: rani protestantizam, Ugarska, Baranja, Sámuel Pathai, Pál Ember Debrecinski, Friedrich Adolf Lampe, crkvena historiografija.

Današnje hrvatsko Podunavlje – jugoistočna Baranja, istočna Slavonija i zapadni Srijem – pripadalo je u razvijenom i kasnom srednjem vijeku ugarskim dijelovima Ugarsko-Hrvatskog Kraljevstva. Širenje reformacije na ta područja tijesno je povezano s vjerskim zbivanjima u drugim dijelovima Ugarske. Prve pojave ranih protestantskih ideja povezanih s Martinom Lutherom zabilježene su u Ugarskoj nekoliko godina nakon prijelomnog događaja u Wittenbergu 1517. Prihvaćali su ih ponajprije žitelji njemačkog podrijetla – članovi humanističkog kruga u Budimu i građani u velikim rudarskim i trgovačkim gradovima na sjeveru Kraljevstva i u Erdelju. Novi vjerski pokret već je do 1523. postao toliko značajan da je ugarski Sabor osudio njegove pristaše u zemlji kao heretike koji zavređuju smrt i konfiskaciju imanja. Crkvena hijerarhija i ugarsko plemstvo stali su odlučno u obranu rimokatoličkog pravovjerja. No politički kaos koji je nastao poslije poraza

na Mohačkom polju 1526. potkopao je to početno protureformacijsko jedinstvo i omogućio slobodnije širenje luteranskih ideja. Glavnina većih gradova u sjevernoj Ugarskoj (današnjoj Slovačkoj) i u Erdelju dobila je tijekom 1530-ih godina propovjednike zadojene novim nazorima iz njemačkih zemalja, Češke i Šleske. Iz Wittenberga i s drugih njemačkih sveučilišta, kao i iz Krakova, vraćali su se studenti koji su prihvaćali ili simpatizirali nove teološke ideje i crkvena načela.[1] Među ranim nositeljima reformacije u sjevernoj Ugarskoj nalazimo primjerice jednog vitenberškog studenta, podrijetlom Hrvata iz Istre, imenom Mihael Radašin ili Radácsi. On je 1540. bio pozvan za pastora u gradu Bardejovu (mađ. Bártfa), 1546. postao je senior ili arhiđakon za crkvenu pokrajinu pet slobodnih kraljevskih gradova na sjeveroistoku Ugarske i potom je doprinio izradi jednog od najranijih dokumenta luteranske vjeroispovijedi u Ugarskoj, tzv. *Confessio Pentapolitana* iz 1549.[2]

Osim slobodnih kraljevskih gradova i drugih gradskih općina širenju reformacije u Ugarskoj bitno je pomogla naklonost članova istaknutih plemićkih i velikaških obitelji, kao što su Nádasdy, Perényi, Révay i drugi (Daniel 1992: 64; Daniel 1994: 210–211). Naprimjer velikaš Petar Perényi (1502–1548) prihvatio je Lutherove ideje prije 1536. i u svojem je utvrđenom dvorcu u Šiklošu u tom duhu dao odgajati svog sina Franju, kojemu je tamošnji učitelj 1542. bio Mihael Starinac (lat. *Michael Starinus*, mađ. Mihály Sztárai / iz Starina ili Sztáre, današnje Drávasztáre, na Dravi, južno od Sigeta), kasnije znameniti vođa reformacije u Podunavlju, kojem će stoga pripasti istaknuto mjesto u povijesnoj poslanici Sámuela Pathaija.[3]

Slom Ugarsko-Hrvatskog Kraljevstva na Mohačkom polju poljuljao je u još jednom smislu dotadašnju čvrstinu vjerskih i crkvenih struktura u zemljama toga Kraljevstva. Osim samog kralja i velikog broja drugih istaknutih osoba u prijelomnoj bitki poginula su oba ugarska nadbiskupa i polovina službujućih biskupa. Mnogi su žitelji, obrazovani jednako kao i obični puk, vidjeli u turskoj pobjedi Božju kaznu za grijehe ne samo pojedinaca nego i društva u cjelini. U sklopu takva gledanja značajan dio duhovne krivnje za ono što se dogodilo neizbježno je nosila sama Crkva. U očima mnogih „napredovanje muslimanskog oružja i propast kršćanske monarhije 1520-ih godina nudili su dramatičan dokaz neuspješnosti duhovnih snaga Katoličke crkve“ (Murdock 2006: 42). Nametao se zaključak da

---

[1] Osnovno o počecima reformacije u Ugarskoj v. u Daniel 1992.

[2] O Mihaelu Radašinu (oko 1510–1566), koji je, čini se, izmaknuo pozornosti hrvatske historiografije, v. Hajduk 1998; Daniel 2008: 473, 477–479. Sažeto u Zoványi 1977: 496, s. v. Radácsi Mihály.

[3] O Perényiju kao pristaši reformacije v. Puskár 2004.

mnogo toga u dotadašnjem vjerskom životu i crkvenom ustroju treba promijeniti i popraviti, a pojava reformacije nudila se kao očit i vrlo uvjerljiv put da se to ostvari – da se raskine s lošim starim navadama koje su se udaljile od prvotne čiste vjere u Krista i od izvornih naputaka Svetog pisma. Nema sumnje da su, u nekim dijelovima Europe, osmanska osvajanja doprinijela ozračju koje je pogodovalo reformaciji, a u nekim su slučajevima, ponajprije u Ugarskoj, i praktično olakšavala njezino širenje. Sami pobornici reformacije u tom su pogledu bili u delikatnom položaju jer su s jedne strane uviđali paradoksalnu blagotvornost osmanske ekspanzije za svoj reformni pokret unutar kršćanstva, a s druge strane, dakako, samim Turcima, kao općim neprijateljima kršćanstva, nisu mogli priznavati nikakve zasluge ni prema njima iskazivati bilo kakve konkretnije simpatije.

Sam Martin Luther, koji je u više navrata pisao o turskoj i islamskoj prijetnji Europi, pronašao je rješenje za to proturječje tako što je Turke prikazao kao puke instrumente Božje volje, lišene ikakve vlastite zasluge ili vrline. U najranijem osvrtu na to pitanje iz 1518. ustvrdio je da se Bog služi nevjernicima kako bi kaznio svoj narod, pozivajući se za to na proroka Izaiju (Izaija, 10, 5–6: „Jao Asiru, šibi gnjeva mojega, prutu kojim srdžba moja zamahuje! Na puk ga poslah nevjeran, na narod što me razjari, da ga oplijeni i opljačka, da ga izgazi ko blato na ulici"). Ali to nikako ne znači da su nevjernici išta više od pukog instrumenta (Izaija, 10, 15: „Zar se hvali sjekira povrh onog koji njome siječe? ..."). Kršćanski knezovi koji pozivaju na rat protiv Turaka, razlagao je Luther dalje, zapravo se žele boriti protiv „biča Božjeg" koji kažnjava ljudske grijehe, a ispravnije bi bilo da se bore protiv tih grijeha koji su pravi uzrok toj nevolji. Nekoliko godina kasnije, u nastaloj polemici, odgovarajući na bulu *Exsurge Domine* (1520), u kojoj je papa Leon X osudio glavninu njegovih učenja, Luther je ponovio takvo mišljenje. Inzistirao je na tome da je pred turskom vojnom nadmoći svaka kršćanska akcija osuđena na neuspjeh, što pokazuje da iza turske sile stoji Božji gnjev. Takav Lutherov proturatni stav, kritičan prema pozivima na sveti i pravedni rat protiv turske „tiranije", povezan je s njegovim protivljenjem posebnim porezima i crkvenim indulgencijama kojima je svrha financiranje ratova protiv Osmanlija, pogotovo zato što je u to ime prikupljeni novac često nalazio druge namjene. Zaključak do kojeg Luther tada dolazi glasi: vlast Pape i njegovih pristaša još je gora i tiranskija od turske. To je ključna ideja koju će ponavljati i varirati mnogi pisci rane reformacije u godinama što su slijedile. Sam je Luther donekle modificirao svoje stanovište nakon što su osmanlijski osvajači ušli u ugarsku prijestolnicu Budim i doprli do zemalja Svetog Rimskog Carstva te naročito kada su 1529. opsjeli Beč. Tada se Luther pridružuje onima koji potiču cara Karla V. da poduzme veliku ofenzivu i suprotstavi se turskoj najezdi. Luther pritom ipak odbija ideju „svetog rata" i inzistira na tome da je

posrijedi obrambeni rat koji trebaju voditi isključivo svjetovne vlasti, car i knezovi. Ipak, sukob kršćanske Europe i islamskog Istoka nije za Luthera lišen eshatološke dimenzije. U nešto kasnijim egzegetskim napisima posvećenim proročkim knjigama Starog zavjeta i Ivanovoj Apokalipsi Luther stavlja aktualnu borbu između Svetog Rimskog Carstva i Osmanskog Carstva u simbolički okvir biblijskog milenarizma. To je bitka koja naviješta kraj zemaljskog vremena i u kojoj će kršćani naposljetku uz Božju pomoć pobijediti Sotoninu vojsku „Goga i Magoga", koju utjelovljuju Osmanlije. Ali istinski kršćani, dakako, za Luthera nemaju nikakve veze s papom i Rimom. Naprotiv, i Turci i Papa jednako su nepomirljivi protivnici Krista i njegove Crkve. Kako bi mogao biti poražen vanjski neprijatelj Turčin, mora se najprije slomiti unutarnjeg neprijatelja, papinskog „Antikrista". Lutherov odnos prema turskoj opasnosti prošao je dakle tijekom četvrt stoljeća kroz primjetnu evoluciju, ali je zadržao i neke stalne elemente. Turski osvajači poprimili su s vremenom negativnije konotacije premda su i dalje ostali dio najšireg Božjeg plana, ali stvarni prioritet uvijek je za Luthera imala unutarnja rekristijanizacija samoga kršćanskog svijeta – to jest odbacivanje lažnih učenja i pogrešnih običaja „papinskog" kršćanstva.[4]

To su temeljne ideje koje će u drukčijem verbalnom ruhu ponavljati mnogi reformacijski pisci iz 16. stoljeća, uključujući one koji su živjeli i djelovali u ugarskim krajevima što su tijekom toga stoljeća pali pod osmansku vlast.

**

Na širem području oko sutoka Drave s Dunavom, to jest uglavnom na zemljištu starih županija Baranjske i Vukovske, ne zna se gotovo ništa o pojavama reformacijskih ideja tijekom prvih četvrt stoljeća od Lutherova objavljivanja 95 teza za sveučilišnu disputaciju o crkvenim oprostima. Tek kada su 1543. godine osmanske vojske osvojile i zadnja glavna kršćanska uporišta na tom području, Valpovo, Šikloš i biskupski Pečuh, započelo je razdoblje u kojem, na temelju sačuvanih izvora, možemo govoriti o intenzivnom djelovanju promicatelja reformacijskih ideja i o širokom usvajanju tih ideja među tamošnjim stanovništvom. Izvorni podaci o tome razasuti su po raznovrsnim i relativno brojnim zapisima i sastavcima. No o zbivanjima oko polovine 16. stoljeća najrječitije nas izvješćuju tri pisana vrela, dobro poznata u dosadašnjoj historiografiji. Od ta tri teksta iznimne važnosti za najraniju povijest reformacijskih gibanja u baranjskom i slavonskom Podunavlju dva su po opsegu kratka i nastala u vremenu o kojem govore, a treći je opsežniji i

[4] Najpodrobnije o Lutherovu odnosu prema islamu i Turcima v. sada u Ehmann 2008. Uz to Proksch 2010; Meer 2013. Izvrstan sažeti pregled daje i Gantet 2013.

jedno stoljeće mlađi iako i njega, kao što ćemo vidjeti, valja smatrati prvorazrednim povijesnim izvorom. Sva su tri teksta napisana na latinskom jeziku. Prva dva su pisma: jedno koje je 1549. Emerik Sigećanin (poznat i kao Osječanin) iz Tolne poslao u Wittenberg Matiji Vlačiću Iliriku;[5] drugo koje je 1551. već spomenuti Mihael Starinac iz Luga u Baranji uputio Nikoli Tolnayu, bilježniku u gradiću Rákkeveu na Dunavu (poznatom i kao Gornji Kovin ili Srpski Kovin).[6] Premda su to dakle u formalnom pogledu privatna pisma, po sadržaju su ona zapravo izvješća namijenjena širem recepcijskom krugu. U oba slučaja središnji dijelovi tih pisama donose vrlo vrijedne povijesne podatke, pa ih se može smatrati svojevrsnim historiografskim crticama. Treći tekst, čije proučavanje želimo započeti u ovom radu, također je u formalnom smislu pismo, ali njegov najveći dio zauzima razmjerno opširan historiografski sastavak, odnosno pokušaj kroničarske obrade širenja reformacije u ugarskom „donjem Podunavlju" tijekom prvih stotinjak godina.

Autor potonje historiografske poslanice u njoj se potpisao imenom *Samuel P. Patainus*. To je djelo glavni izvor podataka o njemu, ali neke elemente njegova životopisa prikupili su istraživači i mimo toga jedinog većeg spisa koji nam se od njega sačuvao. Sámuel Pathai ili Pathay rođen je oko 1600. u trgovištu Pataju (danas Dunapataj) na lijevoj obali Dunava, desetak kilometara sjeverno od, u srednjem vijeku nadbiskupskog, grada Kaloče. Prema mjestu rođenja nosio je pridjevak zapisivan kao Pathai, Pathay na mađarskome, odnosno *Pathainus* i *Patainus* na latinskome (tome bi odgovaralo hrv. „Patajski" ili „Patajac").[7] Zapravo je imao i drugo, starije „prezime", jer na kraju svoje poslanice bilježi da mu se otac zvao *Johannes Kannasi*. Školovao se najprije u Debrecinu (mađ. Debrecen), već 1617. bio je voditelj škole u Lugu (Laskó) u Baranji, zatim je otišao studirati u inozemstvo (nije poznato kamo) i vrativši se u Ugarsku, vodio je škole u Zmajevcu (Vörösmart) i u Tolni. 1630. bio je propovjednik u Soltu (hrv. Šolta) na Dunavu,

---

5 Izdanje izvornika i povijesni komentar v. u Andrić 2004.

6 Prvo izdanje tog pisma v. u Ulrich 1722–1724, 2: 200–201.

7 Ovdje će se upotrebljavati oblik Sámuel Pathai. Kroatizacija osobnih imena u okviru zajedničke ugarsko-hrvatske države obično se provodi kod povijesnih osoba do razdoblja renesanse, odnosno 16. stoljeća, a nakon toga mjerodavni su „izvorni" narodni oblici. Stoga u ovom slučaju Sámuel, a ne Samuel. Kao pridjevak ili prezime uzimamo oblik Pathai, s jedne strane zato što se sam pisac potpisivao kao *Pathai* i *Pathainus*, a s druge strane jer takav oblik njegova prezimena prevladava u cijeloj novijoj mađarskoj historiografiji. U načelu, arhaičniji bi, i time vremenu primjereniji, bio oblik Pathay (usp. kao analogije Ráday, Révay, Zay, Rattkay itd.). Pravopisno je jednostavniji fonetski oblik Pataj, koji bilježi približan odraz izvornog oblika u hrvatskom glasovnom sustavu (taj oblik rabi npr. Bösendorfer 1910: 330, 332, 333. No taj je grafijski oblik jezično problematičan jer ukida razliku prema toponimu Pataj, od kojeg je izveden pridjevak/prezime Pathai (= Pataj-i).

sjeverno od Pataja. Od 1634. vršio je istu službu u Tolni, gdje je ostao sve do 1653. kada je prešao u rodni Pataj, gdje je po svoj prilici ostao sve do smrti. Tijekom drugog boravka u Tolni bio je izabran najprije za arhiđakona crkvenog okruga u Tolni, a 1652. i za superintendanta ili biskupa Donjopodunavske crkvene pokrajine ili biskupije. Potonju je čast obnašao do kraja života, vjerojatno 1661.[8]

Kao senior ili dekan u Tolni Pathai je 10. rujna 1647. uputio Istvánu Benjáminu Szilágyiju (1616–1652), tadašnjem rektoru škole u Sárospataku, opsežno pismo na latinskom jeziku, izvješćujući ga o svojim nastojanjima da istraži početke reformacije „u ovom zlosretnom kraljevstvu". Pathaijevo pismo kronika nije se sačuvalo u izvornom rukopisu ni u zasebnom prijepisu, nego posrednim putem – uklopljeno u puno ambicioznije historiografsko djelo čiji je autor Pál Ember Debrecinski (1661–1710). Taj je značajan mađarski teološki pisac i protestantski duhovnik rođen u vrijeme kada je Sámuel Pathai umro u jednom od najvažnijih središta ugarskoga kalvinističkog protestantizma, gradu Debrecinu, koji je tada još bio pod turskom vlašću. Ember je kraće vrijeme studirao u Nizozemskoj (od 1684. do 1686), a veći dio života proveo je radeći kao pastor u Sárospataku i drugim mjestima sjeveroistočne Ugarske, u bitno promijenjenim okolnostima tijekom Velikoga bečkog rata i habsburškog oslobađanja Ugarske i Slavonije (1683–1699), a potom i protuhabsburškog ustanka Franje Rákóczyja (1703–1711). Ember je pisao na mađarskom i latinskom jeziku i dio radova tiskao za života, a dio mu je ostao u rukopisima. U teologiji je pristajao uz učenja tzv. kokcejanizma, koja je razradio nizozemsko-njemački teolog i sveučilišni profesor Johannes Coccejus (Koch) (1603–1669). Jezgru te struje unutar kalvinizma činilo je uvjerenje da teologija ima biti u prvom redu egzegeza Svetog pisma, da je povijest kršćanske Crkve alegorijski pretkazana u Starom zavjetu i da odnosom Boga i čovjeka ravna temeljno načelo „saveza" (*pactum* ili *foedus*).[9]

Osim više teoloških i homiletskih spisa Pál Ember sastavio je prvi sustavan, obiman i sveobuhvatan prikaz povijesti protestantizma u Ugarskoj. Rukopis toga djela, naslovljen *Historia ecclesiastica regni Hungariae* (Crkvena povijest Ugar-

---

8 Još uvijek najpodrobnije o Sámuelu Pathaiju v. Földváry 1895: 423–433, 469–482; Földváry 1898, 1: 159–181, oboje s cjelovitim mađarskim prijevodima Pathaijevog pisma iz 1647. (prema Lampeovom izdanju). Sažete biografske bilješke o Pathaiju v. u Zoványi 1977: 462, s. v. Pathai P. Sámuel; Kenyeres 1981–1982, 2: 366, s. v. Patai P. Sámuel. Usp. i Kulcsár 2003: 391.

9 O životu i djelu Pála Embera v. Révész 1882: 132–133, 139–140, 148–149; Pongrácz 1908: col. 595–598; Harsányi 1915: 128–140; Kathona 1961: 219-224; Ritoók 1973; Csorba 2014; Csorba 2015. Sažeto u Zoványi 1977: 137–138, s. v. Debreceni Ember Pál; Benedek 1978, 1: 244; Kenyeres 1981–1982, 1: 420–1; Ember Debreceni 2009: 663–665.

skoga Kraljevstva), zaključio je 1706. ali ga za života nije uspio objaviti tiskom. Pri pisanju se mogao osloniti na rijetke prethodnike i uzore. U izvornom je predgovoru tako kao uzor istaknuo djelo *Compendium historiae universalis civilis et ecclesiasticae, tam Romanae quam protestantium* (Sažeti pregled sveopće povijesti, građanske i crkvene, kako rimske tako i protestantske), koje je 1643. u Leidenu objavio nizozemski polihistor Johannes Laetus (De Laet). Taj je autor ondje izričito napomenuo da jedino o ugarskoj protestantskoj crkvi nije ništa donio jer, koliko mu je poznato, o tome još nitko nije pisao (Tóth 2017: 417; Csorba 2014: 37). To nije bilo sasvim točno jer je do tog vremena već bilo objavljeno nekoliko historiografskih napisa na latinskom jeziku o reformaciji u Ugarskoj, doduše pretežno ograničena tematskog zahvata.[10] Najdostupniji među njima bio je vrstan biografski sastavak *Stephani Szegedini vita* (Život Stjepana Segedinca), koji je napisao Matej Škarica (mađ. Skaricza Máté) (1544–1591), pastor u već spomenutom trgovištu Ráckeveu. To je djelo prvi put tiskano 1585. u Bazelu kao uvod u teološku knjigu Stjepana Kiša Segedinca (Szegedi Kis István), prvog biskupa Donjopodunavske crkvene pokrajine, te je do 1608. izašlo na isti način u još četiri izdanja.[11] Iz tog se životopisa moglo crpsti dosta zanimljivih podataka o ranom razdoblju reformacije u Ugarskoj. Vrijednih podataka o ugarskim protestantima, naročito o teološkom prijeporu između ovdašnjih luterana i kalvinista, ima i u traktatu koji je 1599. kao samostalnu knjigu objavio Severin Sculteti (slovački Severín Škultéty) (oko 1550–1600), pastor u Bardejovu i senior pet slobodnih gornjougarskih gradova, pod naslovom *Ὑπόμνημα sive Admonitio brevis ad Christianos regni Ungarici cives de asserenda et retinenda veteri seu avita Christiana doctrina in Confessione Augustana comprehensa* (Ὑπόμνημα ili Kratka opomena kršćanskim građanima Ugarskog Kraljevstva da poduprу i zadrže drevni ili djedovski kršćanski nauk sadržan u Augsburškoj vjeroispovijedi).[12] Historiografskog

[10] Takav je bio već i lokalno crkvenopovijesni sastavak istaknutog humanističkog pisca i tiskara Johannesa Hontera naslovljen *Reformatio ecclesiae Coronensis ac totius Barcensis provinciae* (Reformacija Crkve u Brašovu i cijeloj Barcanskoj pokrajini), tiskan 1543. u Brašovu ili u Wittenbergu. S druge strane, neki su rani historiografski radovi bili napisani na mađarskom jeziku, kao npr. sažeti prikaz reformacije u Ugarskoj koji je dao János Iratosi u predgovoru svojeg prijevoda jednog od traktata suvremenog engleskog teologa Williama Perkinsa (*Az ember eletenek bodogul valo igazgatasanak modgyarol*, tiskano u Levoči 1637). Usp. Tóth 2017: 413 i 415; Kulcsár 2003: 252; Borsa et al. 1971: 52–53, br. 52; Heltai et al. 2000: br. 1683.

[11] Najnovije izdanje latinskog izvornika Škaričinog Života Stjepana Segedinca v. u: Kathona 1974: 90–116, s mađarskim prijevodom ibid. 117–144. Usp. Kulcsár 2003: 492–493.

[12] Severinus Sculteti, *Ὑπόμνημα sive Admonitio brevis ad Christianos regni Ungarici cives de asserenda et retinenda veteri seu avita Christiana doctrina in Confessione Augustana comprehensa*: Oppositum novae ac impiae theologiae Ungaricorum Caluinistarum... (Bartphae: David Gutgesell,

je karaktera bio i predgovor dvoknjižju sabranih propovijedi pod naslovom *Praeconium evangelicum* (Evanđeoski navještaj), koje je sastavio i 1638. u Erdeljskom Biogradu tiskom objavio tamošnji biskup Reformirane crkve István Katona Geleji (1589–1649). On je u tom predgovoru donio i tekst rukopisa nepoznata autora pod naslovom *Modus et tempus reformationis religionis apud Hungaros* (Način i vrijeme reformacije religije među Ugrima), što bi bio prvi pokušaj rekonstrukcije ugarskih reformacijskih početaka općenito.[13]

Pola stoljeća poslije Laetusova *Compendiuma* Pál Ember ipak se već mogao osloniti i nadovezati i na neke domaće autore na polju sustavnije protestantske crkvene historiografije.[14] Pionir je u tom poslu bio Bálint Csergő Kocsi (1647– oko 1700), koji je 1677. sastavio pregled pod naslovom *Brevis delineatio ecclesiarum reformatarum in Hungaria et Transylvania* (Kratki prikaz reformiranih crkava u Ugarskoj i Erdelju), koji je sve donedavno ostao u rukopisu (Dezső 1993; usp. Tóth 2017: 417). Sljedeći autor na kojeg se Pál Ember izravno oslonio bio je polihistor Ferenc Páriz Pápai (1649–1716). On je 1684. u erdeljskom gradu Sibinju (sada Sibiu u Rumunjskoj) objavio na latinskom jeziku knjigu *Rudus redivivum seu Breves rerum ecclesiasticarum Hungaricarum juxta & Transylvanicarum inde a prima reformatione commentarii* (Oživjele krhotine, ili Kratak opis ugarske, kao i erdeljske crkvene povijesti počevši od prvih začetaka reformacije), koju je potom u nešto proširenoj verziji preveo i na mađarski.[15] Ember je pri kraju svojeg djela prenio cjeloviti tekst knjige Ferenca Páriza, koja je i sama u osnovi zbirka izvorne građe. Tako je Ember postupio i s nekim drugim starijim spisima, poput Pathaijeva pisma iz 1647., ugrađujući ih u svoje povijesno izlaganje. Uz ostalo poslužio se zbirkom sinodalnih dokumenata koju je 1646. sabrao i protumačio već spomenuti István Benjámin Szilágyi, primatelj Pathaijeva pisma. Ti su se dokumenti odnosili na važne sinode ugarskih kalvinista koje su održane navedene godine u Tokaju u gornjem Potisju i potom u istočnijem gradu Satmaru (sada rum. Satu Mare),

1599). Traktat je objavljen i u kraćoj verziji na njemačkom jeziku. Usp. Borsa et al. 1971: 706–708, br. 853–854; Tóth 2017: 413–414. O autoru v. Zoványi 1977: 535.

13 Sipos 2012: 16–17; Tóth 2017: 415–416. Usp. Heltai et al. 2000: br. 1720 i 1825.

14 Više autora teološko-didaktičkih i apologetskih djela objavljenih u drugoj polovici 17. stoljeća, pretežno na mađarskom jeziku, uključilo je u njih i sažete preglede povijesti protestantskih crkava u Ugarskoj (kao János Pósaházi, Mihály Szathmárnémeti i István F. Tolnai). Usp. Tóth 2017: 416.

15 Latinska verzija ponovno je tiskana 1723. u Ulrich 1722–1724, 2: 114–185. Naslov mađarskog prijevoda, koji je prvi put tiskan tek 1906, glasi: *Romlott fal felépítése, avagy a magyarországi és erdélyi reformáta ekklézsiának a reformátió kezdetétől fogva lett dolgairól való rövid história* (Obnova srušene zidine, iliti kratka povijest događaja što su se zbili s Reformiranom crkvom u Ugarskoj i Erdelju od početka reformacije). Usp. Kulcsár 2003: 387–388.

gdje je bio suzbijen puritanski pokret što ga je među njima predvodio i pokušao nametnuti kao mjerodavan János Dali Tolnai.[16] Općenito je Szilágyijeva rukopisna ostavština bila Emberu od velike koristi pri pripremanju knjige i na nju se on na više mjesta pozivao. Može se pretpostaviti da se i Pathaijevo pismo prvotno nalazilo u toj zbirci te je tako došlo Emberu u ruke.[17]

Važan poticaj Emberovu historiografskom radu došao je od njemačkog protestantskog teologa češkog podrijetla Daniela Ernsta Jablonskog (1660–1741), koji je djelovao u Berlinu kao dvorski propovjednik brandenburškog izbornog kneza i pruskog kralja te istaknuti član novoutemeljene Pruske akademije znanosti. Jablonski se, zajedno s velikim filozofom Leibnizom, zalagao za ujedinjenje luteranskih i kalvinskih protestanata te je, između ostalog, pripremao nastavak povijesti reformacije u slavenskim zemljama koju je bio započeo poljski protestant Andrzej Węgierski (koristio je pseudonim Adrianus Regenvolscius), autor djela *Systema historico-chronologicum ecclesiarum Slavonicarum per provincias varias* (Povijesno-kronološki sustav slavenskih crkava po različitim pokrajinama), prvi put tiskanog 1652.[18] Čim je doznao za Emberov rad na povijesti ugarskog protestantizma, Jablonski mu je 1703. uputio pismo sa savjetima i ohrabrenjem da započeti posao što prije dovrši. Iz iste godine vjerojatno potječe prva poznata verzija Emberova djela, koja je došla u ruke Jablonskome pod naslovom *Dissertatio historico-theologica enarrans ortum, progressum et incrementum religionis Christianae purioris in Hungaria et Transylvania* (Povijesno-teološka rasprava u kojoj se pripovijeda postanak, napredak i rast čišće kršćanske religije u Ugarskoj i Erdelju).[19]

---

16 Szilágyijev izvorni prikaz dviju sinoda, naslovljen *Acta synodi nationalis Hungaricae seu historica descriptio actorum synodalium, de ritualibus quibusdam controversiis nuper in ecclesiis Hungaricis per Johannem Tholnaeum et aliquot fratres ipsi adhaerentes excitatis...*, sačuvao se nepotpuno i objavljen je tek 1857. u nepotpunom mađarskom prijevodu. Usp. Zoványi 1977: 580, 603, 644–645; Kulcsár 2003: 524. Usto, za širi kontekst v. Makkai 1958.

17 Za važnost Szilágyijeve ostavštine za Emberov historiografski rad v. Ritoók 1973: 183. Izvorna Szilágyijeva zbirka, pod naslovom *Synodalia*, sačuvana je u knjižnici Reformatskog kolegija u Debrecinu (Debreceni Református Kollégium Nagykönyvtára, signatura R 575). Iako Ritoók napominje da su „podaci [iz Szilágyijeve zbirke] koji se odnose na povijest crkava u osvojenome južnom Zadunavlju i danas vrijedni izvori za crkvenu povijest toga područja u 16. stoljeću", zasad nema izričite potvrde da se u okviru zbirke sačuvalo i Pathaijevo pismo. Usp. i Herepei 1966: 48–51.

18 O Jablonskome v. Bahlcke et al.: 2008; Bahlcke et al.: 2011.

19 Taj se rukopis, identificiran kao Emberov autograf i opsegom bitno kraći od kasnijih verzija, danas nalazi u poljskom Poznanju: Archiwum Państwowe w Poznaniu, Archivum Unitatis, sign. Dep. Unit. VI. D. 1–4. Usp. Ritoók 1973: 181–182, 374–375; Kulcsár 2003: 135; Csorba 2015: 61.

Nastavivši s radom, Ember je 1706. dovršio rukopis koji su potom pregledali i odobrili nadležni crkveni poglavari. U ožujku 1708. Ember je napisao predgovor u kojem je prikazao okolnosti rada na knjizi. Unatoč tome, zbog pobliže nepoznatih razloga, knjiga tada nije tiskana. Pál Ember umro je već 1710. u gradiću Olaszliszka nedaleko od Sárospataka, vjerojatno kao žrtva epidemije kuge koja je u to doba zahvatila Ugarsku i koja je odnijela više drugih njemu bliskih protestantskih poglavara i propovjednika. Rukopis knjige čuvali su Emberova kći i zet Mihály Paksi Szathmári (1683–1744), koji je od 1709. do 1711. studirao u Franekeru i Utrechtu te je i sam poslije postao značajan teološki i didaktičko-homiletski pisac. Paksi je izradio prijepis Emberove povijesti i pritom je na više mjesta dorađivao tekst, a na kraju mu je dodao i pregled novijih zbivanja, poslije godine 1706. do koje je povijest bio doveo Ember. Nakon habsburške protuturske rekonkviste i poraza Rákoczyjeva ustanka izdavačka djelatnost ugarskih protestanata i njihove veze s inozemstvom bile su jako otežane. Iz Marosvásárhelya (rum. Târgu Mureș), u kojem je tada obitavao, Mihály Paksi je 1722. po svemu sudeći kriomice, u više sveščića poslao rukopis Emberova djela u Nizozemsku tamošnjem sveučilišnom profesoru Friedrichu Adolfu Lampeu. Svaki sveščić popraćen je pozdravnim listom naslovljenim na Lampea, a kao pošiljatelj potpisao se István Helmeczi, tada dostojanstvenik u Zatiskoj biskupiji Ugarske reformirane crkve. Posredničku ulogu pritom je odigrao Jablonski, koji je ugarskim protestantima preporučio Lampea kao mogućeg nakladnika, jer je sam bio zauzet drugim poslovima i usto imao određenih političkih razloga da ne bude izdavač Emberove knjige.[20]

Friedrich Adolf Lampe, po majci potomak francuskih hugenota, rođen je 1683. u njemačkom gradu Detmoldu (kod Bielefelda). Nakon studija u Franekeru i crkvenih službi u nekoliko gradova sjeverozapadne Njemačke, Lampe je 1720. postao profesor teologije, poslije i crkvene povijesti, na sveučilištu u Utrechtu. U teologiji je bio značajan pristaša kokcejanzima i pijetizma i objavio je mnogo knjiga i brošura, uglavnom na latinskom jeziku, iz dogmatske teologije, biblijskih studija i kateheze. Poslije nekih teoloških nesuglasica povukao se 1727. sa sveučilišta i nastanio u Bremenu, gdje je umro 1729.[21] Crkvenom se poviješću Lampe zapravo nije bavio kao istraživač, a pogotovo ne onom novijom ugarskom. Koliko je poznato, nikada nije stupio na tlo Ugarske iz koje su Habsburgovci nedavno protjerali Turke. Stoga je već i na prvi pogled vrlo neobično što je 1728. u Utrechtu objavio obimnu knjigu od gotovo tisuću otisnutih stranica pod naslovom *Povijest*

[20] Ritoók 1973: 178–179, 184–185, 364–367; Zoványi 1977: 575–576.

[21] Opširnije o Lampeu v. u Thelemann 1954; Graafland 1989.

Reformirane crkve u Ugarskoj i Transilvaniji. Otud ni Lampeovi noviji biografi „nisu znali što da čine" s tim njegovim djelom „pa su ga samo spominjali", kao što primjećuje Ágnes Ritoók (Ritoók 1973: 366). Kao profesor Lampe je pokazivao naklonost prema studentima iz Ugarske, što su neki od njih sa zahvalnošću i poštovanjem zabilježili.[22] No način na koji je priredio za tisak i objavio Emberovo djelo po svemu sudeći nije bio posve čestit. Lampe je naime u prvi plan istaknuo sebe kao autora knjige, a Embera je gotovo posve prešutio. U mađarskoj se historiografiji stoga zarana učvrstilo uvjerenje da je Lampe ne samo neprimjereno zatajio pravog autora djela nego i previše slobodno preuredio Emberov izvorni tekst, umanjivši tako kulturno-povijesnu vrijednost djela (usp. Ritoók 1973: 175).

Djelo je u Lampeovu izdanju naslovljeno: *Historia Ecclesiae Reformatae in Hungaria et Transylvania, inter perpetua certamina et afflictiones a primordiis praecipue repurgatorum sacrorum ad recentiora tempora per Dei gratiam conservatae: ex monumentis fide dignissimis a Viro quodam doctissimo magnam partem congesta; nunc autem accessionibus multis locupletata, et hoc ordine concinnata, a Frid. Adolpho Lampe, SS. Th. D. Ej. et Hist. Eccles. in Academia Vltrajectina hactenus Prof. Ordin.* (Trajecti ad Rhenum: apud Jacobum van Poolsum, M.D.CC. XXVIII).

To će u prijevodu reći: *Povijest Reformirane Crkve u Ugarskoj i Erdelju, po Božjoj milosti sačuvane među stalnim borbama i nevoljama od početaka naročito iznova očišćenih svetih obreda do novijih vremenâ, koju je iz posve vjerodostojnih spomenika velikim dijelom sabrao jedan veleučeni muž, a sada mnogim dopunama obogatio i u ovakvom rasporedu skladno složio Friedrich Adolf Lampe, doktor presvete teologije te sadašnji redoviti profesor iste, kao i crkvene povijesti, na Sveučilištu u Utrechtu* (Utrecht: Jacob van Pools, 1728).

Na naslovnoj stranici knjige Lampe dakle spominje prvotnog autora samo kao „vrlo učena muža" koji je sabrao glavninu građe, ne navodeći mu ime. Sebe pak određuje kao onog tko je tome mnogošto dodao i k tome sve skupa uobličio i uredio za objavljivanje.

Knjiga obaseže ukupno 935 (16 + 919) stranica. Prvih šesnaest otisnutih stranica nije označeno rednim brojevima. Te nepaginirane stranice zauzimaju tri uvodna teksta, a to su

[22] Ritoók 1973: 367. U Lampeovoj bibliografiji navodi se šest teoloških disputacija kojima je on predsjedao kod javnih obrana teza ugarskih studenata, tiskanih između 1722. i 1729. Usp. Van der Aa 1852–1878, 11: 83–91, s. v. Frederik Adolph Lampe .

str. *3: *Benevolo lectori s.[alutem]*

str. *9: *Aggratulatio super opere hoc historiae ecclesiasticae*

str. *11: *Epistola approbatorio - gratiaram actoria & precatoria super tractatu historico-ecclesiastico Reformationis in inclyto Hungariae regno ortum, progressum &c. pandente, Deo O.[ptimo] M.[aximo] omnem gloriam cedens: Historiae scriptori utriusque vitae faelicitatem vovens, ejusque debitam existimationem apud quemvis pium & candidum lectorem deferens*.[23]

Autor je prvog proslova sam Lampe. Ni u njemu se ne spominje izričito ime Pála Embera, ali se jasno govori o autoru prvotne verzije knjige i malo podrobnije pojašnjava ono što je naznačeno već u naslovu. Lampe napominje da je svjestan kako bi bilo najbolje da svaka crkvena zajednica sama piše o svojoj povijesti jer joj je najdostupnija arhivska građa, kao i živo sjećanje. Stoga iznosi razlog zbog kojeg se prihvatio sastavljanja „zbirke ulomaka koji se odnose na ugarsku Crkvu" (*apospasmatia haec rerum ad Ecclesiam Hungaricam pertinentia*). Pritom Lampe ne štedi riječi pohvale za prvog autora knjige: *Praecipuam in illis congerendis operam praestitit fidelis quidam Dei in illis regionibus, nunc* ἐν ἁγιόις*, servus, qui non solum, quae sparsim a paucioribus ante ipsum de rebus ecclesiae patriae adnotata erant, idque magnam partem e libris aut Hungarico idiomate conscriptis aut rarius occurrentibus , excerpsit, sed etiam quicquid praeterea eruere ex residuis coetuum particularium ineditis chartis poterat, quod alicujus saltem esset momenti, inductus potissimum venerandi praesulis Danielis Ernesti Jablonskii, theologi in aula regis Borussiae primarii, persuasionibus, adjunxit. lllius Manuscriptum ad meas manus eo fine est traditum, ut typis illud exscribi curarem.* (U prijevodu: U njihovo prikupljanje izniman je trud uložio jedan vjerni sluga Božji iz onih krajeva, koji je sada ἐν ἁγιόις [među svetima], koji ne samo da je povadio ono što su o povijesti domovinske Crkve malobrojni zabilježili prije njega raspršeno na više mjesta, i to velikim dijelom iz knjigâ napisanih na mađarskom jeziku ili pak teško dostupnih, nego je pridodao i štogod je mimo toga mogao iskopati iz sačuvanih neobjavljenih listina mjesnih sinodâ, a da je bilo od ikakve važnosti, ponajviše potaknut nagovaranjem mnogopoštovanoga poglavara Danijela Ernesta Jablonskog,

[23] Ti naslovi u prijevodu znače:
- „Pozdrav dobrohotnom čitatelju"
- „Čestitanje u povodu ovoga djela crkvene povijesti"
- „Poslanica odobrenja, zahvale i zagovora za crkvenopovijesni traktat koji prikazuje nastanak, napredak itd. reformacije u slavnom Ugarskom Kraljevstvu, u kojoj se svu slavu prepušta najboljem i najvećem Bogu, piscu povijesti želi sreća u ovom i onom životu te na njegovo dužno poštovanje nuka svakog pobožnog i dobrohotnog čitatelja."

glavnog teologa na dvoru pruskog kralja. Njegov je rukopis predan meni u ruke s nakanom da se pobrinem da ga se pretoči u tisak.) Emberov rukopis ipak nije predan u tisak u izvornom obliku: Lampe u nastavku napominje da mu se izlaganje gradiva u njemu učinilo nesređeno pa ga je većim dijelom preuredio i dao mu „oblik ljetopisa" (*in formam quandam annalium*), a dijelove koji se nisu dali uklopiti u takav raspored prebacio je na kraj knjige. Neke je manje važne dijelove posve izostavio, kao primjerice katalog studenata na inozemnim sveučilištima, a umjesto njih napisao je i dodao pojedine nove dijelove, služeći se kod toga „autorima koje je imao pri ruci" ili oslanjajući se na obavijesti „nekih veleučenih muževa koji su željeli pripomoći u porodu ovoga mojeg djelca".[24]

Drugom je proslovu, zapravo čestitki, autor János Csergő Kocsi (1648–1711), profesor u Debrecinu i superintendant crkvene pokrajine s ovu stranu Tise, koji je na kraju potpisan inicijalima imena i navedenih službi. To je u stvari tekst pisma koje je János Csergő još 3. svibnja 1708. (datacija je u izdanju zadržana) bio uputio Pálu Emberu, svojem kumu, nakon što je ovaj dovršio svoje povijesno djelo. Csergő hvali Emberov pothvat i naziva ga „utemeljiteljem crkvene povijesti Crkavâ reformiranih iz papinstva u Ugarskom Kraljevstvu" (*conditor historiae ecclesiasticae ecclesiarum in regno Hungariae ex papatu reformatarum*). Na kraju kratkog pisma Csergő piše Emberu da je on, koji je svojom poviješću spasio od zaborava mnoge zaslužne za Božju Crkvu, time stekao ime „koje među svim dobrim ljudima neće nikada umrijeti".[25] Još jedna neobična pojedinost u izdanju koje je gotovo posve prešutjelo Emberovo ime!

Treći je proslov zapravo javna poslanica datirana 5. rujna 1707., koju je sastavio Márton Zádorfalvi, pastor u Bodrogújhelyu i „inspektor" zemplinskog okruga (također potpisan inicijalima). U izdanju je naznačeno i to da je izvornik poslanice uz potpis imao odgovarajući službeni žig. To je zapravo recenzija ili cenzorska ocjena koju je Zádorfalvi obznanio nakon čitanja Emberova djela. Tu se jedini put u u cijeloj Lampeovoj knjizi izričito spominje njezin prvi i glavni autor pod svojim imenom.[26] Pri početku poslanice, u dugačkoj prvoj rečenici u kojoj konstatira da je rukopis knjige pažljivo pročitao koliko je to mogao uz druge obveze, ocjenjivač

---

[24] Lampe 1728: *6-*7.

[25] Lampe 1728: *10. Za tumačenje inicijala v. Ember Debreceni 2009: 8. O Istvánu Csergőu Kocsiju v. Zoványi 1977: 324.

[26] Pál Ember Debrecinski se ipak spominje više puta pod punim imenom u prvom (geografsko-kataloškom) odsjeku trećeg dijela Lampeove knjige, ali ne kao autor, nego kao nogradski senior, pastor u Szatmáru i potom pastor u Debrecinu (Lampe 1728: 571, 617, 629).

Zádorfalvi navodi da je to djelo nastalo „trudom i brigom vrlo poštovanog i presvijetlog muža, gosp. Pála E. Debrecinskog" (*opera et cura admodum reverendi ac clarissimi viri, D. Pauli E. Debreceni*), tadašnjeg pastora u Olaszliszki.[27] Njegova je povijest sabrana „iz skrovitih spomenika što starih što novijih povjesničara, koji su katkad mjestimice objavljeni, a češće su u ulomcima, u raznim vremenskim trenucima, pohranjeni u dnevnicima i sveščićima, ili pak pribilježeni u vjerodostojnim maticama ili crkvenim zapisnicima". Sve je to autor vlastoručno pregledao, listao danju i noću, ispitao, provjerio i trezveno odvagnuo. Svoju je povijest, po cenzorovu sudu, izložio jasno i razgovijetno, razdijelivši gradivo u poglavlja kojima je na početak stavio sažetke.

Na kraju uvodnog odsjeka knjige Lampe je dodao još jednu vlastitu bilješku, iskazujući u njoj poštovanje prema ugarskim protestantima, njihovim stradanjima i žarkoj želji da otmu zaboravu patnje i kušnje svojih predaka. Bilješka je, a time i čitav uvodni odsjek kako ga je Lampe složio (i očito naknadno pridodao već pripremljenom glavnom korpusu knjige), datirana u Utrechtu 18. lipnja 1727.[28]

Glavnina knjige, paginirana 1–919, razdijeljena je u tri velike cjeline ili „dijela" (*partes*). Prvi je dio „pristupni" (*praeliminaris*), najkraći, sastavljen od pet poglavlja i sadrži pregled opće i ugarske crkvene povijesti od Kristova doba do početka reformacije. Peto poglavlje u tom dijelu knjige donosi tekst preuzet iz gore spomenutog Scultetijeva djela Ὑπόμνημα sive Admonitio brevis, tiskanog 1599.

Središnji i najveći segment knjige tvori drugi ili „glavni" dio, razdijeljen po godinama tako da ima oblik ljetopisa. Počinje s godinom 1518., a završava s 1725. I tu su na mnogo mjesta umetnuti prijepisi raznih povelja, vladarskih dekreta, crkvenih kanona, ulomaka iz kroničarskih djela itd.

Treći, završni dio knjige, sadrži „neke spomenike koji doprinose ilustriranju" već iznesenoga. Taj je dio podijeljen na pet „odsjeka" (*sectiones*). Prvi odsjek obrađuje crkvenu geografiju „reformirane Ugarske". Tu su prikazane reformirane Crkve, škole, upravni ustroj, nekadašnji i aktualni poglavari i službenici u tadašnjim teritorijalnim jurisdikcijama: pet superintendancija (gornja cisdunavska, donja cisdunavska, ovostrana potiska – bez Erdelja, prekodunavska i baranjska) i četiri ujedinjena seniorata izvan superintendacija (istok stare gornje Ugarske). Drugi odsjek donosi „arheologiju" ili povijesni opis starina koje se tiču početaka reformacije u Erdelju. Treći odsjek govori o obredima i sakramentima ugarskih

[27] Lampe 1728: *11. Za tumačenje inicijala v. Ember Debreceni 2009: 11.

[28] Lampe 1728: *16.

reformiranih crkava. U četvrtom se odsjeku sažeto govori o prijevodima na „pučki jezik" i izdanjima Svetog pisma, psaltira i pjesmarica za potrebe reformiranih crkava. Napokon, peti odsjek donosi prvo tiskano izdanje rukopisa pod naslovom *Narratio brevis de oppressa libertate Hungaricarum ecclesiarum* (Kratko pripovijedanje o gušenju slobode ugarskih Crkava), koji je 1676. napisao već spominjani Bálint Csergő Kocsi. To se djelo ne nalazi u Emberovu rukopisu koji je poslan Lampeu. To je podrobno izvješće o nevoljama protestantskih duhovnika što su na području habsburške Ugarske nastale nakon što je ostrogonski nadbiskup György Szelepcsényi 1674. ustanovio poseban crkveni sud kojem je privedeno više od sedam stotina evangeličkih i reformiranih pastora i učitelja; oni koji nisu prihvatili progonstvo u osmanske dijelove Ugarske i Erdelj ili se nisu željeli odreći svoje službe bačeni su u tamnice ili poslani na prisilni rad, a vrhunac je toga stradanja sudbina 41 duhovnika koji su otpravljeni kao roblje na galije španjolske mornarice kod Napulja. Početkom 1676. intervenirala je nizozemska mornarica i oslobodila 23 preživjela sužnja, među njima i autora izvješća koji opisuje sva ta zbivanja.[29] Time se Lampeova knjiga završava.

Ovo je struktura glavnog korpusa Lampeove knjige prema dijelovima i poglavljima pod izvornim naslovima:

str. 1: Historiae Hungaricae Ecclesiae reformatae **pars prior** praeliminaris.

Caput primum: De primordiis Ecclesiae Christianae usque ad tempora Caroli Magni.

str. 10: **Caput secundum**: De Ecclesia in Hungaria sub Carolo Magno renascente ad Geysae usque tempora.

str. 19: **Caput tertium**: De renascente tertia vice im Hungaria veritatis luce ad usque Waldensium initia.

str. 31: **Caput quartum**: De novae lucis in Ecclesia Hungarica a tempore Waldensium praeludiis.

str. 45: **Caput quintum**: Continens excerptum ex praefatione quadam Severini Sculteti, quo illa quae in praecedentibus sunt enarrata illustrantur et confirmantur.

*

str. 51: Historiae Ecclesiae reformatae in Hungaria et Transylvania **pars principalis** per annales digesta.

---

[29] Lampe je objavio prvih devet od ukupno dvanaest poglavlja tog djela. Usp. Kulcsár 2003: 289–290; usto, Ritoók 1973: 368; Murdock 2013: 319.

str. 53: Annales Ecclessiae reformatae in Hungaria et Transylvania.

M.D.XVIII. (...) Anno M.D.CC.XXV.

*

str. 559: Historiae Ecclesiae reformatae in Hungaria etc. **pars tertia**, monumenta quaedam ad illustrationem pertinentia comprehendens.

str. 561: **Sectio I**: Geographicam situationem, descriptionem et specificationem nominum ecclesiarum et scholarum illustrium Hungariae reformatae in urbibus, oppidis et pagis, partim adhuc florentium, partim vero ob persecutiones et injuriam temporum collapsarum, comprehendit, juxta extensionem regni quoad suos comitatus, praeprimis vero quoad divisionem respectu superintendentiarum et senioratuum, assignato etiam catalogo nominum superintendentium, seniorum, pastorum ecclesiarum aliquot celebriorum et professorum scholarum magis illustrium, in quantum ea curiosori paululum inquisitione, ob mille tricas et perplexitates eruderari potuerunt.

str. 680: **Sectio II**: Αρχαιολογία, seu recitatio rerum antiquarum historica de origine, modo et progressu Reformationis ecclesiarum Saxo-Transylvanicarum potissimum, ut quidem in archivis capitulorum Mediensis, Cibiniensís et Coronensis reperire est, vera et genuina.

str. 699: **Sectio III**: De ritualibus, vulgo agendis ecclesiarum Hungariae reformatae, juxta quae fit administratio sacrorum, sacramentorum videlicet baptismi et sacrae coenae, copulationis personarum matrimonium ineuntium, visitationis et consolationis aegrorum, captivorum etc. exercitium disciplinae ecclesiasticae, consecratio et inauguratio superintendentium, seniorum, ordinatio verbi Dei ministrorum, etc. etc.

str. 726: **Sectio IV**: De iis quae versionem et editiones varias sacrorum Bibliorum, lingua vernacula, in usum ecclesiarum et scholarum Hungariae reformatarum, psalterii item Davidici et canticorum devoto zelo in ecclesis decantandorum pro spirituali earundem in cultu Dei emolumento, a nostris olim reformatoribus scriptorum et typis editorum, concernunt, brevem narrationem historicam continet.

str. 746: **Sectio V**: Narratio brevis de oppressa libertate ecclesiarum Hungaricarum, quam 1674. Posonii in Hungaria inchoatam, sed per spolia in captivitate Leopoldopolitana interruptam Neapoli an. 1675. in triremibus resumsit, dein post felicem liberationem, ex viva et fideli reverendorum fratrum Hungarorum Tiguri exulum relatione, secundum diligentem locorum captivitatis observationem et

collationem auxit et a reverendo Stephano Harsanyi aliisque venerandis fratribus lectam et revisam hoc ordine digessit N. N. anno reparatae salutis 1676. mensis Novembr. 25. die.

Sam je Lampe u predgovoru pojasnio narav i opseg svojih intervencija u rukopisni tekst „jednog veleučenog muža". Osim toga, kao savjestan priređivač, u izdanju je obilno koristio uglate zagrade koje bi trebale upućivati na dijelove koje je dodao izvornom tekstu. Držao se toga „postupka koji je besprijekoran čak i ako ga se mjeri današnjim standardima najstrože filološke kritike" (Ritoók 1973: 368). No koliko je Lampe pritom bio dosljedan i jesu li svi tako označeni ulomci teksta uistinu potekli od njega, a ne od Embera, na to će se moći odgovoriti tek kada se Lampeovo izdanje podrobno usporedi sa sačuvanim rukopisima Emberova izvornika.

Osim već spomenute rane verzije djela koja se u autografu sačuvala u Poznanju, danas se zna za dva rukopisna prijepisa konačne verzije Emberove povijesti. Jedan se danas čuva u Knjižnici Ráday (Ráday könyvtár) u Budimpešti pod signaturom K. 1. 29.[30] Nosi naslov *Historia ecclesiastica regni Hungariae. Anno 1706*. To je prijepis koji je izrađen potkraj 18. stoljeća po nalogu i pod nadzorom Miklósa Sinaija, profesora na kolegiju u Debrecinu. Pisalo ga je blizu 20 različitih ruku, po svoj prilici Sinaijevi učenici. Time se objašnjava i što prijepis ima mnogo lako uočljivih pogrešaka. Sadržaj je strukturiran drukčije nego u Lampeovu izdanju. Ovdje se oslanjamo na opis koji je donijela Ágnes Ritoók. Na početku stoji Emberov izvorni predgovor, *Praeloquium* (str. 11–23), koji je Lampe izostavio iz izdanja, a zatim predgovori ugarskih crkvenih službenika koje je Lampe zadržao. Slijedi *Pars prima* (str. 31–77), naslovljena *Ortus et progressus* i posvećena predreformacijskim pokretima. Glavni dio, *Pars secunda* (str. 77–848), razdijeljen je u sedam odsjeka: I. *De confessionibus*; II. *De articulis seu canonibus*; III. *De ritualibus vulgo agendis*; IV. *De iis qui versionem*... (o prijevodima i izdanjima Svetog pisma); V. *Geographica situatio*; VI. *De haeresibus*; VII. *Fragmenta*. Potonji je odsjek sastavljen ovako: I. *Archaiologia*; II. *Diplomata*; III. *Catalogus magnatum*... (koji su podupirali reformaciju); IV. *Catalogus virorum eruditorum* ... (koji su studirali u inozemstvu); V. o životu Mátyása Biróa Dévaija; VI. spisi sužnjeva na galijama; VII. o djelatnosti Kristofora *a Roxas* (tj. Kristofora Rojasa ili Cristóbala de Rojas y

[30] Rukopisni kodeks obaseže 1229 stranica. Knjižnica Ráday nosi ime po utemeljiteljima, članovima obitelji Ráday, i pripada sklopu Zbirke Ráday Podunavskog distrikta Reformirane crkve u Mađarskoj (A Dunamelléki Református Egyházkerület Ráday Gyűjteménye). Katalog knjižnice dostupan je na http://radaygyujtemeny.hu/.

Spinole).[31] Nakon toga kodeks donosi Drugi dio (*Pars secunda*), koji je naslovljen *Varia (...) ecclesiae evangelico-reformatae facta* (str. 879–1093). Tu se nalazi prijepis već spominjanog djela Ferenca Páriza Pápaija *Rudus redivivum*, kao i njemu pridodane *Annotationes seu scholia* i *Continuatio Ruderis redivivi* s pregledom događaja do 1696. godine. Na kraju kodeksa (od str. 1211) nalazi se *Catalogus authorum*, koji donosi popis tiskanih i rukopisnih djela o ugarskoj povijesti.[32]

Drugi poznati rukopis Emberove povijesti nalazi se u oksfordskoj Bodleian Library, Department of Western Manuscripts, sign. MSS. Add. A. 57. i 58. To su dva nevelika sveska od 149 i 145 listova. Oba započinju pozdravnim zapisima naslovljenim na Lampea, a napisao ih je i potpisao crkveni službenik István Helmeczi kao pošiljatelj svezaka. Oba zapisa datirana su u Szatmáru 1722. godine, prvi 27. travnja, a drugi 3. svibnja. Rukopisni duktus samih svezaka nije ni Helmeczijev ni Emberov. Najrazložnija je pretpostavka da je to prijepis koji je izradio Emberov zet Mihály Paksi Szathmári na temelju Emberova autografa. To je dakle upravo onaj rukopis koji je bio dostavljen Lampeu u Utrecht i na temelju kojeg je on priredio tiskano izdanje povijesti. Nažalost, taj rukopis nije sačuvan u cijelosti. Sadržajna i poredbena analiza pokazuje da su dva sačuvana sveska zapravo drugi i treći svezak od četiriju koliko ih je ukupno bilo. Sačuvani svesci sadrže središnji Drugi dio povijesti (kako je gore opisan prema rukopisu iz Budimpešte). Izgubljeni prvi svezak očito je sadržavao predgovore i Prvi dio, o prethodnicima i korijenima reformacije. Izgubljeni četvrti svezak pak donosio je prijepis djela *Rudus redivivum* Ferenca Páriza s Emberovim dopunama.[33]

Sve je to, na temelju rukopisa što je sada djelomično sačuvan u Oxfordu, presložio i nadopunio Lampe te naposljetku dao pozamašnu knjigu u tisak, istaknuvši na njoj sebe kao autora. Osim tekstualnih dopuna koje se javljuju kroz cijelu knjigu i kojih narav i izvore tek treba pomnije istražiti glavna je Lampeova intervencija

---

31 Potonji je bio španjolski plemić, franjevac, diplomat u službi cara Leopolda I., naslovni kninski biskup i (samozvani?) „primas Hrvatske" od 1668. te potom biskup Bečkog Novog Mjesta 1686–1695. U 1680-ima vodio je pregovore s njemačkim protestantima o ujedinjenju s Rimom, a car ga je 1691. postavio za glavnog povjerenika za crkveno ujedinjenje u Habsburškoj Monarhiji, ali ustupci koje je Rojas tada dao ugarskim i austrijskim protestantima Rim nije odobrio. O njemu i njegovu radu v. naročito Masser 2002.

32 Ritoók 1973: 176–178 i 376. Iz tog opisa sadržaja kodeksa ne vidi se što se nalazi na str. 849–878 i 1094–1210. Autorica napominje da su u kodeksu na više mjesta ostala neispisana „po dva-tri lista ili više", ali bez praznina ili diskontinuiteta u samom tekstu, što znači je ovaj istodobno prepisivalo više prepisivača koji su unaprijed razdijelili predložak na prepisivačke „porcije".

33 Ritoók 1973: 178–179 i 376. Gömöri 1985: 37–38, citira podatke iz drugog od dvaju svezaka, ne dovodeći rukopis u vezu s Emberom ili Lampeom. O Istvánu Helmecziju v. Zoványi 1977: 249.

bila prerada središnjeg i najvećeg dijela knjige u formu ljetopisa. Pritom je primjerice tekst spisa *Rudus redivivum* Ferenca Páriza, koji je kod Embera bio prenesen integralno, kao i Emberove dopune uza nj, razgradio i rasporedio u ljetopisnom dijelu knjige. Među dijelovima Emberova rukopisa koje je Lampe izostavio iz izdanja najupadljiviji je Emberov vlastiti predgovor, koji poznajemo iz budimpeštanskog prijepisa. To je ispuštanje očito u vezi s činjenicom da je Lampe zbog nekog razloga odlučio posve prešutjeti Emberovo ime, spomenuvši prvotnog autora samo neodređenom formulom na naslovnoj stranici. To prešućivanje ostaje donekle zagonetno. Najjednostavnije je tumačenje, uglavnom usvojeno u mađarskoj historiografiji, da je Lampe nepravedno zatajio pravog autora kako bi zaslugu za važnu povijesnu knjigu prigrabio sebi. Iako je do tada već objavio mnogo knjiga koje je publika cijenila, Lampe, čini se, još nije bio sit učenjačke slave. Zaista, ima li drugih mogućih objašnjenja? Očito otpada mogućnost da Lampe nije znao za ime autora crkvenopovijesnog rukopisa koji je dobio u ruke, koliko god je sam Ember bio samozatajan kao autor. No možda nije isključeno da je Lampe odlučio poštovati želju autora da ne bude izričito imenovan na naslovnici knjige; ne znamo naime je li Emberovo ime bilo navedeno na početku rukopisa koji je Lampe dobio u ruke ili je i ondje uporabljena kakva perifrastična formula.[34] Možda je u svemu tome bilo i nekakva elementa konspiracije. U prilog tome mogla bi govoriti okolnost da su autori dvaju predgovora koje je Lampe zadržao potpisani inicijalima, a ne punim imenima. Doduše, teško je zamisliti razloge za takvu promišljenu tajnovitost, utoliko više što su u to vrijeme i János Csergő i Márton Zádorfalvi bili već poodavno pokojni, kao i Ember. Možda bi te pojednosti vrijedilo potanje razmotriti kako bi se utvrdilo postoje li s te strane kakve olakotne okolnosti za Lampeovo postupanje u pogledu autorstva knjige.

Lampea je, po svemu sudeći, u tom dijelu opremanja knjige zaista vodila i *cupiditas gloriae*, autorsko samoljublje, želja da svoje ime ovjekovječi uz još jedno važno djelo. Pritom je postupao promišljeno. Nije zameo svaki trag spomenima prvotnog autora. To bi bilo posve nekršćanski, a i razotkrilo bi se brzo kao učenjački plagijat i, posve suprotno Lampeovoj želji, uz njegovo ime vezalo skandal.

---

[34] U kraćoj verziji djela iz 1703. Ember je zatajio svoje ime, uporabivši umjesto toga formulu autorske skromnosti (*a pusillo quodam dei et patriae gloriae fideis-ve reformatae zelotae*), pa je Jablonski uz to naknadno dopisao: *id est Paulus Ember, tunc ecclesiae Zatmariensis pastor* (usp. Ritoók 1973: 374). Na svescima koji su se sačuvali u Bodleian Library Ember također nije naveden kao autor pa su oni u katalogu te knjižnice pogrešno zavedeni kao *Helmiczi Stephani Historia ecclesiastica Ungariae reformatae* (usp. Ritoók 1973: 178). No kao što je rečeno, to su u stvari drugi i treći svezak cjelovitog rukopisa i posve je moguće da je u izgubljenom prvom svesku Ember kao autor spomenut na naslovnoj stranici, a spominju ga i predgovori koje je taj svezak sadržavao (Emberov vlastiti, kao i onaj Mártona Zádorfalvija).

Stoga je u naslovu djela zadržao izričit, ali neodređen spomen prvog autora, kao što je zadržao i jedan od izvornih predgovora u kojem je, ne odveć uočljivo, taj autor spomenut imenom. Po svemu sudeći, tu bi se dobro promišljenu ravnotežu (ne)spominjanja narušilo ako bi se na početku knjige zadržao i predgovor samog Embera, pa ga je Lampe stoga radije izostavio (i to mu, s ovog gledišta, treba upisati kao glavni grijeh). No Lampe je istodobno mogao posve iskreno držati da ima puno pravo staviti svoje ime uz naslov knjige. Njegovi su zahvati u Emberov rukopis nedvojbeno znatni i raznovrsni. Točan opseg tih zahvata moći će se utvrditi tek potankom usporedbom teksta tiskane knjige sa sačuvanim rukopisima Emberova predloška (osobito oksfordskim i budimpeštanskim, a usto i poznanjskim). No i bez toga se čini jasno da je tekst izdanja iz 1728. u pogledu autorstva najprimjerenije opisati ovako: napisao i sastavio Pál Ember Debrecinski, preradio i dopunio Friedrich Adolf Lampe. Ne odgovara stvarnom stanju ako se sada, obrćući stvar i vraćajući Lampeu milo za drago, *Historia Ecclesiae Reformatae in Hungaria et Transylvania* objavljuje samo pod Emberovim imenom.

S tim u vezi treba dodati i to da je Lampe bio važan autor ne samo kao teolog, što je bio u prvom redu, nego i kao povjesničar. On je napisao i 1721. u Utrechtu objavio povijesni priručnik od petstotinjak stranica pod naslovom *Synopsis historiae sacrae et ecclesiasticae ab origine mundi ad praesentia tempora, secundum seriem periodorum deductae* (Pregled svete i crkvene povijesti od početka svijeta do sadašnjih vremena, raščlanjene u niz razdoblja). Era crkvene povijesti poslije Krista razdijeljena je tu u šest razdoblja, od kojih posljednja dva – od pojave valdenza do Tridentskog koncila i od Tridentskog koncila do sadašnjeg doba – zauzimaju više od polovine knjige. O popularnosti tog priručnika svjedoči činjenica da je do 1751. objavljen u još pet izdanja.[35] Kada se bude priređivalo kritičko izdanje Emberove i Lampeove povijesti, uz potanko razlučivanje Emberova prvotnog teksta na jednoj strani i Lampeovih zahvata i dopuna na drugoj, bit će zanimljivo uzeti u obzir i ovo Lampeovo samostalno povijesno djelo radi komparacije, kao mogući oslonac ili model kojim se Lampe služio pri preradi Emberova rukopisa.

I u Emberovoj rukopisnoj verziji i u Lampeovoj preradi *Historia Ecclesiae Reformatae* djelo je u isti mah povjesničara i „antikvara", skupljača starinâ, u ovom slučaju pisanih spomenika. Autorovo izlaganje tu se stalno isprepleće s cjelovito donesenim tekstovima starijeg postanka – pismima, izvješćima, poveljama, zakonskim uredbama, sinodalnim kanonima, katalozima, ulomcima kronika itd. Kao i mnoga druga historiografska djela ranog novog vijeka, plod Emberova istraživanja u isti je

[35] Izdanja Lampeove *Synopsis historiae sacrae et ecclesiasticae*: Trajecti ad Rhenum, 1721; Francofurti, 1722; Trajecti ad Rhenum, 1726 (prošireno); Francofurti, 1735; Trajecti ad Rhenum, 1747, 1751.

mah njegov autorski spis i zbirka gradiva ili „izvora za povijest". Takvo je obilježje to djelo zadržalo i u Lampeovoj preradi. Ono po tome donekle spada i u učenu književnu vrstu karakterističnu za rani novi vijek i poznatu pod latinskim imenom *silva* ili grčkim *hyle* (oboje 'šuma; drvo; građa'). Taj se metaforički naziv kao genološka odrednica – za donekle zaokruženu zbirku raznorodnih i tematski mješovitih pjesničkih ili proznih spisa – pojavljuje još u antičko doba. Doduše, sugestije koje je Jablonski davao Emberu i zahvati koje je na njegovu tekstu poduzeo Lampe težili su tome da jasnije razdvoje autorsko izlaganje od prikupljenog „izvornog" materijala i djelu u cjelini dadu čvršću kronološku okosnicu (formu ljetopisa), ali sadržajna i formalna heterogenost teksta sačuvala se u velikoj mjeri i u konačnom tiskanom izdanju. Bez obzira na to koliko su Ember i Lampe toga bili izričito svjesni, njihovo je djelo ujedno bilo i povijest i „sirova" građa (grč. ὕλη) za povijest.[36]

U Emberovu rukopisu tekst pisma Sámuela Pathaija iz 1647. nalazi se u petom odsjeku drugog dijela povijesti, naslovljenom *Geographica situatio* (Zemljopisni razmještaj).[37] Lampe je za tiskano izdanje taj odsjek prebacio na početak trećeg dijela jer je drugi, središnji dio knjige preuredio u oblik ljetopisa i u nj uklopio sve što mu se činilo pogodnim za to. Još točnije, Pathaijevo pismo stoji pri kraju spomenutoga zemljopisnog odsjeka, ondje gdje se opisuje ustroj i crkveno osoblje superintendacije kojoj pripadaju „gornja i donja Baranja kao i prostrano zemljište smješteno između rijeka Save i Drave". Ember to još i dodatno pojašnjava pišući da ta jurisdikcija „obuhvaća u sebi županiju Baranjsku, dio Tolnanske, Sigetsku te Vukovsku i Požešku među Savom i Dravom".[38] Odmah potom najavljuje prijepis cjelovitog pisma koje je Sámuel Pathai, pastor crkve u Tolni i senior tamošnjeg okruga, 10. rujna 1647. poslao glavnom učitelju škole u Sárospataku Istvánu Benjáminu Szilágyiju. Prije nego što „potanko izloži niz crkava te superintendancije", Ember u knjigu uvrštava to pismo o kojem kaže da obiluje različitim pažnje vrijednim podacima „o crkvama i učenim ljudima koji su u tim krajevima žarkim trudom opsluživali Gospodnje djelo". Tekst Pathaijeva pisma teče od 661. do 673. stranice Lampeova izdanja i za-

---

36 O pojmu *silva* kao književnom genološkom terminu od antike do ranog novovjekovlja v. Irvine 1994: 346–347; De Bruyn 2001.

37 U rukopisu iz Bodleian Library taj odsjek zauzima fol. 77–135. prvog sveska. Usp. Ritoók 1973: 376. Za rukopis iz Knjižnice Ráday autorica ne daje podatke o stranicama za pojedine odsjeke.

38 *Quinta et ultima ecclesiarum Hungariae reformatarum superintendentia ad extremum jam nobis consignanda venit: ea est superioris et inferioris Baroviae, tractus item spatiosi inter Savum et Dravum fluvios situati; complectitur in se comitatus Baranyiensem (v. Baroniensem) partem Tholnensis, Szigethiensem et Valkonensem Posgaviensemve seu Posegiensem inter Savum et Dravum* (Lampe 1728: 661).

prema cijeli 83. odjeljak zemljopisnog odsjeka. Nakon njega dolaze još znatno kraći odjeljci 84–88. (na str. 673–679), u kojima se na pregledan način daje topografski i prozopografski prikaz Baranjsko-međurječne crkvene pokrajine.

Iščitavanje i potanko razmatranje sadržaja Pathaijeva pisma, koje je ustvari izvješće o njegovu povijesnom istraživanju, ostaje zadatak za drugu prigodu i jedan od najprečih budućih poslova u sustavnijem proučavanju ranog protestantizma u našem Podunavlju.

Early Protestantism in Hungary, Ember's and Lampe's *Historia Ecclesiae Reformatae*, and Sámuel Pathai's Historical Report

Abstract:

There are relatively few sources which cast direct light on the spreading of the Reformation in the southern part of the Hungarian Danube region and the lower Drava-Sava interamnium in the sixteenth century. One of them is a lengthy letter, actually a historical report about the beginnings of Protestantism in these lands currently occupied by the Turks, which was written in 1647 by Sámuel Pathai, then a Calvinist pastor in Tolna, and sent to István Benjámin Szilágyi, a school rector at Sárospatak. The letter contains a wealth of valuable data about the course of events and prominent people of the Baranya superintendency (Protestant bishopric), which comprised territories on both sides of the lower Drava River. Pathai gathered much firsthand information during his service at schools in Laskó (now Lug) and Vörösmart (now Zmajevac), in Baranya, and later also in Tolna, an adjacent market-town upstream the Danube. Pathai's letter is not known to have survived independently; its text has been preserved because it was copied and published *in integro* inside the 1728 book of *Historia Ecclesiae Reformatae in Hungaria et Transylvania* (pages 661–673 therein). The author of the book, displayed on the title page, was the German pastor and theologian Friedrich Adolf Lampe (1683–1729), who worked as a professor at the university of Utrecht from 1720 until 1727, where his students included a number of Hungarians. Lampe was a renowned author of many theological books and treatises belonging to the currents of pietism and the so-called Cocceianism, and also of a sizeable and much reprinted historical manual *Synopsis historiae sacrae et ecclesiasticae*. Actually, for his large *Historia Ecclesiae Reformatae in Hungaria et Transylvania* Lampe only reworked a manuscript of the book which had been produced by Pál Ember of Debrecen (1661–1710), Calvinist pastor and writer working in the towns of north-eastern Hungary. In 1703 Ember sent the first draft of his history of the Reformation in Hungary and Transylvania to Daniel Ernst Jablonski, a distinguished member of the Prussian Academy of Sciences in Berlin, who encouraged him to complete the work and offered advice on how to improve it. However, when Ember finished the expanded text in 1706 and also added a preface in 1708, the work remained unpublished despite its being approved and praised by the relevant church authorities in

Hungary. After Ember's death, the manuscript was preserved by his son-in-law Mihály Paksi Szathmári, later himself a noted ecclesiastical writer, who probably also amended and updated the text and in 1722 sent it to Lampe in Utrecht for publication. This copy of the work was originally divided and separately dispatched in four fascicles, two of which (the second and the third) survived and are now kept in the Bodleian Library. Another copy of Ember's work was produced towards the end of the 18th century by the students of the Calvinist college in Debrecen under the supervision of Professor Miklós Sinai. It is now kept in the Ráday Library in Budapest. This is the only version of the work which contains Ember's preface (*Praeloquium*). The original structure of Ember's history being known from these two manuscript traditions, it is clear that Lampe thoroughly rearranged the whole book in order to give its central and largest part "the form of the annals". He also omitted some passages (among them, most regrettably, Ember's original preface) and, according to his own declaration, enlarged the book by many additions (*accessionibus multis locupletata*). The actual extent of these interventions will only be known after a detailed comparison is undertaken between the printed text and the surviving manuscript versions. However, even before this is done, it seems appropriate to regard both Ember and Lampe as authors of the book published in 1728 – the former as the one who largely wrote and compiled it, and the latter as the one who subsequently reworked, amended and amplified it. By all appearances, Lampe indeed acted unfairly when he appropriated the authorship of the book almost entirely for himself, referring to Ember on the title page in an unspecific formula only (*vir quidam doctissimus*). Yet it is also incorrect to assign retrospectively the printed *Historia Ecclesiae Reformatae* to Pál Ember as its true and only author, thus denying Lampe's role in its creation.

Keywords: early Protestantism, Hungary, Baranya, Sámuel Pathai, Pál Ember of Debrecen, Friedrich Adolf Lampe, church historiography

Der frühe Protestantismus in Ungarn, Embers und Lampes *Historia Ecclesiae Reformatae* und der historische Bericht Sámuel Pathais

Zusammenfassung:

Der folgende Beitrag befasst sich mit dem historiografischen Kontext, in dem der Text des von Sámuel Pathai 1647 an István Benjámin Szilágyij gesendeten Schreibens bewahrt wurde. Dieses Schreiben, ein historischer Bericht eigentlich, ist eines der umfangreichsten und wertvollsten Quellen für die Geschichte der Reformation in unserem Donauraum im 16. Jahrhundert. Sein Text wurde als Teil des 1728 in Utrecht gedruckten umfangreichen Werkes *Historia Ecclesiae Reformatae in Hungaria et Transylvania* bewahrt. Der Großteil des Textes für dieses Werk wurde von Pál Ember Debrecinski geschrieben oder gesammelt, dessen Manuskript später von Friedrich Adolf Lampe verarbeitet und ergänzt und unter seinem Namen veröffentlicht wurde.

Schlusselwörter: der frühe Protestantismus, Ungarn, Baranja, Sámuel Pathai, Pál Ember Debrecinski, Friedrich Adolf Lampe, Historiographie

ILUSTRACIJE



Johan Georg Colasius, portret A. F. Lampea (oko 1720)

HISTORIA
ECCLESIÆ
REFORMATÆ,
IN
HUNGARIA ET TRANSYLVANIA,

Inter perpetua certamina & afflictiones à primordiis præcipue repurgatorum ſacrorum ad recentiora tempora per Dei gratiam conſervatæ:

Ex monumentis fide digniſſimis a Viro quodam doctiſſimo magnam partem congeſta; nunc autem acceſſionibus multis locupletata, & hoc ordine concinnata,

A

FRID. ADOLPHO LAMPE,

SS. Th. D. Ej. & Hiſt. Eccleſ. in Academia Ultrajectina hactenus Prof. Ordin.



TRAJECTI AD RHENUM,
Apud JACOBUM VAN POOLSUM;
M. D. CC. XXVIII.

Naslovna stranica knjige *Historia Ecclesiae Reformatae in Hungaria et Transylvania* (Utrecht, 1728)

IZVORI

Ember Debreceni, Pál. 2009. *A magyarországi* és *erdélyi református egyház története*. Botos, Péter, prev. Sárospatak: Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei.

Lampe, Fridericus Adolphus. 1728. *Historia Ecclesiae Reformatae in Hungaria et Transylvania* (Trajecti ad Rhenum: apud Jacobum van Poolsum).

Ulrich, Johann Jacob, prir. 1722., 1723., 1724. *Miscellanea Tigurina, edita, inedita, vetera, nova, theologica, historica, &c &c. omnia partim rariora, partim lectu ad profectum in eruditione & pietate utilia*, sv. 1–3, Zürich: Bodmerische/Gessnerische Truckerey.

LITERATURA

Andrić, Stanko. 2004. Baranjski promicatelj reformacije *Emericus Zigerius*. U: *Hrvatska književna baština* 3. Zagreb: Ex libris, 455–489.

Bösendorfer, Josip. 1910. *Crtice iz slavonske povijesti.* Osijek: Julije Pfeiffer.

Csorba, Dávid. 2000.-2001. Debreceni Ember Pál kéziratos naplója a puritán Debrecenből. *Könyv* és *könyvtár* 22–23, 173–185.

Csorba, Dávid. 2014. Debreceni Ember Pál könyvtára. *Zempléni múzsa – társadalomtudományi* és *kulturális folyóirat* 14, br. 3, 33–47.

Csorba, Dávid. 2015. Adalékok Debreceni Ember Pál kéziratban maradt szövegeinek irodalmi hagyatékához. *Egyháztörténeti szemle* 15, br. 4, 51–76.

Bahlcke, Joachim, Dybaś, Bogusław i Rudolph, Hartmut, ur. 2011. *Daniel Arnošt Jablonský.* Život *a dílo vnuka J. A. Komenského*. Praha: Národní pedagogické muzeum a knihovna Komenského.

Bahlcke, Joachim i Korthaase, Werner, ur. 2008. *Daniel Ernst Jablonski: Religion, Wissenschaft und Politik um 1700*. Berlin: Harrassowitz Verlag.

Daniel, David P. 1992. Hungary. U: *The early Reformation in Europe*. Andrew Pettegree ur. Cambridge – New York: Cambridge University Press, 49–69.

Daniel, David P. 1994. Calvinism in Hungary: the theological and ecclesiastical transition to the Reformed faith, U: *Calvinism in Europe, 1540–1620*. Andrew Pettegree, Alastair Duke i Gillian Lewis ur. Cambridge – New York: Cambridge University Pres, 205–230.

Daniel, David P. 2008. Lutheranism in the Kingdom of Hungary. U: *Lutheran ecclesiastical culture, 1550–1675* [Brill's companions to the Christian tradition, sv. 11]. Robert Kolb ur. Leiden-Boston: Brill, 455–510.

De Bruyn, Frans. 2001. The classical *silva* and the generic development of scientific writing in seventeenth-century England. *New literary history* 32, br. 2, 347–373.

Ehmann, Johannes. 2008. *Luther, Türken und Islam. Eine Untersuchung zum Türken - und Islambild Martin Luthers (1515–1546)* [Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, sv. 80]. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Földváry, László. 1898. *Adalékok a dunamelléki Ev. Ref. egyházkerület történetéhez*, 2 sv. Bu-

dapest: Werbőczy ny.). [= I. rész: Alsó dunamelléki vagy Felsőbaranyai egyházkerület. 1518–1715.; II. rész: A dunamelléki ev. ref. egyházkerület a baranyai püspökséggel való egyesülés után 1715–1780.]

Földváry, László. 1895. Adalékok Pathai P. Sámuel püspök életéhez. *Protestáns szemle* 7, 423–433, 469–482.

Gantet, Claire. 2013. svibanj. Face au péril turc. *L'Histoire* br. 387, 60–64.

Gömöri, George. 1985. Hungarian students and visitors in 16-17th century England. *Hungarian studies* 1, br. 1, 31–50.

Graafland, Cornelis. 1989. Friedrich Adolph Lampe (1683-1729). U: *De Nadere Reformatie en het Gereformeerd Piëtisme,* Brienen, T. ur. Zoetermeer: Boekencentrum, 243–274.

Hajduk, Andrej. 1998. Život a dielo Michala Radašína. *Acta Collegii evangelici Presoviensis* 3, 43–49.

Harsányi, István. 1915. Debreceni Ember Pál ismeretlen kéziratai. *Protestáns szemle* 27, 128–140.

Herepei, János. 1966. *Apáczai és kortársai*. Bálint Keserű, prir. [Adattár XVII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez, sv. 2]. Budapest – Szeged: MTA kutatási ellátó szolgálat sokszoros üzeme.

Irvine, Martin. 1994. *The making of textual culture : 'grammatica' and literary theory, 350–1100* [Cambridge Studies in Medieval Literature, sv. 19] (Cambridge – New York: Cambridge University Press.

Kathona, Géza. 1961. Debreczeni Ember Pál, 1661–1710. *Theológiai szemle* n. s. 4, 219–224.

Kathona, Géza. 1974. *Fejezetek a török hódoltsági reformáció történetéből*. Budapest: Akadémiai kiadó.

Kulcsár, Péter. 2003. *Inventarium de operibus litterariis ad res Hungaricas pertinentiis ab initiis usque ad annum 1700 / A magyar történeti irodalom lelőhelyjegyzéke a kezdetektől 1700-ig*. Budapest: Balassi kiadó – Országos Széchényi könyvtár.

Kenyeres, Ágnes, ur. 1981.-1982. *Magyar* életrajzi *lexikon* 3. izd., 2 sv. Budapest: Akadémiai kiadó.

Benedek, Marcell, ur. 1978. *Magyar irodalmi lexikon*, 2. izd., 3 sv. Budapest: Akadémiai kiadó.

Makkai, László. 1958. The Hungarian Puritans and the English Revolution. *Acta historica Academiae scientiarum Hungaricae* 5, br. 1/2, 13–45.

Masser, Karin. 2002. *Christóbal de Gentil de Rojas O.F.M. und der lutherische Abt Gerardus Wolterius Molanus. Ein Beitrag zur Geschichte der Unionsbestrebungen der katholischen und evangelischen Kirche im 17. Jahrhundert* [Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, sv. 145]. Münster: Aschendorff.

Meer, Marcus. 2013. *Martin Luther zum Islam. Ein frühneuzeitlicher Beitrag zur Toleranzdiskussion der Gegenwart?.* Beitrag zum Studierendenwettbewerb, Universität Bielefeld, Fakultät zür Geschichtswissenschaft, Philosophie und Theologie, (dostupno na: https://www.bmi.bund.de).

Miklós, Dezső. 1993. *Az első rendszeres magyar református egyháztörténet. A gályarab Kocsi Csergő Bálint „Brevis delineatio ecclesiarum reformatarum in Hungaria et Transylvania" c. műve 1677-ből.* Budapest: autor.

Murdock, Graeme. 2006. Central and eastern Europe. U: *Palgrave advances in the European Reformations*, Alec Ryrie, ur. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 36–56.

Murdock, Graeme. 2013 Reformed orthodoxy in East-Central Europe. U: *A companion to reformed orthodoxy*, Herman J. Selderhuis, ur. [Brill's companions to the Christian tradition, sv. 40]. Leiden-Boston: Brill, 293–321.

Pongrácz, József. 1908. Debreczeni Ember Pál egyháztörténetéhez. *Dunántúli protestáns lap* 19, br. 35 (Pápa, 1908), col. 595–598.

Proksch, Nicholas D. 2010. Luther's eschatology and the Turks. 45th International Congress on Medieval Studies, The Medieval Institute, College of Arts and Sciences, Western Michigan University, Kalamazoo, May 13–16, 2010 (dostupno na: http://web.augsburg.edu/~mcguire/Proksch_Luther_Turks.pdf).

Puskár, Anett. 2004. Perényi Péter, a 'hitújító'. U: *Septuagesimo anno humanissime peracto. Tanulmányok Kulcsár Péter 70. születésnapjára* [Publicationes Universitatis Miskolcinensis – Sectio philosophica, sv. 9, fasc. 4]. Miskolc: Miskolci egyetemi kiadó, 171–179.

Borsa, Gedeon, Hervay, Ferenc, Holl, Béla, Käfer, István i Kelecsényi, Ákos, prir. 1971. *Régi magyarországi nyomtatványok 1473–1600*. Budapest: Akadémiai kiadó.

Heltai, János, Holl, Béla, Pavercsik, Ilona i Vásárhelyi, Judit P., prir. 2000. *Régi magyarországi nyomtatványok 1636-1655*. Budapest: Akadémiai kiadó.

Révész, Kálmán. 1882. Debreceni Ember Pál egyháztörténelme. *Debreceni protestáns lap* 2, 132–133, 139–140, 148–149.

Ritoók, Zsigmondné [Ágnes]. 1973. Debreceni Ember Pál egyháztörténetének kéziratai (I–II). *Magyar könyvszemle* 89, br. 2 i 3–4, 175–185 i 364–376.

Sipos, Gábor. 2012. *Reformata Transylvanica: tanulmányok az erdélyi református egyház 16–18. századi történetéhez.* Kolozsvár / Cluj Napoca: Erdélyi Múzeum-egyesület / Societatea Muzeului Ardelean.

Snijders, Gerrit. 1954. *Friedrich Adolph Lampe.* Harderwijk: Flevo.

Szabó, András. 2017. *Coetus Ungaricus – a wittenbergi magyar diáktársaság (1555–1613).* [Humanizmus és Reformáció, sv. 37]. Budapest: Balassi kiadó.

Thelemann, Otto. 1868. *Friedrich Adolf Lampe: sein Leben und seine Theologie.* Bielefeld – Leipzig: Belhagen & Klasing.

Tóth, Gergely. 2017. A mellőzéstől a hitvitákon át a nagy egyháztörténetekig: a magyarországi reformáció a 16–18. századi történetírásban. U: *Egyházi társadalom a Magyar Királyságban a 16. században* [Seria Historiae Dioecesis Quinqueecclesiensis, sv. 17]. Szabolcs Varga i Lázár Vértesi, ur. Pécs: Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola – Pécsi Egyháztörténeti Intézet, 409–422.

Zoványi, Jenő. 1977. *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon*, 3. izd. Sándor Ladányi, prir. Budapest: Magyarországi református egyházi zsinati irodájának sajtóosztálya.

Izvorni znanstveni rad

Vera BLAŽEVIĆ KREZIĆ
Filozofski fakultet Osijek

Milica LUKIĆ
Filozofski fakultet Osijek

UDK 811.163.42(091)"1696"
811.163.42'344
811.163.42'35
811.163.42'366

Jezik *Kratke azbukvice* iz 1696. godine

Dobro je znano kako su naslov prvaka vjerske obnove i prosvjetnoga života u poslijeturskoj Slavoniji 18. stoljeća svojim neumornim radom izborili isusovci i franjevci. U prilog isusovačkomu djelovanju na opismenjavanju slavonskoga puka i učvršćivanju vjere ponajprije idu početnice s osnovama vjerskoga nauka kakve su isusovci još prije Karlovačkoga mira izdali u Trnavi (*Kratka azbukvica i kratak kerstjanski katoličanski nauk* 1696, *Kratka abekavica i kratak krstjanski i katoličanski nauk* 1697). Naslonjene na tradiciju izdavanja početnica s osnovama vjerskoga nauka njegovanu u okviru hrvatskoglagoljskoga srednjovjekovlja i ranoga novovjekovlja (1527), a onda i na izdavačku djelatnost hrvatskih protestanata u 16. stoljeću (1561) te „istočnoslavenizatora" u 17. stoljeću (1629, 1693), *Kratka azbukvica* i *Kratka abekavica* dijelom su većega, Balkanu usmjerenoga, jezuitskoga programa rimske crkvene politike. Budući da se svaka crkvena politika izražavala i podržavala određenom jezičnom koncepcijom, tako je bilo i s isusovcima kojima je pogodovao *bosanski jezik*, odnosno štokavski književni jezik uz latinično i ćirilično pismo. U radu će se stoga svratiti pozornost na grafijska, fonološka i morfološka obilježja štokavskoga književnojezičnog izraza dvaju primjeraka *Kratke azbukvice* iz 1696. godine, i to primjerka koji se čuva u Sveučilišnoj knjižnici u Grazu te primjerka koji se čuva u Knjižnici Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti u Zagrebu (npr. bilježenje *jerovskih* znakova te fonema /ļ/ i /ń/, odraz *jata*, jotacijske promjene, sibilarizacija, razjednačivanje, rotacizam, susret staroštokavskih i novoštokavskih odlika u sklonidbi imenskih riječi i sprezanju glagola).

Ključne riječi: Kratka azbukvica (1696), jezična politika, isusovci, Slavonija, fonološke i morfološke odlike štokavskoga hrvatskoga književnog jezika

1. KRATKO UVODA PITANJE I ODGOVARANJE

Kratka azbukvica i kratak kerstjanski katoličanski nauk 1696. i prema strukturi i prema sadržaju pripada redu *pravih početnica* za učenje čitanja koje su, počevši s najstarijom cjelovito sačuvanom glagoljskom početnicom iz 1527., ovisno o

pismu kojim su pisane i koje im je bilo predmetom učenja, nazivane *bukvarima*, *bukvicama*, *bukovnjacima*, *azbukividnjacima*, *abecevicama*, *abekavicama*, *paternoster-abecedarima*, *psaltirima*, *psalterićima* i sl. To je ujedno, kako i naslov potvrđuje, početnica za učenje temeljnih vjerskih (kršćanskih) istina.[1] Njezin se stoga jezični i pismovni identitet, a jednako će biti i s ostalim hrvatskim početnicama s katekizamskom osnovom otisnutim u 17. i 18. stoljeću, temelji na glagoljaškim početnicama.[2] Jednako tako, sedamnaeststoljetne su početnice s osnovama kršćanskoga nauka izrasle na tradiciji oblikovanja pomoćnih (početničkih) izdanja pripremljenih u Urachu i namijenjenih širenju hrvatske protestantske misije utemeljene na narodnome jeziku i glagoljičnome, odnosno ćiriličnome pismu.[3] Utjecaj je protestantskih pravopisnih i jezičnih rješenja utvrđen i u prijevodima Bartola Kašića (Gabrić Bagarić 1999: 101–102, 2010a), a poznato je i to da su hrvatski „istočnoslavenizatori" tijekom 17. i 18. stoljeća nastavili *raditi* s opremom uraške protestantske tiskare te da su se sustavno oslanjali na jezična i pravopisna rješenja koja su protestantska izdanja opisivala i propisivala, nerijetko u predgovorima raspravljajući o kvaliteti vlastitih prijevoda, jezičnim odabirima koji sudjeluju u izgradnji nove stilizacije, tekstualnim predlošcima, naravi pretpostavljenih recipijenata otisnutih knjiga i sl. Slova uraške tiskare s pripadajućom opremom tako

---

[1] Knjižica broji 42 stranice na kojima se rasprostiru različiti sadržaji, od početnoga popisa slova ćirilične azbuke i tablice za sricanje slogova preko upoznavanja s osnovama kršćanskoga nauka u formi pitanja i odgovora između učitelja i učenika (*Kratko pitanje, i odgovaranje nauka kerstjanskoga*, 1–6; *Pervi dio – Virovanie Apoštolsko*, 6; *Drugi dio – Sedam Sakramenatah*, 7; *Treti dio – Destere zapovidi Božie*, 8; *Četverti dio – Otče naš, i Zdrava Maria*, 10; *Peti dio – Pravo i Bogoljubno živiti*, 11-17) do središnjega dijela s molitvama koji se zove *Kratko složenie bogoljubnosti kerstianske* (18–22, unutar njega pronalazimo jutarnju i večernju molitvu, molitvu *na zvon ure*, *na zvon Zdrave Marie*, zahvalnu molitvu nakon objeda, molitvu *u svakoj potrebi*) i dijela posvećena pripremi za ispovijed (22–26). Nakon toga slijedi evanđeoska molitva krunice (*Otaistva Radostna, Bolestna, Slavna, Otaistva Krunice Isusove, Letanie B. D. Marie*, 26–32), a nju – na samome kraju knjižice – prate *Popivke duhovne* (32–42).

[2] Samo tri godine po izlasku iz tiska najstarije hrvatske glagoljične početnice (venecijanska tiskara Andrije Torresanija) u Riječkoj glagoljaškoj tiskari otisnut je 1530. *Bukvar* modruškoga biskupa i upravitelja Senjske biskupije Šimuna Kožičića Benje kao druga najstarija hrvatskoglagoljska početnica. (usp. Damjanović 2008: 9–21).

[3] Riječ je o glagoljičnoj i ćiriličnoj *Tabli za dicu* (Urach / Tübingen 1561), knjižicama kojima su hrvatski reformatori naznačili početak uspješne izdavačke djelatnosti u inozemstvu. Izdanja su hrvatsko-uraške tiskare (1561–1565) – 14 glagoljičnih, 8 ćiriličnih, 6 latiničnih knjiga – imala golemu nakladu – veću od 30 tisuća primjeraka uključujući latinična djela na talijanskome, slovenskome i njemačkom jeziku. Protestantska je književnojezična stilizacija – obilježena hrvatskom crkvenoslavenskom tradicijom, govorima čakavskoga i štokavskoga narječja (uz moguće evociranje kajkavskoga), odnosno književnosti oblikovanoj iz njihove zalihe – važna za razumijevanje povijesti hrvatskoga književnog jezika u ranome novovjekovlju.

su završila u Propagandinoj tiskari u Rimu pa je njima otisnut *Naukъ karstjanski* u redakciji Rafaela Levakovića 1628. godine (usp. Bolonić 1980: 12), a prema latinočnome prijevodu Bellarminova katekizma koji je načinio Aleksandar Komulović 1603. godine. S druge strane *naši* su *krajevi* u poslijetridentsko doba istovremeno bili zahvaćeni rimskom crkveno-jezičnom politikom tzv. *balkanske struje* koja se, ponajprije uz pomoć isusovaca i franjevaca, provodila na balkanskome prostoru s velikim udjelom kršćana koji su bili ili u to vrijeme (17. i 18. stoljeće) još uvijek jesu pod osmanskom vlašću. Politici tzv. *balkanske struje*, za razliku od novocrkvenoslavenskoga (u to doba isključivo liturgijskoga) jezika određenoga zahvatima jezične i pravopisne reforme koju nazivamo *istočnoslavenizacijom* hrvatskoglagoljskih liturgijskih knjiga, pogodovao je štokavski književni jezik uz latinično i ćirilično pismo (usp. Tafra 2011: 36, Žagar 2013: 344). U taj okvir valja smjestiti dvopismeno izdanje *Kratke azbukvice / abekavice* (1696, 1697) koju su, kao prijevod *Katekizma Petra Kanizija*,[4] otisnuli isusovci u slovačkoj Trnavi. Uzmemo li navedeno u obzir, jasno je da jezik i pismo toga izdanja (1696) valja opisivati usporedno, odnosno osvrćući se na izdanja Aleksandra Komulovića,[5] Šime Budinića,[6] Bartola Kašića[7] i ostalih hrvatskih (napose slavonskih) isusovaca iz cijele Austrijske pokrajine (usp. Jembrih 1987/88: 3–4).[8]

---

4 Riječ je o knjizi *Catechismus minimus* (1556), tj. malome ili manjemu katekizmu Petra Kanizija (1521–1597), isusovca koji se drži rodonačelnikom katekizma katoličke obnove. U literaturi se obično ističe kako su se *Malim katekizmom* (*Dottrina christiana breve*) Roberta Bellarmina iz 1597. godine služili Hrvati u Dalmaciji te da se on, nakon prerada Matije Divkovića, proširio i po Bosni i Hercegovini, dok su se prilagodbe Kanizijeva *Maloga katekizma* širile po sjevernoj Hrvatskoj (usp. Štefanić 1938).

5 *Nauk karstjanski za slovinjski narod* (1582), katekizam vernakularne pismenosti, napisan na štokavskom narječju i ikavskom govoru, i *Nauk karstjanski kratak* (1603), prijevod katekizma Roberta Bellarmina (1597).

6 *Izpravnik za erei izpovidnici i za pokornici* (1582), *Summa nauka kristjanskoga* (1583), prijevod (latinični i ćirilični) *Kanizijeva katekizma* (*Summa doctrinae christianae,* 1555).

7 *Temelji ilirskoga jezika u dvije knjige* (*Institutionum linguae illyricae libri duo,* 1604; prijevod na hrvatski 2002), *Vanđelja i pištule istomačene iz Misala rimskoga u jezik dubrovački* (1641, 1787, 1841) te prvi potpuni prijevod obrednika na hrvatski jezik *Ritual rimski* (*Rituale romanum,* 1640; pretisak 1993), koji je u sedam izdanja bio u uporabi u štokavskim i čakavskim krajevima sve do 1929. U rukopisu je ostao prijevod cijeloga *Svetoga pisma* jer je u Rimu bilo spriječeno njegovo tiskanje (objavljen 1999). Od gramatike do prijevoda *Svetoga pisma* postupno se oblikovala Kašićeva stilizacija štokavskoga književnog jezika – od čakavsko-štokavske prema štokavskoj ikavsko-jekavskoj inačici. Na taj je način zacrtan smjer standardizacije hrvatskoga jezika, čime je Kašić zaslužio ime *oca hrvatske gramatike.*

8 Iz vanjskojezičnopovijesnoga gledišta na ovom je mjestu potrebno podsjetiti na važnu ulogu kardinala i ostrogonskoga nadbiskupa Leopolda Kolonića (1631–1707) u oporavku poslijeturske Sla-

Hrvatski su isusovci, osim temeljnih liturgijskih knjiga, pomoćnih priručnika i poučno-vjerskih djela, sastavili i prve gramatike i rječnike,[9] što znači da su zaslužni za oblikovanje knjiga koje u hrvatskim jezičnopovijesnim prilikama nazivamo *prijelomnim standardizacijskim izdanjima*.[10] Ćirilična grafija u protostandardnom ili predstandardnom vremenu još je uvijek uživala priličan ugled,[11] pa ju je Sveta Stolica u 17. i 18. stoljeću imala namjeru iskoristiti kao komunikacijsko sredstvo koje dopire do katolika na istoku, napose onih poteklih s bosanskoga prostora, odnosno onih koji su se na njemu nalazili. O ćiriličnoj grafiji početničkih i katekizamskih izdanja već spomenutih autora koji su obilježili hrvatsku pismenost 17. i 18. stoljeća Mateo Žagar kaže sljedeće:

> Grafija Budinićeva rimskog izdanja, koje je organizirano u okviru velikoga jezuitskog projekta orijentacije prema Balkanu, slijedi uzuse knjiga Istočne crkve (po proporcijama i obliku slova, njihovu inventaru dijakritičkih znakova, interpunkciji...). Drugim riječima – pismo Budinićeva izdanja[12] nipošto nije bosančica, ondje dakle izravno ne zatječemo nikakve utjecaje karakterističnog brzopisnog

vonije. On se kao pristaša protureformacije zalagao za osnivanje isusovačkih sjedišta u Osijeku, Požegi i Petrovaradinu. Godine 1703. potvrdio je pravo franjevaca Provincije Bosne Srebrene da u slavonsko-podunavskim krajevima upravljaju župama. Utemeljio je 1634. isusovačku tiskaru u Trnavi, u kojoj su otisnuti katekizmi i ostali pomoćni priručnici za pastoralnu djelatnost namijenjeni hrvatskim katolicima i unijatima na tek oslobođenim područjima Slavonije i Ugarske, počevši s *Azbukvicom*. Poznato je kako je u godini osnutka tiskare izašla prva inačica *Azbukvice* / *Abekavice* pod nazivom *Kanizia Petra Abekavica i kerščanski nauk*, koja danas, nažalost, nije sačuvana (usp. Lukić, Blažević Krezić 2014: 155–157).

9 Riječ je, među ostalim, o štokavskoj gramatici B. Kašića (1604) i kajkavskoj gramatici Ignacija Szentmartonyja (1783) te rječnicima Bartola Kašića (1599), Jakova Mikalje (1649), Jurja Habdelića (1670), Ardelia Della Belle (1728), Franje Sušnika i Andrije Jambrešića (1742).

10 Takvima se drže lekcionar Ivana Bandulavića *Pištole i evanđel'ja priko svega godišta* (1613), *Ritual rimski* (1640) i gramatika *Institutionum linguae Illyricae libri duo* Bartola Kašića (1604), rječnik *Blago jezika slovinskoga* isusovca Jakova Mikalje (1649 / 1651) (usp. Gabrić-Bagarić 2010b: 149–162).

11 Novovjekovna je jezična politika Svete Stolice, kojom su obuhvaćeni naši krajevi, preuzela i modificirala ideju srednjovjekovne hrvatske tropismenosti, povezujući funkciju teksta i prostor kojemu je namijenjen s određenim slavenskim pismom – latinicom, glagoljicom ili ćirilicom.

12 *Summa nauka hristianskoga* Šime Budinića, hrvatskoga pjesnika i prevoditelja kojega je Rimska kurija u doba protureformacije zaposlila na usklađivanju hrvatskih liturgijskih knjiga sa zaključcima Tridentskoga sabora, otisnuta je u Rimu 1583., i to kao prijevod *Kanizijeva katekizma* (1555) na latinici i ćirilici. Jezik Budinićeva značajnoga jezuitsko-balkanskoga projekta (*Summe*) mješavina je hrvatskoga (ijekavskoga) jezika, crkvenoslavenskoga, poljskoga i češkoga jezika, a njegovo ćiriličko pismo slijedi uzuse knjiga Istočne crkve – po proporcijama i obliku slova, inventaru dijakritičkih znakova, interpunkciji i dr.

> pisanja. S druge strane, sličnosti u izgledu i organizaciji velikog Divkovićeva NK[13] s dubrovačkim *Naukom* (DbrN)[14] iz 1583, također otisnutim u Veneciji, već nisu zanemarive (...). (2014: 152)

Kratka azbukvica i kratak kerstjanski katoličanski nauk (1696) katekizam je Petra Kanizija otisnut ćiriličnom grafijom koja se bitno razlikuje od karakterističnoga *ustaviziranog* tipa zapadne ćirilice[15] zasvjedočene u dubrovačkome *Ofičju*, ćiriličnome prvotisku otisnutome u Veneciji 1512. godine. Ćirilično i latinično izdanje Kanizijeva katekizma s početnicom objelodanjeni su pod pokroviteljstvom već spomenutoga kardinala i ostrogonskoga nadbiskupa Leopolda Kolonića (podnožna napomena 7), čija je zauzetost oko katehetske djelatnosti bila usko povezana s Hrvatima na tlu ondašnje Ugarske, ali i s Ukrajincima, Rusinima i Rumunjima, pripadnicima dakle drugih naroda koji su se u isto vrijeme nalazili na istome prostoru. O tom najbolje svjedoči tiskara koju je u Trnavi osnovao 1634. godine, a koja je prije svega bila posvećena izdavanju priručne literature bez koje misionari nisu mogli raditi na katoličkoj obnovi.

Iz popisa je otisnutih katehetskih knjiga u Trnavi (1634–1777), koji je sastavljen 1931. godine, razvidno kako već u prvoj godini djelovanja tiskare – 1634. – izlazi *Kanizia Petra Abekavica i kerščanski nauk*. Budući da je knjižica nazvana *Abekavicom*, vjerojatnom se čini pretpostavka da je bila otisnuta latinicom, no pomak do provjerene tvrdnje nije moguće poduzeti stoga što je to izdanje izgubljeno. Potom je 1696. godine objelodanjeno ćirilično izdanje istoga nauka s po-

---

13 *Veliki Nauk krstjanski* franjevca Matije Divkovića otisnut u Veneciji 1611. Pismo izdanja na razmeđu je uzusa ustavne, minuskulne i brzopisne ćirilice. Mateo Žagar (2014: 154) ističe kako je upravo M. Divković „učvrstio distanciranje grafičkog postava bosanske ćiriličke knjige od onoga u knjigama Istočne crkve".

14 *Nauk* Jacoba / Jakova Ledesme, dubrovačka knjiga otisnuta ćirilicom u Veneciji 1583. Pismo te knjižice između je uzusa ustavne, minuskulne i brzopisne ćirilice – tzv. ustavizirana minuskula s pozamašnim brojem rješenja bliskih uporabi u knjigama čvrsto naslonjenima na staroslavensku tradiciju (dubrovački štokavsko-ijekavski govor s primjesama crkvenoslavenskoga) (usp. Štefanić 1938: 21–26, Žagar 2014: 153). Štefanić pismo Ledesmina *Nauka* određuje kao „(...) kompromis između ustavne ćirilice, koja je usko povezana sa srpsko-pravoslavnom crkvom, i skoropisne ćirilice ili bosančice, koja ima narodno-laički karakter jer se upotrebljavala u izvancrkvenim poslovima i pretežno kod katolika, bogomila i zatim muslimana." (1938: 27). Na sličan se način može opisati ćirilica *Kratke azbukvice* (1696).

15 Pismo *Dubrovačkoga prvotiska* iz 1512. godine odgovara minuskulnoj književnoj praksi zapadne ćirilice (npr. poseban izgled slova *b, v, ž, k, n, t, c, č*; upisivanje đerva i dr.), međutim probijanja glavne (dvolinijske) zone ima toliko malo da je teško obraniti tvrdnju o minuskulnome, četverolinijskom pismu. Ponekad se, jednostavnosti radi, ističe da je riječ o ustaviziranoj minuskuli (usp. Žagar 2014).

četnicom pod naslovom *Kratka azbukvica i kratak kerstjanski katoličanski nauk*. Već je sljedeće godine pripremljeno latinično izdanje koje je sadržajem usklađeno s ćiriličnim izuzmu li se u literaturi otprije poznate sintaktičko-stilističke razlike (usp. Jembrih 1987/1988: 23–26).

Ćirilično smo pismo *Kratke azbukvice* (1696), vodeći se polazišnim istraživanjima koja je poduzeo A. Jembrih (1987 / 88), opisali u povodu Međunarodnoga znanstvenog skupa *Hrvatska ćirilična baština* (2012).[16] Tragajući za ostacima slavonske ćirilične pismenosti – kako srednjovjekovne tako i ranonovovjekovne – pismo smo *Kratke azbukvice* prigodničarski nazvali „bosančicom slavonskoga tipa".[17] Sada, vođeni potrebama drugačije kontekstualizacije, upozoravamo iznova na pismovne odlike *Azbukvice*, ali one koje su u sprezi s ćirilicom istočnih crkvenih knjiga, kao i na grafetičke i grafemičke pokazatelje otklona od zadanoga konteksta[18] te se posvećujemo jezičnoj – komparativnoj – analizi njezina teksta kojoj je cilj dobiti preciznije odgovore o usmjerenosti isusovačkoga književnojezičnog projekta. Iz karakterističnom ikavskom štokavštinom pisane *Azbukvice* izdvajamo fonološke i morfološke značajke i uspoređujemo ih s rezultatima istraživanja jezika slavonskih, dubrovačkih, dalmatinskih i bosanskohercegovačkih štokavskih pisaca 17. i 18. stoljeća (Maretić 1910, Vončina 1978, Kolenić 1998, Vulić 2013, Farkaš Brekalo 2013 i dr.).

Na važnost i potrebu komparativne analize jezika *Kratke azbukvice* (1696), toga zagonetnog priručnika za opismenjavanje (vjerojatno) slavonskoga katoličkog puka s kraja 17. i početka 18. stoljeća, ukazao je prije punih 30 godina Alojz Jembrih, stoga držimo kako je 500. obljetnica reformacije i protureformacije prigoda dostojna odaziva tom njegovu pozivu hrvatskim filolozima.

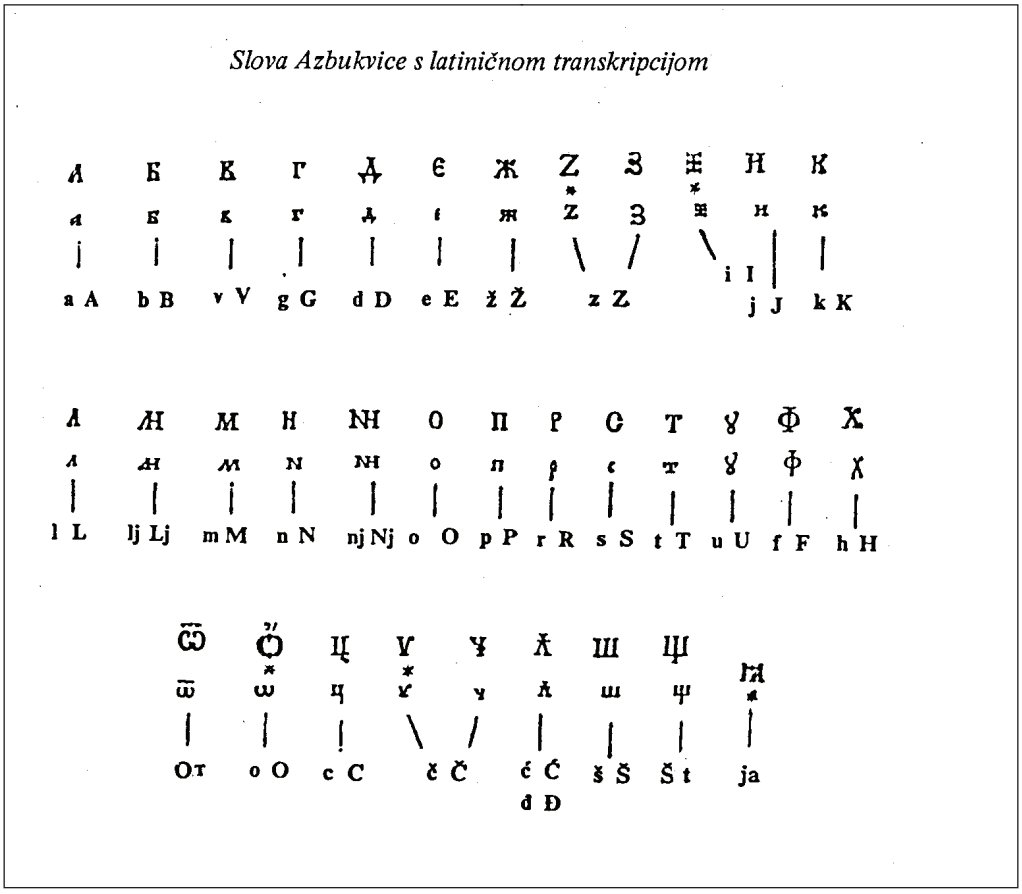
---

16 Skup je, u organizaciji HAZU-a, bio posvećen obilježavanju 500. obljetnice tiskanja prve hrvatske ćirilične knjige – *Oficije Blažene Djeve Marije s Petnaest molitava Sv. Brigite* (1512).

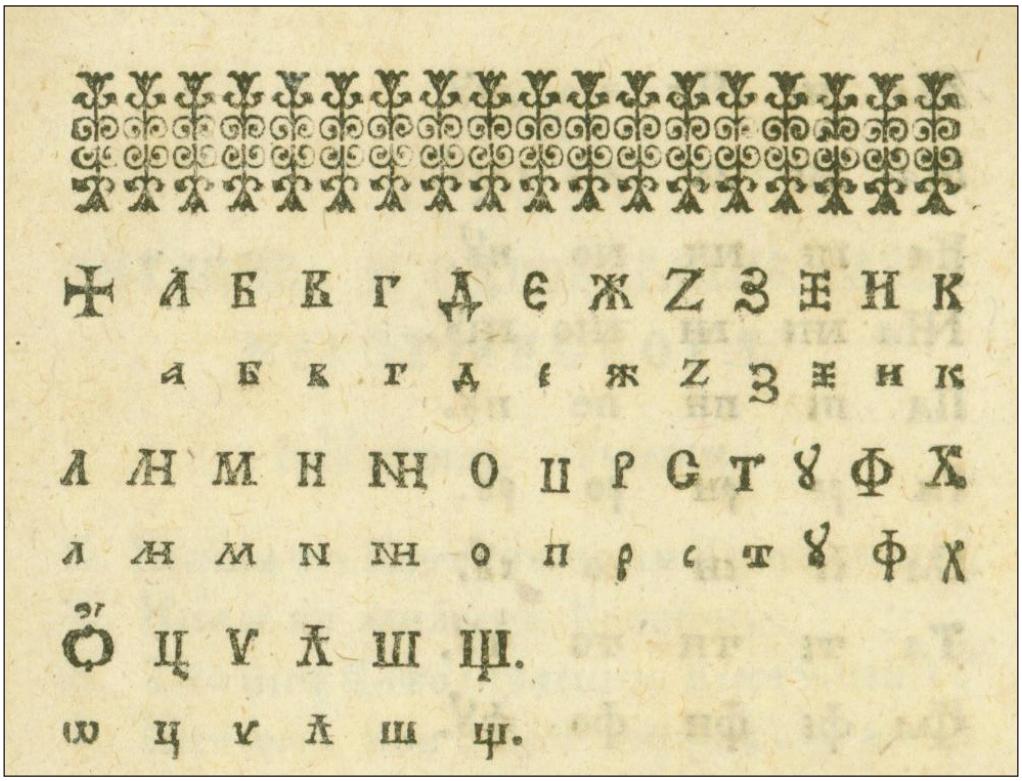
17 Riječ je zapravo o kompromisnome ćiriličnom pismu, s evociranjem istočne ćirilice od koje se opet razlikuje, što se vidi već iz slovnoga inventara (usp. Lukić, Blažević Krezić 2014: 151–171).

18 U njih se primjerice mogu ubrojiti određeni slovni oblici, odnosno narav slovnoga inventara (usp. Žagar 2013: 365).

2. Od grafije, glasova i glasovnih promjena



Slika 1. Slovni inventar *Kratke azbukvice* (1696) (usp. Jembrih 1987 / 88: 17)



Slika 2. Slovni inventar *Kratke azbukvice* (1696) iz knjižnice Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti u Zagrebu

Kanizijeva *Kratka azbukvica* (1696),[19] kako je već rečeno u uvodnom tekstu, slijedi strukturu svojih prethodnica, početnica koje su hrvatski glagoljaši oblikovali krajem srednjega vijeka postavljajući ispred kršćanskoga nauka popis velikih i malih slova koji prati šlabikovanje (Matić 1938) ili *tablica za sricanje slogova* (Damjanović 2008a). Azbukva započinje, jednako je s velikim i malim slovima, grafemom *a*, drugo je slovo u sustavu slovo *b*, treće *v*, četvrto *g* i tako pretpostavljenim redoslijedom do posljednjega (trideset i prvoga) grafema koje u Kanizijevu katekizmu predstavlja slovo šta. Šlabikovanje je izvedeno u 130 kombinacija koje nastaju povezivanjem 25 suglasnika i 5 samoglasnika (*a, e, i, o, u*) u slogove *ba, be, bi, bo, bu*; *va, ve, vi, vo, vu*; *ga, ge, gi, go, gu* itd. Stranice se *Kratke azbukvice* sastoje

[19] Napominjemo kako smo analizirale primjerak *Kratke azbukvice* iz 1696. godine koji se čuva u knjižnici Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti. Usporedbom s izdanjem iz Graza koje je analizirao Jembrih uočene su razlike koje svjedoče o dvama različitim izdanjima iz iste godine. Zahvaljujemo kolegici Tamari Runjak, djelatnici Akademijine knjižnice, koja nam je pomogla u prikupljanju i obradi starih izdanja.

od dvadesetak tekstnih redaka, a numerirane su ćiriličnim slovima koja su, pod titlom, postavljena na vrh svake stranice. Numeriranje je potpomognuto kustodama koje pratimo na desnome dnu stranice u vidu početnih slogova (ili riječi) koji se pojavljuju kao najava prvih slogova (ili riječi) na sljedećoj stranici. Uočavamo također dodatno numeriranje listova koje je ostvareno latinskim majuskulama – A3, A4, A5, B, B2 itd.

U popisu ćiriličnih grafema, kojim nas motrena knjižica uvodi u svoj sadržaj, uočavamo da je slovo šta pomaknuto na kraj azbuke, a njegovo je zadano azbučno mjesto između slova ô (ôt) i *c* (*ci*). Nadalje, ne pronalazimo ćirilično slovo *jat,* no zapažamo dva slova za bilježenje glasa *z* i glasa *i* – tzv. desetično *i* (ïže) i osmično *i* (*i*). Budući da Jembrih u spomenutoj studiji izdvaja 34 ćirilična slova, a mi uspijevamo prepoznati 31 znak, valja ukazati na slovne razlike pohranjene u popisu grafema dvaju primjeraka *Kratke azbukvice*, jednoga iz Graza i jednoga iz Zagreba. Među izdvojenim Jembrihovim slovima prepoznajemo rješenja koja nisu zastupljena u početnome popisu slova zagrebačkoga primjerka – u našemu primjerku naime nisu zabilježene dvije inačice slova ôt (jedno s natpisanim *t*), kao ni obje varijante slova č, a nema ni dvoslova *ja*. Tek se u slogovnim kombinacijama pojavljuje slovo ô s natpisanim *t*.[20] Četiri slova tzv. *pasivna položaja* (*z, ï, ô, č*) u Jembrihovoj su tablici označena zvjezdicom, i to stoga što se u tekstu *Azbukvice* ne pojavljuju ili se pak koriste samo za označavanje brojevne vrijednosti. Primjerice iako tablica uvodi pojednostavljeno slovo č, u tekstu se potvrđuje samo arhaično starоćirilično slovo č, a slovo ïže uposleno je u bilježenju brojevne vrijednosti 10. Međutim u pasivnu je položaju i slovo *ʒ* jer svoju primjenu pronalazi samo u izricanju brojevne vrijednosti 6. *Nova slova* za glasove *lj* i *nj* nastala su spajanjem slova *l* i *n* s osmičnim *i*. Među posljednjim slovima azbuke nalazi se đerv, znak koji je u bosanični slovni sustav dospio pod glagoljičnim utjecajem i koji u analiziranome priručniku predstavlja glas ć, a rjeđe i glas đ[21] – *Kolonić* (naslovna), *govoreći* (3),

---

[20] U *Abekavici* su otisnuta velika i mala početna slova (A, B, C, D, E, F, G, Gy, H, I, K, L, Ly, M, N, Ny, O, P, R, S, T, V, W, X, Y, Z. a, b, c, d, e, f, g, gy, h, i, k, l, ly, m, n, ny, o, p, r, ſ, t, u, w, x, y, z), a potom i *složenje slovâ*, tj. vezanje konsonanata s vokalima (*ba, be, bi...*). Među novosti ubrajamo komibnaciju *qua, que, qui, quo, quu*. Neke su osobitosti u odnosima *slovo : fonem*: bilježenje palatalnih suglasnika *lj, nj, đ* kombinacijom dvaju znakova (*gy, ly, ny*), bilježenje istih glasova jednim znakom, ali onim koji je u latinskome jeziku imao drugu glasovnu vrijednost (*x*).

[21] O praksi označavanja glasa đ, a od 14. stoljeća i glasa ć, slovom đ*erv* u bosaničnim tekstovima vidi: Zelić-Bučan 2000: 32; Žagar 2009: 203. Ista ozvučenja đ*erva* poznaje i M. Divković. Herta Kuna kod Divkovića u vezi s đ*ervom* primjećuje da je riječ o specifičnosti srednjovjekovne bosanskohercegovačke grafije koja je unesena u Divkovićevu bosančicu. Budući da je u pitanju narodni jezik, frekvencija slova đ*erv* morala je biti uvećana, osobito s obzirom na sinkretizam mekoga para afrikata /ć/ i /đ/ (usp. Kuna 1977: 153–166, prema Damjanović 2004: 195–196).

rođen (6), *siđe* (6), *uziđe* (6). Ne čudi stoga što se nalazi na pretposljednjem mjestu u azbuci, a ne između osmičnoga *i* i slova *k*. Valja također istaknuti kako u početnome popisu grafema nema jerovskih znakova iako su u izdanju *Azbukvice* koje se čuva u Grazu pronađena dva *tvrda* (*debela*) poluglasa na kraju riječi – jedan na prvoj stranici u riječi *jestъ*, a drugi na četvrtoj stranici u riječi *Duhъ*. Spomenutih znakova ne pronalazimo u zagrebačkoj knjižici, odnosno riječi *jest* i *duh* ondje nisu zaključene jerovskim znakovima. Uočili smo najzad, inače zapadnoj ćirilici (bosančici) svojstvenu, reduciranu uporabu slova ôt u prijedozima / prefiksima ôd- i ôt- (te u riječi *otac*). Slovo *i* grafijsko je rješenje za bilježenje glasa *j* i glasovne skupine *ji* što je pravilo poznato još iz vremena kada je na snazi bila staroslavenska izgovorna norma. Ako se *i* pojavljuje na početku riječi, ima glasovnu vrijednost *j*: *Iezik* /Jezik/ (naslovna stranica), *Iesili* /Jesi li/ (1), *Iest* /Jest/ (1), *Iedinstvo* /Jedinstvo/ (1), *iedno* /jedno/ (2), *iere* /jere/ (2). Njime se bilježi i glas *j* u postvokalnoj poziciji, odnosno skupina *ji*: *viruie* /viruje/, *koiasu* /koja su/, *Troistvu* /Trojstvu/, *koia* /koja/ (2), *Otaistva* /Otajstva/ (3), *Maiku* /Majku/ (5), *broi* /broj/ (7), *tvoi* /tvoj/ (8), *daie* /daje/ (22), *pokaieš* /pokaješ/ (23); *koi* /koji/ (1), *boži* /božji/ (2), *stoi* /stoji/ (5), *koim* /kojim/ (5), *zataiti* /zatajiti/ (13). Osamnaestomu stoljeću svojstvenu nesigurnost u razlikovanju glasova č i ć u *Kratkoj azbukvici* (1696) prepoznajemo u jednome primjeru – obliku trećega lica jednine aorista *reće* (ć zapisan đervom) umjesto *reče* (20).[22] Nadalje, u *Azbukvici* pratimo uglavnom dosljedno fiksiran ikavski izgovor *jata* u dugim i kratkim slogovima: *vira, rič, vrime, livo, grih*, ali *pet dielah*. Konsonantski skup št u tekstu je označen slovom šta, a gdjegdje nalazimo i slovnu skupinu št (kao š + t): *Pripoĉovanoga* (naslovna stranica), *ĉo* (1), *niĉamanje* (2). Intermedijalno je *jd* očuvano, ali nedosljedno. Prisutan je i rotacistički oblik *more* (*se*). Inicijalni skup *hv-* zamijenjen je s *f-* (*ufaćen, faliti*, ali jednaput i *hvala*).[23] Skupovi *mn-* i *zn-* u *Azbukvici* su *ml-* i *zl-* (*mloga, zlamenija*) (usp. Jembrih 1987 / 88). Valja također ukazati na združeno zapisivanje enklitika: npr. *koiasu* (1), Ĉoće (1), *daie* (2), *Zaĉosu* (2), *ilie dobro* (22) i sl.

Spomenuti su nas kurioziteti potaknuli na usmjereno čitanje *Azbukvice* koje nastoji ponuditi podrobniji opis njezina jezika i stila, svih riječi i oblika kojima su se isusovci služili kao oruđem, alatom za učvršćivanje katoličke vjere, postizanje gospodarskoga i kulturnoga oporavka zaostalih društvenih područja i skupina – ugarskih, bošnjačkih i/ili slavonskih.

---

[22] Odnos *cs* i *ch* (*csaranye, charanye*) u *Abecevici* (HAZU, mali priručnik za poučavanje u čitanju koji se sastoji od samo dvaju listova formata 14 x 8 cm, isusovačko podrijetlo potvrđeno naznakom štamparije na dnu četvrte stranice: Pritiskano u Beču kod s. Ane). Usp. Matić 1938: 103–107.

[23] U nastupajućoj analizi donosimo i primjere s početnim skupom *hf* umjesto *hv*.

Jednačenje po zvučnosti. Tekst *Azbukvice* dosljedno potvrđuje neprovođenje jednačenja po zvučnosti na granici korijenskoga i sufiksalnoga morfema: *Sobstvim* (2), *osebstvim* (2), *izhodi* (2), *uzkersnu* (6), *odpućenie grihah* (7), *odpusti nami duge naše* (10), *odkupiti* (26).

Suglasnici *d* i *t* također ne ispadaju po morfonološkome pravopisu: *iz Otca* (2), *otaistva radostna* (27), ali bilježimo i *milost u sercu* (22).

Disimilacija / Razjednačivanje suglasnika. Disimilacija se mogla ostvariti nestajanjem suglasnika, pri čemu na granici morfema nestaju dentali *d, t* te konsonant *v* ispred sufiksa *-stvo*: *mogućtsvo* > *mogustvo* (2, 40), *kraljevstvo* > *kraljestvo* (10), *bogatstvo* > *bogastvo* (38). Do toga zahvata dolazi zbog ponavljanja istoga suglasnika na kraju osnove i u tvorbenome sufiksu. Stari su se pisci u bilježenju rečene promjene mogli povesti za stanjem u lokalnim govorima, odnosno u južnim rječničkim predlošcima. Međutim zabilježeni su i slučajevi kada do razjednačenja ne dolazi (npr. *gospodstvo* 40), što se može usporediti sa stanjem u normativnim tekstovima tzv. sjeverne skupine.[24] Također, u *Azbukvici* se prepoznaje disimilacijom izazvano gubljenje suglasnika *v* u primjeru *oblada* (36), što Vončina (1978: 66) drži kajkavizmom.

Poznat je – i u *Azbukvici* potvrđen – još jedan način provođenja disimilacije koji određujemo kao *nestajanje razlikovnoga obilježja*. U tome slučaju suglasničke skupine *mn-* i *zn-* prelaze u *-ml* i *-zl*: *u zlameniu* (1), *zlamenia* (7), *mlogo* (19), *mlogih* (21).

Bilježenje slogotvornoga *r*. Stanovitu dvojbu u transkripciji predstavlja slogotvorno *r* koje je u *Azbukvici* uvijek popraćeno slovom *e*: *Derži* (1), *Kerstova* (1), *Cerkva* (1), *Smerti* (1), *perse* (3, 26), *kervi* (36), *uskersnu* (36), *odverni* (41). Pitanje je treba li taj slijed ozvučiti kao samoglasničko (vokalno) *r* ili kao glasovnu skupinu *er*? Ignacije Szentmartony u prvoj tiskanoj kajkavskoj gramatici (1783) preporučuje da se u izgovoru *e* gotovo i ne treba čuti. Isto tvrdi i Slavonac Ignjat Alojzije Brlić (1833). Slogotvorno *l* zamijenjeno je glasom *u*. Inače, štokavski književni jezik toga vremena dopušta bilježenje slogotvornoga *r* i s popratnim *a*, što je rje-

[24] Iako su izravan utjecaj na jezik djela i/ili pisca mogli izvršiti pojedini književnici, odnosno žanrovski usmjereni tekstovi, u prepoznavanju i imenovanju jezičnih karakteristika *sjevera* i *juga* polazimo od normativne, leksikografske literature, onako kako je to činio i Josip Vončina pišući o Kanižlićevu jeziku. Među sjeverne uzore stoga valja ubrojiti Belostenčev (*Gazophylacium seu Latino-Illyricorum onomatum aerarium*) i Sušnik-Jambrešićev rječnik (*Lexicon Latinum interpretatione Illyrica, Germanica et Hungarica locuples*), dok su vodeći južni rječnici Mikaljin (*Blago jezika slovinskoga ili Slovnik u komu izgovaraju se rječi slovinske latinski i dijački*) i Della Bellin (*Dizionario italiano, latino, illirico*).

šenje učestalo kod dubrovačkih i dalmatinskih pisaca. Pronalaze se i tekstovi u kojima se ono označuje samo grafemom *r* (usp. Farkaš Brekalo 2013: 172).

Bilježenje jotacijskih promjena. U skupinama *jt, jd* (npr. *do + iti > dojti > *dotji > doći*) zabilježeno je novije stanje s izvršenom metatezom i jotacijom (usp. Farkaš Brekalo 2013: 179), što su promjene koje se prenose s oblika prostoga glagola na glagole složene s prefiksom „na konsonant" i „na vokal": *prije nego iđeš na ispovid* (23), *izi*đe (35), *kad do*đoše (33). Međutim u *Azbukvici* smo zabilježili i starije oblike: *Doidi*, *doidi* (37), i to kod glagola složenih s prefiksom „na vokal".

Sekundarne skupine *tj, dj* (< *tьj, dьj*), *stj, zdj* (< *stьj, zdьj*) daju se tekstom *Azbukvice* oprimjeriti na sljedeći način: *rodiake* (19), *Bitie* (2), *Kerstenie* (7), *Kerstianin* (1), *opomenutie* (12), *došastia* (37), *uskersnutia* (32), *tretie* (4), *treti* (8), ali uz oblike *treće* (5) i *treći* (7, 8, 39). Poznato je da slavonski pisci skupine *tj, dj* (< *tьj, dьj)* većinom bilježe u nejotiranu obliku (*bitje*, *ganutje*, *orudje* i dr.). Pronalaze se i primjeri zabilježeni pomoću grafema *ch* (= ć), odnosno *gy* (= đ). Vončina zaključuje kako se kod nekih riječi ipak češće bilježi provedena promjena što je u vezi sa spoznajom da te riječi imaju manje srodnih riječi ili oblika u kojima se čuva nepromijenjen suglasnik na kraju osnove (npr. u Kanižlićevim se djelima redovito susreće oblik *treći*). Postoje također primjeri imenica s izraženim kolebanjem (npr. *uskrsnutje*, *začetje*, *cvitje*, *sudje*, *bratja*, ali i *uzdignuće*, *cviću*, *proliće*) koje je motivirano ostvarivanjem uvjeta za jotaciju u svakome padežu, ali s druge strane dolazi do oslanjanja na jednostavnije srodne riječi u kojima nema uvjeta za jotaciju (npr. imenice *cvit, sud, brat, lito* ili glagolski pridjevi trpni, vidi i Farkaš Brekalo 2013: 179). Napokon, najrjeđe su s ostvarenom jotacijom zabilježene riječi kojima se uzora za čuvanje nejotiranoga dentala nalazi ne samo u srodnih riječi nego i u većini njihovih vlastitih oblika. Takve su imenice *i*-vrste na *-t, -d,* koje uvjete za jotaciju zadovoljavaju samo u instrumentalu jednine. Osim posve rijetkih izuzetaka (*pamećju*, *pameću*), jotacija uglavnom nije izvršena: *pametjom*, *smrtjom*, *čeljadju, ispovidjom*. Sekundarne skupine *stj, zdj* (< *stьj, zdьj)* uvijek su u Kanižlića tako zapisane: *listje*, *Ijubeznivostju*, *gvozdjem*, *grozdjem*. To znači da su slavonski pisci, na tragu stanja u slavonskim govorima (govori posavskoga poddijalekta slavonskoga dijalekta) (usp. Ivšić 1913: 197), razlikovali grafeme za foneme ć i đ od neizmijenjenih (neslivenih) *tj*, *dj* (usp. Farkaš Brekalo 2013: 179).

Skupine *konstonant + ь + j + vokal* (alterniranje jerovskoga znaka s grafemom *i* u zadanome slijedu – želenie : želenье : želen›e, usp. Damjanović 2008b: 55): *spasenie* (4), *krizmanie* (7), *stvorenie* (33), *pristolie* (38). Stjepan Damjanović (2008b: 56) napominje kako je u okviru kanonskih staroslavenskih tekstova bilježenje grafema *i* u zadanome slijedu označavalo konzervativan način pisanja, a pisanje

jera mlađi način, bliži slivenomu izgovoru. Ta se pak grafijska dvojakost jotativnoga elementa javlja i u hrvatskoglagoljskim tekstovima – npr. *poniženie* : *ponižen'e*. S obzirom na stanje zatečeno u *Azbukvici* možemo zaključiti kako je izgovor tih glasovnih skupova bio nesliven (usp. i Jembrih 1987/88: 21) – *pritištenie* (12), *neufanie* (12), *uzderžanie* (12), *spasenie* (13), *veselie* (36), čuvanie (38).

Imenica *zdravlje* zapisana je bez epentetskoga *l* (usp. Farkaš Brekalo 2013: 180): *za zdravie bolestnikah* (18), *zdravie nemoćnih* (30, 37), i to kao primjer bilježenja sekundarnih skupina *bj, mj, vj, pj* (< *bьj, mьj,* v*ьj, pьj*) bez epentetskoga *l* koje u štokavsko narječje, unutar tih suglasničkih skupina, prodire tek u 18. stoljeću.

Ispadanje pojedinih glasova na početku, sredini ili na kraju riječi. Ono se u tekstu *Kratke azbukvice* da prepoznati primjerice kao ispadanje početnoga samoglasnika *o* u primjeru *holost* (11, od *oholost*, usp. Vončina 1978: 44).

Suglasnik *h*. Zahvaljujući primjerima *oće reći* (2), *kako ti oćeš* (21) otkrivamo nestabilnost u bilježenju glasa *h*, inače karakterističnu za štokavske pisce 17. i 18. stoljeća (usp. Vulić 2013: 120, Farkaš Brekalo 2013: 177–178). Budući da glavnina onodobnih hrvatskih govora ne poznaje glas *h*, pisci se kolebaju u njegovu bilježenju. Vidljivo je to iz primjera njegova gubljenja ili zamjenjivanja drugim suglasnicima (npr. *v, j, k*). Zanimljiv je i prijelaz skupine *hv (> *hf)* u *f:* npr. *fala.* Ta je asimilacijska promjena raširena u mnogim govorima našega jezika, pa je ima i posavski govor, a nalazi se i u slavonskih i dalmatinskih pisaca 18. stoljeća. Rječnici međutim nastoje normirati neasimilirano *hv*. U *Azbukvici* pronalazimo primjere sa skupinom *hf*: *hfalimo* (38, 42), *zahfalenie* (21), *hfala* (37).

Suglasnici *b*, *p*. Prijedlog *bez* iz suvremenoga hrvatskoga književnog jezika u *Azbukvici* je zabilježen kao *brez*: *Jere brez njih nemoremo Bogu služiti* (5).[25]

Strani umekšani suglasnik *g* ispred *e, i* u *Azbukvici* je zabilježen đervom, i to za glasovnu vrijednost *đ*: *anđelah* (40). Međutim *đervom* se u *Azbukvici* bilježi i glas *đ* bez obzira na podrijetlo, a istim se znakom zapisuje i glas *ć*: *otverđenie* (12), *osuđenie* (25), *čistoća* (15), *svemogući* (18), *iđeš na Ispovid* (23) i dr.

Odraz *jata*. Bilježenje nekadašnjega *jata*, dobro je znano, postalo je najvažnijom odrednicom štokavskoga književnog jezika 18. stoljeća koji se, korišten na prostoru od Jadrana do Budima, nerijetko naziva i štokavskom ikavicom. Ćirilična isusovačka početnica čiji je jezik predmetom ovoga nacrtnog istraživanja dosljedno bilježi ikavski odraz *jata* u svim položajima, odnosno u relacijskim i nerela-

[25] Vončina u Kanižlićevim djelima potvrđuje dva oblika: stariji *prez* i noviji, analoški *brez* (Vončina 1978: 69).

cijskim morfemima: *prisvetoga* (2), čovi*k* (2), *livo* (3), *r*ič (3), *sidi na desnu Boga Otca* (6), ži*vot v*ični (7), *tilo* (7), *ne sagr*iši bludno (8), *ispovid* (21), *popivke* (32), *priporučamo* (40), *pristolie* (38), *viruiemo* (39), *vridno* (39), *vik* (39), *gr*išnike (36), *svitlost slipih* (37), *iezik nimih* (37), *ovd*i (3), *viditi* (16). Otkrivamo ipak i nekoliko primjera s (j)ekavskim odrazom *jata*: *potreba* (13), *pet d*ielah (12).

Rotacizam suglasnika ž / *r*. U *Azbukvici* pronalazimo primjere poput ovoga *jere imaiu* (2) u kojemu se prvobitno *e* iz naveska *-re (< -že)* zadržava u vezniku *jere*, a inače otpada (*ter, jošter* i sl., Vončina 1978: 41). Rotacizam prepoznajemo i u prezentskim oblicima glagola *moći* kad polazišno ž prelazi u *r*, što je promjena potaknuta intervokalnim položajem (npr. *ne moremo* 5). Zanimljivo je primjerice da M. Divković izbjegava rotacizam u spomenutim oblicima (npr. *možeš mene*).

Promjena završnoga *l* u *o* u imenica, pridjeva i glagolskih pridjeva radnih. Ta općeštokavska fonološka osobina dosljedno je provedena u jeziku *Kratke azbukvice*: *odnosio* (22), *poslao* (22), činio (23), *ispovidao* (24), *prolio* (25) i dr.

Fonološkim značajkama štokavskoga književnojezičnog izričaja 17. i 18. stoljeća pripadaju oblici zamjenice *vas* (*sav*) i njezine izvedenice, oni dakle primjeri u kojima nije provedena metateza *vs* > *sv*. I njih uspijevamo pronaći u neveliku tekstu ćirilične Kanizijeve početnice s osnovama vjerskoga nauka: *vas život Isusov* (28).

Sibilarizacija. Očekujemo dosljedno provođenje druge palatalizacije u nominativu, vokativu i instrumentalu množine imenica muškoga roda (N mn. *vojnici, zvonici, duhovnici, grisi*, I mn. *oblaci, razlozi*) za razliku od učestalih nepalataliziranih dativnih i lokativnih oblika imenica *e*-vrste (*divojki, brigi, daski, u sliki, u buki* itd. – npr. u *Azbukvici* pronalazimo primjer *Maiki Božioi* 40, *po njegovoi muki* 32). U prvome slučaju sibilarizacija se redovito bilježi, kako u slavonskih i dalmatinskih pisaca 18. stoljeća (usp. Vončina 1978: 62) tako i u *književnim uzorima* (misli se na jezikoslovna djela / priručnike – gramatike, rječnike, pravopise / slovopise, op. a.). Međutim u *Azbukvici* prepoznajemo primjer nepalataliziranoga velara u nominativu množine imenice muškoga roda: *Grihi protiva Duhu Svetomu* (12). Vončina donosi tek nekoliko sličnih (nepalataliziranih) primjera iz Kanižlićeva opusa držeći ih vjerojatnim utjecajem posavskoga govora (Ivšić 1913: 200) na slavonske pisce 18. stoljeća (npr. N mn. *okrugi, kruhi, članki, redki*).

3. OD OBLIKA

Valja napomenuti da su štokavskim piscima s kraja 17. i tijekom 18. stoljeća polazište u odabiru oblika riječi bili stari hrvatski gramatičari (B. Kašić, A. Della Bella i dr.), a njima su pak kao uzori poslužile latinske gramatike (usp. Farkaš Brekalo 2013: 184). U tekstovima je toga vremena moguće prepoznavati relikte staroštokavske morfološke tradicije, očitovane primjerice u nesinkretiziranim množinskim padežima imenica, ali i naznake gramatičkih novina, razvidnih ponajprije u gramatičkim morfemima imenske i zamjeničko-pridjevne sklonidbe te u glagolskim oblicima. Namjera nam je izdvojiti nekoliko oglednih primjera susretanja *starih* i *novih* jezičnih osobina u oblicima riječi pronađenima u *Kratkoj azbukvici*.

Imenice. Tomo Maretić napominje da se u starih slavonskih pisaca imenica *glad* pojavljuje samo u muškome rodu (1910: 212), što potvrđuju i primjeri pronađeni u tekstu analizirane ćirilične početnice – G jd. (*a*-vrste), gram. morfem *-a*: *od glada* (41).[26]

Nadalje, Josip Vončina ističe (1978: 85): „G mn. ima obično gram. morfem *-a* kao i u suvr. knjiž. jeziku, samo što duljinu označuje Kanižlić u pismu, kao što je rečeno, dodajući znak *h,* pa piše npr.: *krajah* (tj. kraja) BS 62, *poslovah* (tj. poslova) BS 9, KP 35, SR 1177." Taj genitivni gramatički morfem *-ah* u imenica *a*-vrste pronalazimo i u *Azbukvici*: *odpućenie grihah* (7), *sedam sakramenatah* (7), *Sedam smertnih grihah* (11), *uzderžanie plaće težakah* (12), *svih grišnikah na svitu* (18). Dočetno *-h* iz navedenih primjera povezuje se s utjecajem bosanskih franjevačkih pisaca ili njemačkih gramatika jer ga Bartol Kašić primjerice ne bilježi.

U genitivu množine imenica *i*-vrste pronalazimo gramatički morfem *-ih*: *kolikoie zapovidih Božih* (8).

U dativu množine imenica *a*-vrste pronalazimo stari gramatički morfem *-om*: *dužnikom našim* (10), *povidaiu i pastirom* (33).

Pojavljuje se također dativ množine imenica *a*-vrste na *-im*: *Otcim u limbu* (36), *Svim na zemli, i anđelim božim na nebu* (36).

Maretić (1910: 19) lokativ množine imenica *a*-vrste sa završnim *-ih* naziva *najobičnijim lokativom* (koji se često bilježi bez završnoga *h*), što potkrepljuje primjerima *dilih*, *nebesih*, *srcih*, *stvoreńih*, *ustih*. Vončina (1978: 86) dodaje kako je kod

[26] Usp. imenicu *pogibelj*: *od svakoga pogibelja* (18, 19). Zanimljiva je također zato što ima ekavski odraz *jata* (*pogibili* : *pogibeli*). Vončina (1978: 49) tumači da su južni uzori usklađeni po pitanju ikavizma, dok sjeverni dopuštaju oba oblika, držeći ikavski oblik dalmatinizmom.

Kanižlića gramatički morfem *-ih* (od stsl. gramatičkoga morfema *-ихъ* za imenice *jo*-osnova, ali i *-êhъ* za imenice *o*-osnova) učestao, dok su prijelazni oblici na *-im* posve rijetki, što potvrđuje i Ivšić u posavskome govoru napominjući kako je *-im* noviji gramatički morfem za D mn. i L mn. imenica *a*-vrste. Farkaš Brekalo (2013: 186) o gramatičkome morfemu *-im* u dativu množine imenica *a*-vrste piše: „Gramatički morfem *-im* nastao je prodiranjem instrumentalnoga *-i* u stari morfem za dativ množine, pri čemu je ulogu imao gramatički morfem pridjeva u tom padežu." Popraćen apostrofom, gramatički morfem *-im* zabilježen je i u Matije Petra Katančića (*Sveto pismo Starog'* i *Novog' zakona* 1831). Iz *Azbukvice* izdvajamo primjer za lokativ množine na *-ih*: *koi iesi na nebesih* (10).[27] Međutim u lokativu množine imenica *a*-vrste prepoznajemo i gramatički morfem *-im*[28]: *U dvima poglavnim otaistvim* (1), *u trima Sobstvim* (2), *osebstvim* (2).

Akuzativ množine imenice *usta* (pl. tantum, s. rod, *a*-vrsta) završava gramatičkim morfemom *-a*: *u tvoia usta* (8).[29] Imenica *dan* (*a*-vrsta, nekadašnja *n*-deklinacija i *i*-promjena) u akuzativu množine završava na *-i*: *Svetiti dni Svetkovnie* (9).[30]

U imenice srednjega roda *a*-vrste prepoznajemo netipičan gramatički morfem *-am* u instrumentalu množine: čudesam (3).[31]

U vokativu jednine imenica *e*-vrste (napose osobnih imena) bilježimo primjere izjednačene s nominativom: *Zdrava Maria* (10), *o Maria Mati Božia* (40), ali i *Sveta Mario* (10), *Maiko Božia* (10). Maretić (1910: 21) iznosi *rijetke primjere* iz djela slavonskih pisaca koji potvrđuju izjednačenost vokativnih oblika osobnih ženskih imena s nominativnima (*Agapa*, *Klara*, *Marija*, *Teopista*), što s druge strane znači da su češći vokativni oblici s gram. morfemom *-o* (*Ano*, *Barbaro*, *Katarino* itd.). Vončina (1978: 93) dodaje kako izjednačenost nominativa i vokativa kod imenica ženskoga roda može biti utjecaj kajkavskih pisaca na slavonske, pa i na Kanižlića,

---

[27] Imenica *nebo, nebese, nebesi* nekada je – u općeslavenskome jezičnom razdoblju te u starockrvenoslavenskoj jezičnoj normi – pripadala konsonantskim osnovama, točnije *s*-deklinaciji. Gramatički morfem u L mn. bio je *-ьхъ*, a vokalizacijom poluglasa dolazimo do mlađe inačice *-eh(ъ)*.

[28] Farkaš Brekalo (2013: 187) prepoznala je u reprezentativnim djelima hrvatske štokavske pismenosti 18. stoljeća učestalost gramatičkoga morfema *-im* (*-im'*) u L mn. imenica *a*-vrste, i to kod M. P. Katančića, A. Kačića, Đ. Hidže i J. Krmpotića.

[29] Sanja Vulić kod dubrovačkih pisaca 17. stoljeća pronalazi stariji oblik ove imenice *-usti* (*i*-sklonidba, pl. tantum, npr. I. Gundulić).

[30] Međutim pronalazimo oblik za genitiv jednine s proširenom osnovom: *onoga dneva*.

[31] Množina izražena proširivanjem osnove sufiksom *-es-* (usp. Maretić 1910: 17).

ali ipak postoje primjeri s nominativom izjednačenih vokativa i u posavskome govoru – npr. imenica *majka* (usp. Ivšić 1913: 15).

Zanimljivi su također oblici s gramatičkim morfemom *-o*: *Divico* (29), *Kraljico* (30). Imenice sa sufiksom *-ica* u vokativu jednine kolebaju se kod odabira gramatičkoga morfema *-e* i/ili *-o* (usp. Vončina 1978: 93).

Pronalazimo i instrumenal jednine imenice *e*-vrste s gramatičkim morfemom *-om*: *Mučen pod Ponciom Pilatom* (6).[32]

U dativu množine imenica *e*-vrste prisutni su gramatički morfemi *-ami* i *-am*: *i vama sveticami božimi* (19). Riječ je o obliku koji je pod utjecajem instrumentala množine (usp. Vončina 1978: 95), no poslije pronalazimo i primjere sa starim gramatičkim morfemom – *sveticam božim* (20).

U instrumentalu množine imenica *e*-vrste pronalazimo gramatički morfem *-am*: *blagoslovljena ti među ženam* (20). Riječ je o destabiliziranu staroštokavskome gramatičkom morfemu *-ami* u *-am* (pod utjecajem dativa množine). Taj postupak zabilježila je Sanja Vulić (2013: 125–126) u I. Gundulića (*s velicijem slavam*, *namazah se murvam zrelim*), a ponekad je motiviran versifikacijskim potrebama, ponajprije metrom. Inače, novoštokavska rješenja u tome se padežu, naglašava Vulić (2013: 126), javljaju u dubrovačkih autora već u 16. stoljeću. Istaknuti je gramatički morfem učestao i u štokavskih pisaca 18. stoljeća (usp. Farkaš Brekalo 2013: 187).

Lične zamjenice. U sklonidbi ličnih zamjenica za 1. i 2. lice množine zabilježeni su izjednačeni množinski oblici dativa, lokativa i instrumentala *nami*, *vami*. Za dativ množine pronalazimo primjer iz *Očenaša i odpusti nami duge* (10) te *nepristaeš nami diliti* (21), a za lokativ množine *i pribiva u nami* (20). Međutim usporedo s njima javljaju se oblici koji potvrđuju nejednakost triju množinskih padeža, npr. u dativu množine *dai nam ga i danas* (10),[33] *smilui se nam* (41).

Zamjeničko-pridjevska sklonidba. Budući da su u štokavskih pisaca 17. i 18. stoljeća dominantni gramatički morfemi za genitiv jednine *-oga* i *-ega*, takve pronalazimo i u tekstu *Azbukvice*: *Svetoga Križa* (1), *našega Spasitelja* (1), *duhovnoga Iskernjega svoga* (12).

---

[32] „Poncijom Pilatom MB 14 po svoj je prilici prema N jd. Poncij'a (v. § 80)." (Vončina 1978: 94).

[33] U tekstu *Azbukvice*, jednako kao i u starih gramatičara (A. Della Bella) i starih slavonskih pisaca (npr. A. Kanižlić, Vončina 1978: 103, vidi i Maretić 1910: 30), potvrđeni su dvojaki dativni oblici – *nam* i *nami*.

U dativu i lokativu jednine prevladavaju gramatički morfemi *-omu* i *-emu*: *u iedinstvu, i Troistvu Božiemu* (1), *tebi momu anđelu čuvaru* (20), *po našemu spasitelju* (20), *na Božiemu mistu* (24), *u Svetomu Sakramentu* (25).

U genitivu množine bilježimo oblike na *-ih*: *zapovidih božih* (8), *smertnih grihah* (12), a u dativu i lokativu množine na *-im*: *Božanstvenim* (2), *dužnikom našim* (10). U akuzativu množine oblici za srednji rod završavaju na *-a*, a oblici za muški rod na *-e*: *u tvoia usta* (8), *i odpusti nami duge naše* (10).

Umjesto zamjenica *ovaj* i *onaj* štokavski pisci 17. i 18. stoljeća upotrebljavaju likove *ovi, oni: da mi blagosloviš ovi dan* (18).

Oblici *dvima* i *trima* javljaju se u dativu, lokativu i instrumentalu za sva tri roda (Maretić 1910: 33): *U dvima poglavnim otaistvim* (1), *u trima Sobstvim* (2), i kada brojevi *dva, tri, četiri* stoje s prijedlogom.

Brojevi od *pet* do *deset* upravljaju genitivom množine brojive riječi, no Maretić (1910: 57) navodi kako u slavonskih pisaca uz te brojeve zamjenice *ovaj, ova, ovo*; *onaj, ona, ono* stoje u nominativu, što potvrđuju primjeri iz *Azbukvice*: *Imamo znati ovo pet dielah* (5), *nego ovo sedam* (12).

Glagoli. Izdvajamo karakteristične oblike prezenta iz teksta analizirane ćirilične početnice: *mislim, govorim, činim* (18, 1. lice jd.) *da ljubiš Gospodina Boga* (8, 2. lice jd.), *i pribiva u nami* (20, 3. lice jd.), *Milost, i ljubav Božiu primamo* (5, 1. lice mn.), živemo (6, 39, 1. lice mn.),[34] *da me čuvate* (20, 2. lice mn.). Posebno je zanimljiv prezent trećega lica jednine iz primjera *Bog vazda strašno kastigaje* (12). Glagoli s prezentom prvoga lica jednine na *-am* imaju završetak *-a-je* u trećemu licu jednine prezenta (V/4 umjesto V/1: *uzdržaje*, *uslišaje*, *uzmložaje*, *pedepsaje* itd., usp. Vončina 1978: 109). Prezent glagola *dati* izvodi se od stare infinitivne osnove *dad-* (prva vrsta prvoga razreda, usp. Vončina 1978: 105, Farkaš Brekalo 2013: 191): *Moli Gospodina Boga da ti dade svoiu svetu milost* (24). Glagol *imati* u zanijekanu prezentu bilježi se kao *neimam(o) / nejmam(o)* (40), a vrlo je rijetko *nemam(o).*

Budući da se *Kratka azbukvica* može odrediti i kao djelo nabožnoga karaktera, a takva su položena u temelje hrvatske štokavštine 18. stoljeća, ne treba nas iznenaditi učestala uporaba imperativa, posebice u tekstu molitava: *Pokaži sada* (3),

[34] „Glag. živiti ima prez. živim, živiš i t. d., pored toga ima često i živem, živeš . . . . živu, a prema tome i partic. prez. živući." (Maretić 1910: 45). Vončina (1978: 106) napominje kako nema podataka o spomenutome obliku u posavskome govoru. S druge strane, u slavonskih je pisaca učestao (uz oblik živim), a u dalmatinskih pisaca beziznimno dolazi.

Reci sada (8), *ne uzmi* (8) , *blagoslovi Otče nebeski* (20) – drugo lice jednine, *budi meni po riči tvoioi* (20), *tebi dakle budi hfala* (35) – gramatička homonimija u drugome i trećemu licu jednine (B. Kašić, A. Della Bella, M. Lanosović). Pronalazimo i primjere opisnoga imperativa „neka + prezent": *Tako dakle neka se čini od ovoga časa* (22), te „da + prezent": *i vika moa k tebi da pride* (31).

Očuvani su oblici za aorist: *umrie* (3), *pade* (36), *uskersnu* (36) – treće lice jednine, *poznasmo* (31) – prvo lice množine, *kad dođoše i vidiše* (33), *rasvitliše se* (34) – treće lice množine. Jednako je s primjerima za imperfekt: *sve biaše svitlo* (33), *svak slavljaše* (36).

U trećemu licu jednine perfekta povratnih glagola ne gubi se *je*, a zamjenica se nalazi ispred oblika pomoćnoga glagola: *učinilo se je* (2), *kad se je (...) rodio* (20). Nalazimo i primjere *ustao je* (36), *uskersnuo je* (36).

Oprimjereni su i oblici kondicionala: *kad bi, i komu bi potreba bila povidati* (13), *i otišlo bi od mene, da bi ti otio* (21) te futura prvoga (*neću se povratiti* 25).

4. ZAKLJUČNE MISLI *ZA SLOŽITI U SRED PAMETI NAŠE*

Iako bi poželjno bilo upotpuniti sadržaj ovoga rada opisom sintaktičkih i leksičkih karakteristika *Kratke azbukvice* (1696), recimo ispisivanjem primjera slavenskoga genitiva, pronalaženjem konstrukcija *„od* + genitiv" i *„proti, protiva* + dativ", razmatranjem uporabe infinitiva i infinitivnih konstrukcija ili ispisivanjem tuđica, termina i fraza svojstvenih žanru i vremenu, držimo da smo izdvajanjem grafijskih, fonoloških i morfoloških značajki jezika *Kratke azbukvice* (1696) zorno ukazali na književnojezičnu stilizaciju koja ih okuplja – štokavski hrvatski književni jezik 17. i 18. stoljeća. Dovoljno je bilo iz teksta *Azbukvice* izdvojiti, u onodobnih štokavskih (napose slavonskih) pisaca otprije poznate, primjere koji progovaraju o načinu bilježenja odraza *jata*, jotacijskih promjena, sibilarizacije, razjednačavanja, kao i o pojavi / supojavi karakterističnih gramatičkih morfema u sklonidbi imenskih riječi te u sprezanju glagola (npr. *-ah* u genitivu množine imenica *a*-vrste, gramatički morfemi *-om*/*-im* u dativu množine imenica *a*-vrste, gramatički morfemi *-ih*/*-im* u lokativu množine imenica *a*-vrste, množinski oblici ličnih zamjenica *nami, vami* uz *nam, vam*, završetak *-a-je* u trećemu licu jednine prezenta glagola, npr. *kastigati* > *kastigaje* i dr.).

Važno je bilo s druge strane podsjetiti na narav ćiriličnoga pisma kojim je *Kratka azbukvica* 1696. godine otisnuta. Analiza je njezina slovnoga inventara potvr-

dila kako je riječ o kompromisnome pismu koje, kao i neka druga isusovačka ćirilična izdanja, povezuje značajke ustavne ćirilice Istočne crkve, odnosno njezinih tekstova, sa značajkama zapadne ćirilice, napose bosančice, pa čak i – ako bismo dodatno precizirali – *bosančice slavonskoga tipa*.

Svraćanjem pozornosti na sadržaj knjižice nastojali smo podsjetiti čitatelja na mjesto i ulogu početnica s osnovama vjerskoga nauka u povijesti hrvatske pismenosti, a posebice u povijesti standardizacije hrvatskoga jezika. Njihova se uloga u naznačenim procesima ne može razumjeti bez pokazivanja kontinuiteta u priređivanju i otiskivanju početničkoga štiva, od glagoljaškoga srednjega vijeka preko izdavačke djelatnosti hrvatskih protestanata sve do novovjekovnih priručnika – novocrkvenoslavenskih s jedne, odnosno isusovačkih i franjevačkih knjiga s druge strane.

Na kraju, upoznavanje s jezičnim i pismovnim identitetom *Kratke azbukvice* (1696) važno je i stoga što može dodatno rasvijetliti otvorena pitanja suvremene povijesne i filološke znanosti – *Tko je i za koje potrebe priredio Kratku azbukvicu, kojim ju je korisnicima, i s kojega prostora, namijenio?*



„Pervo. Zahvali Bogu na svakomu dobru,
koie ti ie dao oni dan, ili e dobro, koie drugom daie,
ili e dobro, koie iest tebi navlastito dao.
Drugo. Moli da ti dade svitlost u pameti,
i milost u sercu da se dostoino pokaieš,
na nju ne povratiš.
Treće. Smisli se na sve mislenie, govorenie, i činenie
onoga dneva od ure do ure, i navlastito na one grihe,

koie esi i prie veće putah činio,
naiposlie i na ono, što si dobra mogao učiniti,
a nisi učinio."
(Iz *Azbukvice*, str. 22–23)

The Language of Croatian Primer and Catechism *Kratka azbukvica* (1696)

Abstract:

It is well known that the title of the champions of religious renewal and educational life in the post-war Slavonia of the 18th century belonged to the Jesuits and the Franciscans. Primers or ABC's and catechisms were books they authored, edited, printed and used as means of education and recuperation of Catholics and Graeco-Catholics in Hungary and East Slavonia. This primer begins with a presentation of the Cyrillic alphabet and, together with the Latin edition, represents one of the oldest printed primers in north Croatia. It also shows similarity to Glagolitic primers printed in south Croatia (1527, 1530), as well as to Glagolitic and Cyrillic primers printed by Croatian Protestants in Urach (1561) and, lastly, to New Church Slavonic primers printed by Croatian priests in Rome (1629, 1693), during the period of *Eastslavification*/*Russification* of Croatian Glagolitic liturgical books. This paper will therefore draw attention to the graphical – eastern Cyrillic and western Cyrillic – particularities, as well as phonological and morphological features of the Štokavian literary language of the primer *Kratka azbukvica* (1696).

Keywords: primer *Kratka azbukvica* (1696), language politics, the Jesuits, Slavonia, Štokavian Croatian literary language

Die Sprache des Katechismus *Kratka azbukvica* aus dem Jahr 1696

Zusammenfassung

Es ist bekannt, dass die Hauptrolle in der religiösen Erneuerung und dem Bildungswesen im nachtürkischen Slawonien von den Jesuiten und Franziskanern gespielt wurde. Zugunsten der jesuitischen Bemühungen an der Alphabetisierung des slawonischen Volkes und der Festigung des Glaubens sprechen vor allem die Lehrbücher mit den Grundkenntnissen der Glaubenslehre, wie sie die Jesuiten noch vor dem Frieden von Karlowitz in Trnava herausgegeben haben (Kratka azbukvica i kratak kerstjanski katoličanski nauk 1696, Kratka abekavica i kratak krstjanski i katoličanski nauk 1697). Anliegend an die Tradition des Herausgebens von Lehrbüchern mit den Grundkenntnissen der Glaubenslehre, die im Rahmen des kroatisch-glagolitischen Mittelalters und der frühen Neuzeit (1527) gepflegt wurde und später auch anliegend an die Herausgebertätigkeit der kroatischen Protestanten aus dem 16. Jh. (1561) sowie der Ostslawen aus dem 17.

Jh. (1629, 1693), gehören Kratka azbukvica und Kratka abekavica zum auf den Großteil des Balkans ausgerichteten Jesuitenprogramm der römischen Kirchenpolitik. Da jede kirchliche Politik durch eine bestimmte sprachliche Konzeption ausgedrückt und unterstützt wurde, so war es auch mit dem Jesuiten, denen die bosnische Sprache bzw. die štokawische Standardsprache mit der lateinischen und kyrillischen Schrift zugunsten kam. In dem Beitrag wird die Aufmerksamkeit auf die graphischen, fonologischen und morphologischen Merkmale des štokawisch-standardsprachlichen Ausdrucks zweier Exemplare der Kratka azbukvica aus dem Jahr 1696 gelenkt, und zwar auf diejenigen, die in der Universitätsbibliothek Graz und in der Kroatischen Akademie der Wissenschaften und Künste in Zagreb aufbewahrt werden (z.B. das Verzeichnen der Jerzeichen sowie der Phoneme /ļ/ i /ń/, Vertretung des Jat, Jotierungen, Assibilierung, Rotazismus, das Zusammentreffen der altštokawischen und neuštokawischen Eigenschaften in der Deklination von substantivischen Wortguppen und in der Konjugation von Verben).

Schlüsselwörter: Kratka azbukvica (1696), Sprachpolitik, Jesuiten, Slawonien, fonologische und morphologische Eigenschaften der štokawischen kroatischen Literatursprache

IZVORI

Kratka abekavica i kratak krstjanski i katoličanski nauk, Trnava, 1697.

Kratka azbukvica i kratak kerstjanski katoličanski nauk, Trnava, 1696.

LITERATURA

Bolonić, Mihovil. 1980. Tiskane glagoljske knjige krčkih glagoljaša. *Croatica Christiana Periodica* IV/5, 1–40.

Damjanović, Stjepan. 2004. *Slovo iskona*. Zagreb: Matica hrvatska.

Damjanović, Stjepan. 2008a. Tri najstarije tiskane hrvatske početnice. *Hrvatski: časopis za teoriju i praksu nastave hrvatskoga jezika, književnosti, govornoga i pismenoga izražavanja te medijske kulture* V/2, 9–21.

Damjanović, Stjepan. 2008b. *Jezik hrvatskih glagoljaša.* Zagreb: Matica hrvatska.

Farkaš Brekalo, Loretana. 2013. Štokavski hrvatski književni jezik u 18. stoljeću. U: Povijest hrvatskoga jezika – 3. knjiga: 17. i 18. stoljeće. Ante Bičanić, ur. Zagreb: Croatica, 163–219.

Gabrić Bagarić, Darija [prir.]. 2010a. *Bartol Kašić, Izbor iz djela. Stoljeća hrvatske književnosti, knj. 103*. Zagreb: Matica hrvatska.

Gabrić Bagarić, Darija. 1999. Rubni zapisi u rukopisnoj Bibliji Bartola Kašića. *Rasprave Instituta za hrvatski jezik i jezikoslovlje* 25, 99–121.

Gabrić Bagarić, Darija. 2010b. Četiri ishodišta hrvatskoga standardnoga jezika. *Fluminensia* XXII/1, 149–162.

Ivšić, Stjepan. 1913. Današńi posavski govor. *Rad JAZU* 196, 124–154, 197, 9–138.

Jembrih, Alojz. 1987/1988. Kratka azbukvica (1696.). Prilog povijesti hrvatskih početnica. *Vrela i prinosi* 17, 3–51.

Kolenić, Ljiljana. 1998. *Riječ o riječima. Iz hrvatske leksikologije i frazeologije 17. i 18. stoljeća*. Osijek: Pedagoški fakultet Osijek.

Lukić, Milica – Blažević Krezić, Vera. 2014. Tragom hrvatske ćirilične baštine u Slavoniji. *Filologija* 63, 151–171.

Maretić, Tomo. 1910. Jezik slavonskijeh pisaca, prilog istoričkoj gramatici hrvatskoj ili srpskoj. *Rad JAZU* 180, 146–233.

Matić, Tomo. 1938. „Abecevica" iz XVIII. vijeka za analfabete u požeškom kraju. *Vrela i prinosi 8*, 103–107.

Štefanić, Vjekoslav. 1938. Jakov Ledesma i njegov „Nauk karstianski" (1583.). *Vrela i prinosi. Zbornik za povijest isusovačkoga reda u hrvatskim krajevima. Posebno izdanje br. 2*. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Hrvatski povijesni institut u Beču.

Tafra, Branka. 2011. Kroatistička standardološka propitivanja. U: *Slavenski jezici u usporedbi s hrvatskim II*. Dubravka Sesar, ur. Zagreb: FF press, Filozofski fakultet, 35–49.

Vončina, Josip. 1978. Jezik Antuna Kanižlića. *Rad JAZU* 368, 5–172.

Vulić, Sanja. 2013. Štokavski hrvatski književni jezik u 17. stoljeću. U: Povijest hrvatskoga jezika – 3. knjiga: 17. i 18. stoljeće. Ante Bičanić, ur. Zagreb: Croatica, 95–161.

Zelić-Bučan, Benedikta. 2000. *Bosančica ili hrvatska ćirilica u srednjoj Dalmaciji*. Split: Državni arhiv u Splitu.

Žagar, Mateo. 2009. Hrvatska pisma u srednjem vijeku. U: Povijest hrvatskoga jezika – 1. knjiga: Srednji vijek. Ante Bičanić, ur. Zagreb: Croatica, 107–219.

Žagar, Mateo. 2013. Hrvatska pisma i pravopisi u 17. i 18. stoljeću. U: Povijest hrvatskoga jezika – 3. knjiga: 17. i 18. stoljeće. Ante Bičanić, ur. Zagreb: Croatica, 343–369.

Žagar, Mateo. 2014. Bosančica Divkovićevih izdanja između ustava, minuskule i brzopisa. U: *Zbornik radova sa znanstvenog skupa Matija Divković i kultura pisane riječi*. Marko Karamatić, ur. Sarajevo: Franjevačka teologija Sarajevo, Kulturno-povijesni institut Bosne Srebrene, 147–172.

Izvorni znanstveni rad

Silvija ĆURAK
Filozofski fakultet, Osijek

Irena KRUMES
Fakultet za odgojne i obrazovne znanosti, Osijek

UDK 811.163.42 Rapić, Đ. :27
811.163.42(091)"17"

Pogled u jezik propovijedi Đure Rapića

U radu se opisuju glavne značajke jezika u propovijedima Đure Rapića, koje su tematikom u skladu s protureformacijskim djelovanjem Crkve u Slavoniji. Izvori su za jezični opis dviju zbirki Rapićevih propovijedi: *Svakomu po malo iliti pridike nediljne zajedno s korizmenima* (1762) i *Od svakoga po malo, iliti kratko ispisanje života, mučeništva i slave pravih i svetih prijatelja Božjih* (1764). Đuro Rapić je, kao i mnogi slavonski franjevci, svoja djela pisao štokavskom ikavicom, slavonskim tipom grafije i morfonološkim načinom pisanja te je time dao svoj prinos u oblikovanju hrvatskoga standardnoga jezika. Osim navedenih jezičnih značajki u radu će se opisati fonološka, morfološka i leksička razina.

Ključne riječi: Đuro Rapić, jezik propovijedi, povijest hrvatskoga jezika, hrvatski jezik 18. stoljeća

1. FRA ĐURO RAPIĆ I KNJIŽEVNOST 18. STOLJEĆA

Zlata Šundalić (2005: 63) pišući o književnosti 18. stoljeća zaključuje "da kada je riječ o kulturno-književnom životu Slavonije u 18. stoljeću, onda se sve povijesti hrvatske književnosti slažu u nekoliko točaka: prvo, kulturni život i književne pojave ovise o prilikama prije i poslije odlaska Turaka; drugo, književnost je tada jedino u rukama svećenika i redovnika (franjevaca, isusovaca, pavlina), tada gotovo jedinih pismenih ljudi i treće, književnost je pretežno vjerskog karaktera, a svjetovni sadržaji se javljaju tek u drugoj polovici 18. stoljeća."

U vrijeme kada se svojim djelima javlja fra Đuro Rapić franjevci su već udarili pečat slavonskoj i hrvatskoj književnosti prve polovine 18. stoljeća. Franjevci kao trajnu odrednicu svoga literarnoga djelovanja usmjeruju na služenje poslanja Crkve pisanom riječju. Oni u Slavoniji i Podunavlju dominiraju kao pisci katoličke

obnove, a stvaraju oslonjeni na tradiciju Provincije Bosne Srebrene s početka 17. stoljeća. Osobito se bave prijevodom biblijskih tekstova, priređuju lekcionare, sastavljaju molitvenike i katekizme, pišu propovijedi i hagiografsku literaturu, pjevaju pjesme, istražuju povijest svoga reda, Crkve i naroda, sastavljaju rječnike i gramatike kao i pravopisne upute (Hoško 2011: 406). Zlata Šundalić u svojoj knjizi *Kroz slavonske libarice* (2005: 174) navodi: "Kao izrazito nabožni žanr javlja se i propovijed (lat. Oratio, contio, predicatio), koja je u hrvatskoj osamnaestostoljetnoj književnosti poznata još i kao: prodika, prodeka, prodečtvo, besjeda, propovijedanje, povidanje, razgovor duhovni."[1]

Kršćansko naviještanje dio je katoličke obnove i obavlja se propovijedanjem. Tako se razvilo crkveno govorništvo, a u vremenu katoličke obnove osobito je na cijeni barokna propovijed, puna unutarnje dramaturgije, s neočekivanim obratima, željna vjernika poučiti i podržati u kreposnom življenju, a grešnika obratiti i privesti na krepostan život (Bratulić 109–113). Ali propovijed u poslijebaroknom vremenu, tj. obnovnom katoličanstva, napušta kićenost izraza i potiče vjersko znanje slušatelja, a to znanje želi obnoviti i obrazložiti općim spoznajama o čovjeku, manje se trudi objasniti temeljne kršćanske istine, a usredotočuje se na obrazlaganje ljudske moralnosti i nastoji odgojiti dobre i čestite građane. Vjersko i moralno učenje Crkve propovjednik razlaže u redovitom nedjeljnom i blagdanskom propovijedanju, a i za posebne prigode kao što je korizma, marijanski blagdani ili svetkovine svetaca (Hoško 2011: 416). U propovijedima se može iščitati cjelovita društvena, kulturna i crkvena stvarnost vremena u kojima su nastale. Zbirke propovijedi vode nas razumijevanju kulturnih, vjerskih i društvenih prilika u nekoj sredini, ali otkrivaju i način na koji se djelovalo na slušateljstvo, na koje aspekte morala, društvenog života, životnoga nazora ili narodnu dušu. Takav trag ostavile su i zbirke propovijedi franjevca Đure Rapića, o kojem povijest književnosti uglavnom govori u kontekstu Relkovićeva Satira i njegovom konzervativizmu kojim kritizira to djelo. Ali u ovom slučaju Rapića ćemo otkriti kao književnika kršćanskoga naviještanja, autora vjerske literature, pisca nedjeljnih, korizmenih i svetačkih propovijedi.

---

[1] Šundalić (2005: 174) navodi i da je propovijed najjednostavnije odrediti kao govoreno razjašnjenje kršćanskih istina (Bratulić 1990). U odnosu na građu propovijed se poziva, …, na Sveto pismo i objavu; započinje perikopom (ulomak iz Svetoga pisma, koji se čita na svetoj misi i služi kao osnova za propovijed), a nastavlja se izvedbenim dijelom. Osim perikope na sadržajni pa i stilski izgled propovijedi utječe i vrijeme u kojemu je propovijed izgovorena, zatim kretanja u društvu, stil koji vlada u književnosti toga vremena, odnosno običaji i mentalitet slušateljstva.

O fra Đuri Rapiću možemo najviše saznati u Hrvatskom franjevačkom biografskom leksikonu, koji donosi osnovne podatke o njemu. Saznajemo da je rođen 11. travnja. 1715. u Gradiški, tj. današnjoj Staroj Gradiški, a umro je u Velikoj 19. prosinca 1785. Godine 1732. u Velikoj je stupio u novicijat te tako postao član provincije Bosne Srebrene.[2] Napisao je nekoliko tiskanih zbirki propovijedi: *Svakomu po mallo illiti predikae nediljne zajedno s' korizmenima* (Pešta, 1762); *Odsvakoga po mallo illiti kratko izpiisanje xivota, mucsenisstva, slavae pravih, i svetih priateljah boxji* (Pešta, 1764).[3] U zbirci nedjeljnih crkvenih propovijedi kroz godinu *Svakomu po mallo/illiti/predike/nediljne/zajedno s korizmenima* svaka propovijed počinje malim sažetkom ili kratkim uvodom (Uzdarxanje), uz uvod ili moto iz Svetoga pisma na latinskome jeziku.

U djelu *Odsvakoga po mallo illiti kratko izpiisanje xivota* (1764) obrazlaže povod za pisanje:

"jedno, za probuditi ljudska sarcah nanaslidovanje istiju; drugo, jer jesam dobro poznao da visoko umno govorenje veoma malecak plod prinosi, zato svekoliko dilo tako jesam upravljao, da toliko učnima koliko neučnima bude spasonosno." (Rapić 1764: 1)

Zbirka propovijedi *Svakomu po mallo illiti predikae nediljne* obaseže 744 stranice. Propovijedi u zbirci vezane su uz velike blagdane: po dvije propovijedi vezane su uz četiri nedjelje *Prissastia*, propovijedi za šest nedjelja po Vodokerstju, za *Nedilje Septuagessimae* dvije propovijedi; za *Nedilju Sexagesime* dvije *praedike*; za *Nedjelju quinquagesimae*, propovijedi preko korizme pet nedilja; Uskrsna i šest nedilja posli Uskarsa; *Od Duhova i po Duhovih*, za ukupno 24 *nedilje*.

Nedjeljne propovijedi u djelu *Svakomu po mallo* obično počinju velikim naslovom npr. *Perva nedilja Prissastja*, potom slijedi kratak sadržaj s najavljenom

---

[2] Ističe se svojom svestranošću jer se isticao ne samo u vođenju gospodarskih i građevnih poslova u Petrovaradinu i Iloku nego i kao voditelj suknare u Budimu (1761–1768) i ekonom provincije Bosne Srebrene koja je u njegovo vrijeme sezala do Slavonije. Obavljao je dužnosti i definitora provincije, osobnog teologa bosanskoga biskupa Antuna Čolnića 1768. i dekana filozofskoga učilišta u Iloku. Kao propovjednik bio je poznat u Gradiški i Velikoj (1780–1785). Od Franjevačke provincije Bosne Srebrene odvaja se 1757. Provincija sv. Ivana Kapistrana.

[3] Od ostalih djela poznatiji je kao autor djela *Satyr illiti divji csovik, u nauku karstjanskomu ubavistit, uputit, naucsit, i pokarstit* (Pešta, 1766; riječ je o drugom izdanju, naslov je prvoga izdanja iz 1765. *Satir obraćen*). Pripisuje mu se i djelo odnosno knjižica protiv Relkovićeva *Satira*, u rukopisu poznata kao *Slavonski tamburaš* (1767), u kojoj kritizira M. A. Relkovića (o tome piše i Drechsler u djelu Slavonska književnost u 18. vijeku, str. 37, Slavonica, Vinkovci, 1994.). Povjesničari književnosti (npr. Georgijević 1969) ne ističu Rapića, ali ga spominju u kontekstu *Satira*.

temom: UZDERXANJE, OD SUDA OBCHENSKOGA THEMA. Zatim slijedi perikopa: citat iz Svetoga Pisma na latinskome jeziku. Propovijed se sastoji od dijelova (članaka) označenih rednim brojevima, a svaki dio propovijedi nastavlja se u sljedećoj.[4]

Struktura propovijedi u obje zbirke obično je ovakva:

- ispod naslova propovijedi je citat, odnosno moto
- uvod u propovijed (zaključuje se pozivanjem vjernika da ih i dalje slušaju)
- razlaganje teme na dijelove
- zaključak: naglašavanje vjersko-didaktičke poruke, zagovor i blagoslov vjernika.

2. HRVATSKI JEZIK U 18. STOLJEĆU I PROPOVIJEDI FRA ĐURE RAPIĆA

Hrvatski jezik u 18. stoljeću prolazi iznimno važan proces standardizacije jer se prema većini jezikoslovaca sredinom stoljeća susreću predstandardno i prvo standardno razdoblje razvoja jezičnoga standarda (Brozović 1978). To razdoblje povijesnoga razvoja jezika odlikuje polifunkcionalnost književnoga štokavskog i kajkavskog jezika te normiranje pravopisa (Farkaš Brekalo 2013: 163, prema Tafra, Košutar 2011: 198). Loretana Farkaš Brekalo ističe da je druga polovina 18. stoljeća dugo u hrvatskom jezikoslovlju bila primjerom zanemarivanja hrvatske jezikoslovne baštine, a da upravo ona u hrvatskoj jezičnoj prošlosti ima iznimnu važnost. Ono što posebno obilježava hrvatski jezik druge polovine 18. stoljeća iznimno je bogata leksikografska djelatnost koja počiva na nizu tiskanih rječnika (Della Bella, Belostenec, Jambrešić, Stulli, Voltić), aneksnih rječnika koji su tiskani uz gramatike (Relkovićev, Lanosovićev, Tadijanovićev) i rječnika koji su ostali u

[4] Tako prva propovijed ima 13 dijelova (članaka), a sljedeća ima dijelove koji su označeni brojevima od 14 do 34 itd. Posljednji članak propovijedi ima oznaku DCCV rimskim brojevima, tj. 1205 članaka. U člancima se javljaju citati i česta je pojava retoričkih pitanja, mnoštvo govorničkih figura i metafora u skladu sa stilom izražavanja vremena u kojem su nastale propovijedi. U svakom se članku govornik obraća slušateljima i nastoji ih zastrašiti kaznom za počinjenje grijeha. U uvodnom dijelu zbirke propovijedi *Svakomu po mallo* citira dio iz Svetoga pisma i pojašnjava u sljedeća dva dijela teksta, a potom navodi primjere koji potkrepljuju prvu temu. Primjeri su iz života ljudi npr. kada ljudi griješe bludno ili varaju (npr. pišu tajno), snaći će ih strašni sud za njihove grijehe; često navodi primjere iz života Isusa ili citira svece ili crkvene oce pa čak i velike rimske filozofe npr. Dioniziusa.

rukopisima (Jurinov rječnik *Calepinus*, Patačićev *Dikcionar*, Katančićev *Pravoslovnik*, Lanosovićevi rukopisni višejezični rječnici, Jakobovićev rječnik, Tanzlinger-Zanottijev rukopisni rječnik, Josipa Stipana Relkovića *Latinsko-njemačko-hrvatski rječnik*, Đure Matijaševića *Dictionarium latino-illyricum Ragusinum*, Lovre Cekinića *Vocabulario Italiano-Illirico*). To razdoblje obilježile su tri slavonske gramatike: *Svašta po malo iliti kratko složenje imenah i ričih u ilirski i njemački* Blaža Tadijanovića (1761), *Nova slavonska i nimačka gramatika* (1. izd. u Zagrebu 1767.) M. A. Relkovića i dvije Marijana Lanosovića: *Uvod u latinsko riči slaganje*, latinska gramatika na hrvatskom i hrvatska gramatika na njemačkom *Neue Einleitung zur slavonischen Sprache* (Osijek, 1778, 1789 i Budim 1795). Do sada se smatra da hrvatski jezik do polovine 18. stoljeća nije standardiziran jer postoji dihotomija unutar štokavštine na dvjema razinama: štokavsko-šćakavska i ikavsko-jekavska novoštokavskoga tipa (Brozović 2006., Oczkowa 2010.). U drugoj polovini 18. stoljeća novoštokavština je književno stilizirana na prostoru od Slavonije preko Bosne do Dubrovnika i Like. Dvojnost štakavsko-šćakavska bila je pred razrješenjem jer je prevlast štakavizama bila prevlast većinskog elementa svih hrvatskih novoštokavskih govora. Ikavsko-jekavsko dvojstvo potrajalo je još dugo jer su se često međusobno miješali ikavski i jekavski refleks jata, čak kod istog autora. Ali to nije omelo stvaranje iznadregionalne novoštokavske uporabne norme.[5] Fra Đuro Rapić pripada franjevačkoj jezičnoj *koine* koja se odnosi na iznadregionalni jezik kojim su pisali franjevci redodržave Bosne Srebrene. Višestoljetna franjevačka djelatnost i rasprostranjenost na velikom prostoru od Budima do Jadranskoga mora i od Istre do Hrvatskoga podunavlja utjecala je na očuvanje zajedničkih jezičnih odlika koje pronalazimo i kod fra Đure Rapića.

Zato se ovdje nastoji rasvijetliti koje zajedničke jezične odlike postoje u njegovim propovijedima, a koje je autor sam uveo u svoja djela.

3. OSNOVNA OBILJEŽJA JEZIKA PROPOVIJEDI

3.1. Slovopis

U djelu *Svakomu po mallo* u predgovoru čitateljima pod nazivom *Ponukovanje Sstiocza* (u smislu pouka čitatelju ili poticaj) uz obvezne ukrasne figure u pismenom izražavanju ističe skromnost autorstva kao i odnos prema sadržaju, za koji

[5] Prema Brozović, 1970: 133.

kaže da nije originalan, tj. *Prinesen je iz drugih knjiga*, a pojašnjava i način pisanja koji je primijenio samo u toj knjizi.

Pojašnjenje se odnosi na udvajanje ili udvajanje/dvostruko pisanje suglasnika i jednog samoglasnika (*piiſan, piisao*) kao i na pisanje slova H uz G. *Udvajanje samoglasničkih slova označuju dugi slog, a grafem h ponekad označava duljinu susjednoga samoglasnika* (Farkaš 2010: 169).

U prvom dijelu obraća se čitatelju i pojašnjava mu da se ne čudi što je uveo nešto novo u pisanje što do sada nije bilo u knjigama, a to je pisanje geminata i za njih navodi točne primjere: *Sadda, tadda, menne, tebbe, kadda, druggo, drugghi, drugga dillam, dillujeſs, csinim, csiniſs, csinni* (Rapić 1762: predgovor)

Navodi i primjere u kojima udvajanje slova u riječi može promijeniti značenje, odnosno pisanjem dvostrukoga slova označava se način čitanja, tj. naglasak koji nosi značenje riječi. Tako navodi primjere koji nisu isti u značenju i zato ih bilježi: *obrati i obbrati, budi i buddi* (imp. od glagola biti ≠ 3. lice glagola buditi), *Voda* nije isto što i *vodda. More* nije isto što i *morre, Xena* nije isto što i ženna (genitiv množine), *Vidim* nije isto što i *viddim.* Naravno, radi se između ostalog i o morfološkoj homonimiji koju je autor uočio i odlučio zabilježiti u slovopisu. U ovom slučaju prepoznaje se utjecaj njemačkoga slovopisa u kojem se bilježio kraći izgovor samoglasnika prije udvojenih suglasnika, a i sam autor navodi da mu je uzor bio, osim njemačkoga, i talijanski jezik.

U drugom dijelu pojašnjenja slovopisa navodi da je u mnogim riječima i imenicama (Imena) umjesto G nadomitao H, odnosno da je uz grafem G stavio H jer nije želio da čitatelj čita „po starom običaju" u kojem se *Amor pisao kao glubav, a sada se piše Ljubav*. Zato je sada odlučio da između G i L stavlja H kako se ne bi izgovarali stopljeno jer kako kaže „izričak onaj tušimo", kao Caput (kaput) kada pišemo, pa tako sada stavlja *ghlava da nebude glava, illiti ljava* (lj).

Navodi i da je stavio dva i kao *Scritura Pismo* da se razluči od *Bibebanus Vinum*, pismo Vino. To nije stavljeno kao pravilo čitatelju, nego kao uputa o načinu čitanja.

U Rapićevim djelima nalazimo ovakav grafemski sustav:

fonem	**grafemi**
/c/	c, cz *sstiocza, sercza, sunczu, principi*
/č/	cs, cſ *csovik, ocsitovanja, nicſice*
/ć/	tj *bratje* ch *potuchi, zloche*
/ǯ/	cx ſincxjr, bucxak, pencxeri
/ʒ´/	gj, dj *medju, djavao, Evangjeoskoga, ugagjao, Gjuro*
/j/	j, i, Ø *jao, sjaino,*
/ń/	nj *njemu, manjim, ponukovanje*
/ļ/	lj, li *poljubleni, zemlju, kraliah*
/ń/	nj *njemu, manjim, ponukovanje*
/ŗ/	er, ar *perva, umarla, uzdarxaju*
/s/	ſ, s *miſniczi, izpisati*
/š/	ss , ſſ, ſs, *sſ sstiocza, poplaſſi, sſtiocse,*
/z/	z *zvizda*
/ž/	x *stixe, texina obsluxenja, uzdarxaju*

Ta se slovopisna rješenja podudaraju gotovo u cijelosti s franjevačkim načinom pisanja, odnosno kao u svih pisaca koji su pisali tzv. slavonskom grafijom.

Grafija fonema /c/ u drugoj se polovici 18. stoljeća gotovo u potpunosti ustalila grafemom c, uz poneke izuzetke digramom cz (Tadijanović, Pavišević, Rapić, Ivanošić, Katančić, Kordić). I grafija fonema /č/ i /ć/ u većine je pisaca jednoznačna /č/=cs i alografske kombinacije cſ, cſ… (Farkaš 2010: 167). Rapić uočava i razliku između fonema /ǧ/ i /ǵ/ i prvi bilježi digramom *cx*, a drugi kombinacijom digrama *gj* i *dj*.

Nesuglasice su bile samo oko pisanja dvoslova za fonem /š/. O tome govori u svojoj gramatici i Matija Antun Relković: *Od ovoga slova S. najvishje ima hinada. Jednibo za izrechi csiſto shaj, dajumu u pomoch c. Drugi za pooshtriti vechma njegov glas, mechu dvoſtruk SS. Trechi pak dajumu h. Od ova tri nacſina menije po volji trechi, uzrokſam dao u pridgovoru, a oſtalim nezabavljam.* (Relković 1767: 19, prema Kolenić, Hum 2006). Slavonskom grafijom pišu franjevci tijekom 18. stoljeća u Slavoniji. Smatra se da *sam Reljković nije utemeljitelj te grafije. Bili su to franjevci Stjepan Vilov i Jerolim Lipovčić prije njega. Ali velika je zasluga Reljkovićeva što je vidio prednosti takvoga slovopisa, napisao njime gramatiku, ali i obja-*

snio detaljno takav način pisanja (Kolenić 2006: 160). Relković je znao prepoznati prednosti slavonskoga/franjevačkoga slovopisa – taj slovopis objedinjuje sjeverni i južni način pisanja hrvatskom latinicom (Moguš–Vončina, 1969: 75). Loretana Farkaš ističe da tek pojavom Stjepana Vilova 1736. slavonska grafija ulazi u novu fazu s dvoslovnim rješenjima.

Đuro Rapić, kao i ostali Slavonci, koristi za slogotvorno *r*: *er* (*perva*), ali i *ar* (rijetko). Prevladava kombinacija *er* kao i kod drugih pisaca krajem 18. stoljeća.[6]

Što se tiče udvojenog pisanja dvaju ili više grafema za jedan fonem, uočljivo je da Rapić uglavnom preuzima rješenja drugih pisaca svojega vremena. Primjerice bilježenje fonema /ļ/ grafemima *gl* i digramom *li* fonemskog skupa /l+j/. Farkaš (2010: 10) ukazuje da je to dokaz funkcionalnosti hrvatskoga latiničkog sustava.

3.2. Pravopis

U izboru pravopisnih načela hrvatski štokavski pisci 18. stoljeća slijede isprepletanje morfonološke i fonološke norme (Farkaš 2013: 172). U Rapićevim djelima morfonološko načelo prevladava iako se pojavljuje i fonološko načelo. To se očituje u neprovođenju jednačenja po zvučnosti u vezama korijenskog morfema sa sufiksom: *druxtva, ſvidocsbi* iako pronalazimo i provođenje jednačenja po zvučnosti u vezama korijenskog morfema sa sufiksom (rijetko)*: slatkoga, drusſva.* Najčešće je i neprovođenje jednačenja po zvučnosti na granici korijenskoga morfema i prefiksa: *izpisati, izkrivite, nadpisa, odkupitelj,* neispadanje dentalnih suglasnika: ſudczu, nitkomu, xeludczu, provođenje jednačenja po mjestu tvorbe: *himbeni,* djelomična jotacija: *trenutje, megju, djavao.* Neprovođenje jotacije najbolje se vidi u grafijskom razlikovanju fonem /ć/ i /ʒ/: *bratje* i *djavao*, odnosno sekundarne skupine *tj, dj* ostaju nepromijenjene.

Među pravopisnim rješenjima izdvajaju se:

- pisanje naglasne cjeline sa zanaglasnicom *se Josſterſe*
- spojeno pisanje negacije *nebuddu*
- umetanje *j* u imperativu na granici morfema i oblikotvornog morfema: *mucsji* (muči, šuti!)
- pisanje velikim početnim slovom imenice i to obično termina *Knjiga, Svit, Praedikae,* pridjev *Devot*

---

6 O tome detaljno piše Loretana Farkaš u knjizi *Od slovosloxnosti slavonske*, Filozofski fakultet Osijek, Osijek, 2010.

Prijedloge piše s riječju koja slijedi: *nadrugome kraju* (A), obično piše zajedno naglasne cjeline u rečenicama *zaruku* (7).

Odvojeno piše: *za jedno* (4), *od rediti* (2), *od fugjenja* (4) – 'osuda', *iz gublienja* (4) 'gubitak', *iz gorjeti* (2), *po cerveniti* (2), fva kolika (2), a zajedno piše: *pomene* (4) *za mene*, *dase u jedinimo* (3), *sluxitise* (2), *neuftrilli* (2) ne pogodi, *ondache* (2) onda će.

3.3. Fonologija

Hrvatski štokavski pisci 18. stoljeća pišu ikavicom koja je na neki način norma franjevačkoga književnojezičnog izraza: *cſovik, virovat, svitlost.* U ikavskom obliku bilježi i pridjevski prefiks *pri-* kao u *pripoljubljeni Boxe*.

3.3.1. Jotacijske promjene

Prije svega treba naglasiti da je Đuro Rapić, kao i ostali franjevački pisci, grafemima *ch* i *gj* jasno razlikovao foneme /ć/ i /ǵ/ od suglasničkih skupina *tj* i *dj*.

U primarnim skupinama *tj*, *dj* jotacija se uglavnom provodi: *djavao* (5), *megju* (6) *ichi* (50), *dogagjaje* (20).[7] U skupinama *stj* > št, šć jotacija se uglavnom ne provodi: *karstjan, navisstuju* (98), *vodokerstju* (98), što je u odnosu na ostale franjevačke pisce rijetkost. (Despot 2005: 102) U skupinama *jt*, *jd* Rapić, kao i većina slavonskih franjevaca, uglavnom ne provodi metatezu i jotaciju: *doide* (5), *najde* (20), *izajdu* (4). Rijetko se može pronaći stari infinitiv *iti*: *naiti* (6). Sekundarne skupine *tj*, *dj* < *tъj*, *dъj* ne mijenjaju se: *miloserdje* (98), *nadahnutjem* (60), *bratjom* (53). Sekundarne skupine *bj*, *mj*, *pj*, *vj* < *bъj*, *mъj*, *pъj*, *vъj* većinom ostaju nepromijenjene: *zdravje* (69), *ljubavju* (313) jer je fonem *l u njih* (sekundarne skupine, o. p. autora) *u štokavsko narječje prodrlo tek u 18. stoljeću pa se stoga epentetsko l ne umeće iza labijala ako za njim dolazi nastavak -je (< -ьje) ili neki od nastavaka kojima je nadomješteno staro -ьjǫ u instrumentalu jednine imenica i-vrste.* (Despot 2005: 104)

Sibilarizacija se većinom provodi: fvikolici (2), *redovnici* (53), dok se često ne provodi u dativu i lokativu jednine imenica e-vrste: *u mukki* (221), *na ruki* (131), *u tughi* (365). Neprovođenje sibilarizacije pronalazimo i danas u govorima slavonskoga dijalekta (Berbić-Kolar, Kolenić 2014: 77)

---

[7] Loretana Despot u knjizi *Jezik slavonskih franjevaca do preporoda* (2005: 101) navodi slične primjere jotiranih primarnih skupina *tj*, *dj*.

3.4. Morfologija

Pri opisu morfoloških osobitosti ograničit ćemo se samo na opis sklonidbe imenica, i to po uzoru na današnji sklonidbeni sustav, odnosno podjelu na a-vrstu, e-vrstu i i-vrstu.

3.4.1. Sklonidba imenica

U propovijedima Đure Rapića imenice su oblikovane kao i kod većine franjevačkih pisaca koji su se ugledali u stare hrvatske gramatike Bartola Kašića i Ardelija Della Belle,[8] slavonske gramatike druge polovine 18. stoljeća Matije Antuna Relkovića i Marijana Lanosovića[9], ali i franjevačku pisanu tradiciju. Pri opisu pojedinih imeničkih vrsta više će riječi biti o genitivu množine imenica a-vrste i e-vrste, dativu, lokativu i instrumentalu množine imenica a-vrste te o instumentalu jednine i genitivu množine imenica i-vrste.

Imenice a-vrste

Genitiv množine imenica a-vrste muškoga i srednjega roda u Rapićevim propovijedima većinom završava na gramatički morfem *-ah*, no pojavljuje se i *-a*: *voinikah* (78), *koracsajah* (349), *grobova* (55), *grihah* (275). Gramatički morfem *-ah* propisuju slavonske gramatike, a *je li h pravopisni problem i označuje li samo duljinu posljednjeg slova u genitivu množineimenica ili je pak gramatički problem, tj. kada je h dio nastavka i danas su oprečna mišljenja. Slavonski su gramatičari ovo h mogli preuzeti iz njemačkih gramatika, no preuzeli su ga od bosanskih franjevačkih pisaca* (Despot 2005: 114).

U Rapićevim je propovijedima u dativu, lokativu i instrumentalu razvidan (staro)štokavski sustav, odnosno u tim su se padežima zadržali stari gramatički morfemi. Tako dativ množine imenica a-vrste muškog i srednjeg roda ima stari gramatički morfem *-om/-em*: *vragovom* (5), finovom (2), *voinikom* (459), *svidokom* (473). Lokativ množine imenica a-vrste najčešće završava na gramatičke morfeme *-ih/-i*: *obrazi* (5), *bucxjaci* (6), *dillih* (383), *duhovih* (427)

---

8 Bartol Kašić, *Institutionum linguae Illyricae libri duo*, Rim, 1604.
Ardelio Della Bella, *Dizionario italiano, latino, illirico*, Venecija, 1728.

9 Matija Antun Relković, *Nova slavonska i nimačka gramatika,* Zagreb, 1767.
Marijan Lanosović, *Neue Einleitung zur slavonischen Sprache*, Osijek, 1778.

Imenice e-vrste

Kao i kod imenica a-vrste i genitiv množine imenica e-vrste ženskoga roda ima gramatički morfem *-ah*: *zvizdah* (2), *krunah* (2) *xennah* (87), *ghlavah* (297). Instrumental množine imenica ženskoga roda e-vrste najčešće završava gramatičkim morfemom *-ama*: *knjigama* (165), *prilikama* (3), *nogama* (8).

Imenice i-vrste

Instrumental jednine imenica i-vrste uglavnom završava gramatičkim morfemom *-ju*: *ricsju* (53), *karvju* (2), *ljubavju* (3), *laxju* (471). Genitiv množine imenica i-vrste najčešće je na *-ih*: *xaloſtih* (199), *kripoſtih* (427).

3.5. Crkveno nazivlje

Dominiraju sveze riječi. Često se ponavljaju iste imenice: *duša, grih, serdce, kripost, molitva, oči, pamet, ruke, rane, smert, tilo, vrime, život.* Te imenice pojavljuju se u različitim stalnim svezama riječi i kombinacijama pa i u frazemima. Imenice su najčešće uz neki glagol ili pridjev.

Duša: *duša žalostna i ucviljena* (P), *dušo moja* (P), *dušu priporučiti* (P), *duša nastoji iz tila izaći* (P), *dušo grišna* (P), *duše kripostima služiti* (P)

Grih: *svega svita grihah* (P), *brez svakoga griha* (P), *grih prošastnoga života*(P), *grihe učiniti* (P), *u grihe upasti* (S), *nenavidnost griha* (P)

Serdce: *na vrata serdca kucati*(P), *kamenito serdce* (P), *serdce tverdo*(P), *slabost serdca*(P)

Kripost: *kripost tila* (P), *kripost trošiti*(P), *kripost zagerliti* (S), *sve kriposti nebeske* (S)

Molitva: *sveta molitva* (P), *molitvi se uteći* (P), *molitva pameti*(P), *nutarnja molitva*(P)

Imenice upućuju na karakter djela koje je pisano s jednom namjerom – poučiti i preobratiti na pravu vjeru. Propovijedi su bogatije svezama riječi, frazemima i rječničkim blagom jer moraju djelovati na svijest grešnika, poticati na pokajanje u duhu katoličke obnove.

Kada pisac ili pripovjedač kaže Spasitelj ili Otkupitelj, nije potrebno posebno tumačiti da je riječ o Isusu, pa navedene imenice možemo držati i imenom Božjim.

Riječi iz značenjskoga polja Crkve javljaju se u propovijedi: *sveta majka cerkva, Očenaš, Zdravo Marijo, ufati, otar, posvetilište kerstijani, spasenje, križevni*

put, sudnji dan, potribit čovik, *vikovičnja muka, lemozyna, rosarie*. Zanemarimo li ikavski odraz jata, možemo reći da su svi navedeni pojmovi iz značenjskoga polja Crkve u uporabi i danas. Dodamo li tomu sveze pridjeva Božji s imenicom, vidjet ćemo da se tzv. crkveni leksik u svojoj jezgri nije promijenio od prvih naših spomenika do danas. Pridjev *Božji* u djelu se može javiti uz brojne imenice: *angeli/ anđeo Božji, cerkva Božja, daro/vi Božji, desnica Božja, dilovanje Božje, duh Božji..*

Crkvene termine možemo klasificirati u nekoliko značenjskih polja:

1. KRŠĆANSKA DOKTRINA, NAUK, Biblija: *Aer, Angeo, Bogh, Stvoritelj, blagosovljeni, bogoljubni, Boxanftveni, Apofftoli, Angeli Nebeski, dokoncsati, Duſsa, djavao, dnevi ſudnji, muke paklene, moguſtvo, zrake Nebbeske, zapovidi Boxje dilla otajna, Rai, vrag, ſtolice, illiti pribivalisſta Nebbeska* (5)
2. KRIST: *Naučitelj, Otkupitelj, Spasitelj, odkupitelj*.
3. PRAKTIČNA TEOLOGIJA (grijesi): *izpraznoſti, jid* (ljutnja, ogorčenost), *molitva, mormorati* (ogovarati), *obsluxivati* (napraviti, izvršiti), *otaiſtvo* (A), *priljubodinſtvo* (preljub), *Sakrament Karſtenja*
4. LITURGIJA, BOGOSLUŽJE, sakramenti: *vincsanje* (7), *Zlamenja* (2), *Praedikae, ogovor* (ponukovanje), *obsluxiti* (3), *pridikator, Breviar*
5. BLAGDANI, RAZDOBLJA: *Prissastia* (A), *Duhovi, Boxich, Vodo-kerstje, Septuagesimae, sexagesime, quinquagesimae, quadrageisamlis, Uskars, Korizma*
6. KRŠĆANSKI SVEĆENICI, sveci: *Habit, Patriarka, Misnik, Meſstar, Praelati, illiti Czarqueni vladaoczi, Redovnik, Biskup*
7. CRKVENI OBJEKTI I DIJELOVI CRKVE: *Cerkva*

4. ZAKLJUČAK

Jezik je u djelima Đure Rapića u skladu sa slavonskom franjevačkom tradicijom u 18. st., a karakter djela određuje čestu uporabu sveza riječi, frazema i rječničkoga blaga. Rapić je u svojim djelima naglašavao da propovijedi moraju djelovati na svijest grešnika i poticati ih na pokajanje u duhu katoličke obnove.

An Insight into the Language of Đuro Rapić's Sermons

Abstract:

The paper deals with the analysis of the main linguistic features of Đuro Rapić's sermons which thematically support the ideas of the Counter-Reformation of the Church in Slavonia. The linguistic analysis is based on the two collections of Rapić's sermons: *Svakomu po malo iliti pridike nediljne zajedno s korizmenima* (1762) and *Od svakoga po malo, iliti kratko ispisanje života, mučeništva i slave pravih i svetih prijatelja Božjih* (1764). Like many other Slavonian Franciscans, Đuro Rapić wrote in the Slavonian, morphonological type of writing known as 'Štokavian ikavica', contributing thus to the formation of the Croatian standard language. In addition to the aforementioned linguistic features, the paper also focuses on the word-formation process as well as on the morphological, syntactic, and lexical analysis.

Keywords: Đuro Rapić, sermons, levels of linguistic analysis

Einblick in die Sprache der Predigten von Đuro Rapić

Zusammenfassung:

In diesem Beitrag werden die sprachlichen Merkmale in den Predigten von Đuro Rapić beschrieben, deren Thematik im Einklang mit dem gegenreformatorischen Wirken der Kirche in Slawonien steht. Die Quellen für die Sprachbeschreibung sind zwei Predigtsammlungen von Rapić: Svakomu po malo iliti pridike nediljne zajedno s korizmenima (1762) und Od svakoga po malo, iliti kratko ispisanje života, mučeništva i slave pravih i svetih prijatelja Božjih (1764). Đuro Rapić hat, wie die meisten slawonischen Franziskaner, seine Werke in štokawischem Ikawisch, mit slawonischer Graphie und in morfonologischer Schreibung geschrieben und hat somit zum Aufbau der kroatischen Standardsprache beigetragen. Außer der genannten Sprachmerkmale werden in der Arbeit noch die fonologische, morfologische und lexikalische Ebene beschrieben.

Schlüsselwörter: Đuro Rapić, Sprache der Predigten, Geschichte der kroatischen Sprache, kroatische Sprache des 18. Jhs.

IZVORI

SVAKOMU PO MALLO/ILLITI/PREDIKE/NEDILJNE/ZAJEDNO S KORIZMENIMA/SVIMA/DUHOVNOM PASTIROM VEHOMA/KORISTNAE/ A /PRAVOVIRNIM KARSTJANOM/ OSOBITO HASNOVITE/kojae/ STANJE, I SVAKOGA CSOVIKA VECHIANJE U SEBBI UZDARXAJU I/ TEMELJ EVANGJEOSKOGA ZAKONA, SVAKOMU, I INESETNOMU OBILATO NA-

VISSTUJU./ po/ P.F.GJURI RAPICS GRADISCJANINU/REDA MALE BRATJE S.O.FRANCESCA/OD OBSLUXENJA/PROVINCIAE S IVANA CAPISTRANA SINU/ SVETAE BOGHO-SLOVICAE SSTIOCU VRIDNOMU, SLOXJTAE I NA SVITLOST DATAE/GODINAE M.DCC.LXII/TLACERNO U PESTI KOD GOSP. ANTUNA FRANCESCA EITZENBERGERA/PURGERSKOGA TLACNOCZA 1762.

LITERATURA

Berbić Kolar, Emina, Kolenić Ljiljana. 2014. *Sičanske riči*. Osijek: Učiteljski fakultet.

Bratulić, Josip. 1990. *Sjaj baštine, rasprave i članci o hrvatskoj dopreporodnoj književnosti*. Split: Književni krug.

Bratulić, Josip. 1996. *Hrvatska propovijed: od svetoga Metoda do biskupa Strossmayera*. Zagreb: Erasmus naklada.

Brozović, Dalibor. 1970. *Standardni jezik, teorija usporedbe, geneza, povijest, suvremena zbilja*. Zagreb: Matica hrvatska.

Despot, Loretana. 2005. *Jezik slavonskih franjevaca do preporoda*. Osijek: Filozofski fakultet.

Drechsler (Vodnik), Branko. 1994. *Slavonska književnost u 18. vijeku*. Vinkovci: Slavonica.

Farkaš Brekalo, Loretana. 2013. Štokavski hrvatski književni jezik u 18.stoljeću. U: *Povijest hrvatskoga jezika 3*, Bićanić, Ante, ur. Zagreb: Croatica, 63–219.

Farkaš, Loretana. 2010. *Od slovosloxnosti slavonske*. Osijek: Filozofski fakultet.

Georgijević, Krešimir. 1969. *Hrvatska književnost od XVI do XVIII stoljeća u sjevernoj Hrvatskoj i Bosni*. Zagreb: Matica hrvatska.

Hoško, Franjo Emanuel. 2011. *Slavonska franjevačka učilišta*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Hrvatski franjevački biografski leksikon. 2010. Zagreb: Leksikografski zavod „Miroslav Krleža“ i Vijeće franjevačkih zajednica Hrvatske i Bosne i Hercegovine.

Kolenić, Ljiljana. 2006. Pogled u jezik Propovijedi Emerika Pavića. *Hum, Časopis Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Mostaru*, 1, 158–188.

Moguš, Milan, Vončina, Josip. 1969. Latinica u Hrvata. *Radovi za slavensku filologiju*, 11, 61–81.

Reljković, Antun. 1767. *Nova slavonska i nimacska grammatika*. 1767.

Šundalić, Zlata. 2005. *Kroz slavonske libarice, Rasprave o nabožnoj književnosti u Slavoniji*. Osijek: Ogranak Matice hrvatske Osijek.

Izvorni znanstveni rad

Dubravka BOŽIĆ BOGOVIĆ
Filozofski fakultet u Rijeci

UDK 314.116(497.5 Kopačevo)"17/18"
259(497.5-3 Baranja)"17/18"

Demografski pokazatelji u matičnoj knjizi umrlih reformirane župe Kopačevo u 18. i početkom 19. stoljeća

U radu se na osnovi podataka zabilježenih u matičnoj knjizi umrlih primjenom kvantitativne, analitičke i deskriptivne metode istražuju pojedini elementi biološkog života pojedinaca te društveno i kulturno uvjetovanih demografskih obilježja stanovništva reformirane župe Kopačevo u južnoj Baranji u drugoj polovini 18. i početkom 19. stoljeća. Analiza obuhvaća godišnju i mjesečnu raspodjelu umrlih, spolnu i dobnu strukturu umrlih te uzroke smrti. Utvrđeni se podaci uspoređuju s podacima za naselja u okolici kako bi se rezultati istraživanja stavili u kontekst širih povijesno-demografskih trendova. Nadalje se ispituje je li stanovništvo analiziranih naselja u promatranom razdoblju pokazivalo demografska obilježja karakteristična za razdoblje prije demografske tranzicije. Početna pretpostavka da je stanovništvo Kopačeva u promatranom razdoblju u predtranzicijkoj fazi pokazala se uglavnom točnom iako su pojedini analizom utvrđeni trendovi karakteristični za početnu etapu faze demografske tranzicije. Kopačevo se obilježjima godišnje i sezonske raspodjele umrlih, sa zimskim i ranoproljetnim maksimumom, uklapa u prevladavajuće trendove karakteristične za okolno područje.

Ključne riječi: južna Baranja, reformirana župa Kopačevo, kalvini, 18. i prva polovica 19. stoljeća, matična knjiga umrlih, povijesna demografija, mortalitet

1. UVOD

Matične knjige umrlih općenito, pa tako i najstarija sačuvana matična knjiga umrlih reformirane župe Kopačevo (1759.–1851.), sadrže niz podataka čijom je analizom, primjernom metoda povijesne demografije, moguće utvrditi određene demografske pokazatelje i utvrditi pojedine demografske trendove važne za razumijevanje mortaliteta kao negativne sastavnice prirodnog kretanja stanovništva. Korištenje matičnih knjiga kao povijesno-demografskog izvora posebno je

korisno u istraživanjima zajednica u tzv. predstatističkom razdoblju, prije prvih modernih popisa stanovništva.[1] Iako matične knjige kao povijesno-demografski izvor u ovom razdoblju pokazuju niz nedostataka (koji proizlaze uglavnom iz neujednačenosti i/ili nedosljednosti u bilježenju podataka te nemogućnosti da se pojedinci u njima nedvosmisleno identificiraju), a zbog čega im treba pristupati s odgovarajućim oprezom, one ipak, ako se vodi računa o tome da se podaci dobiveni njihovom analizom ne smiju uzimati kao apsolutno točni brojevi nego kao reprezentativni uzorci demografskih pokazatelja, mogu otkriti određene demografske trendove važne za razumijevanje povijesno-demografskih procesa.[2] Na mortalitet u nekoj populaciji, osim biološko-medicinskih, utječu i gospodarski i društveni čimbenici te on može biti pokazatelj zdravstvenog i socioekonomskog stanja, postignutog životnog standarda i higijenskih uvjeta života. Teorija demografske tranzicije kao jedno od karakterističnih obilježja predtranzicijske etape u razvoju stanovništva među ostalim navodi visoke stope mortaliteta (oko 40‰) kao i vrlo visoku novorođenačku i dojenačku smrtnost, što se prije svega tumači lošim higijenskim uvjetima te stupnjem razvijenosti medicine i dostupnošću medicinskih usluga.[3]

Interpretativni okvir analiziranih podataka određen je sadržajem zapisa u najstarijoj sačuvanoj matičnoj knjizi umrlih reformirane župe Kopačevo, a utvrđuje se godišnje, sezonsko i mjesečno kretanje broja umrlih, spolna i dobna struktura umrlih te uzroci smrti. Analiza obuhvaća razdoblje od najranijih sačuvanih zapisa 1759. godine do kraja 1820. godine. Pretpostavka da stanovništvo Kopačeva u drugoj polovini 18. i početkom 19. stoljeća nije bilo zahvaćeno procesom demo-

---

1 Prvi je moderni popis stanovništva u Habsburškoj Monarhiji proveden 1857. godine.

2 O mogućnostima i ograničenjima matičnih knjiga kao povijesnoga izvora te s tim povezanim metodološkim pitanjima u većoj su ili manjoj mjeri pisali gotovo svi autori koji su u svojim radovima matične knjige koristili kao izvor. Ovom se prilikom navode neki od autora koji su se bavili navedenim pitanjima, ali se time popis ne iscrpljuje: Miroslav Bertoša, Slaven Bertoša, Dubravka Božić Bogović, Robert Skenderović, Nenad Vekarić, Darko Vitek i Davor Lauc. Među autorima koji su se u nekima od svojih radova posebno posvetili proučavanju matičnih knjiga umrlih te pitanjima mortaliteta također se navode samo neki: Miroslav Bertoša, Maja Šunjić, Tatjana Buklijaš, Nenad Vekarić, Irena Ipšić, Mladen Andreis, ali i drugi autori u sklopu istraživanja matičnih knjiga uopće te istraživanja krize mortaliteta.

3 Teorija demografske tranzicije široko je prihvaćena od strane povijesnih demografa, a pretpostavlja promatranje razvoja stanovništva kroz etape koje su uvjetovane gospodarskim, društvenim i kulturnim razvojem. U hrvatskoj su se historiografiji njome bavili mnogi povjesničari, od kojih se navode samo neki: Alica Wertheimer-Baletić, Jakov Gelo, Božena Vranješ-Šoljan, Nenad Vekarić, Vladimir Stipetić, a 2009. godine objavljen je i zbornik radova *Početak demografske tranzicije u Hrvatskoj* koji su uredili Nenad Vekarić i Božena Vranješ-Šoljan.

grafske tranzicije, dakle da pokazuje obilježja karakteristična za predtranzicijska društva, provjerava se utvrđivanjem dobne strukture umrlih, posebno udjela novorođenačke i dojenačke smrtnosti, uzrocima smrti i drugim čimbenicima koji mogu ukazivati na uvjete života i razinu životnog standarda karakteristične za predtranzicijska društva. Također se ispituje utječe li smještaj Kopačeva uz sam rub Kopačkog rita na sezonsko kretanje broja umrlih i uzroke smrti, uz pretpostavku da je život u močvarnom, poplavnom području sa sobom nosio određene otegotne uvjete poput povećanog rizika od obolijevanja od malarije ili pogoršavanja higijenskih uvjeta nakon povlačenja poplavnih voda. Usporedbom s rezultatima drugih relevantnih istraživanja utvrđuje se uklapa li se Kopačevo u prevladavajuće povijesno-demografske trendove.

Kopačevo je u 18. i početkom 19. stoljeća bilo naseljeno isključivo mađarskim kalvinskim stanovništvom, što bilježe kanonske vizitacije te popisi stanovništva i naselja svjetovnih vlasti. Krajem 18. i početkom 19. stoljeća naselje je imalo nešto više od 1000 stanovnika te je bilo jedno od većih naselja u južnoj Baranji. Tako je kanonska vizitacije Pečuške biskupije 1782. godine zabilježila da je u Kopačevu živjelo 1044 stanovnika kalvina i 14 katolika, jozefinski popis 1785. godine zabilježio je 1090 stanovnika, reformirana kanonska vizitacija 1817. godine 1020 stanovnika, a opis Beljskog vlastelinstva 1824. godine 1146 stanovnika koji stanuju u 169 kuća (Sršan 2003: 151, Sršan 1999: 52, Keresztes, Hamarkay 2004: 103, Sršan 2002: 110). Naselje je bilo u sastavu Beljskog vlastelinstva, a stanovništvo je bilo vezano uz zemlju. Glavne su djelatnosti bile ratarstvo i stočarstvo, a zbog smještaja uz Kopački rit zemljište je bilo podložno čestim poplavama. Na području samog Kopačeva nije bilo vinograda, a njegovi su stanovnici obrađivali vinograde u susjednim goricama. Očekivano s obzirom na smještaj uz Kopački rit, posebno je važno bilo ribarenje, za koje su stanovnici Kopačeva dobili pravo od vlastelinstva uz uvjet davanja trećine ulova, a dio je stanovnika ribu prodavao u Osijeku (Sršan 1999: 51, 54, Sršan 2002: 44, 110).

2. MATIČNA KNJIGA UMRLIH REFORMIRANE ŽUPE KOPAČEVO

Zapisi u najstarijoj matičnoj knjizi reformirane župe Kopačevo zabilježeni su u jednom svesku, zajedno s matičnom knjigom krštenih i vjenčanih, a osim podataka iz matičnih knjiga, u istom se svesku nalaze proglasi koje su izdavale vlasti i drugi podaci koje je svećenik bilježio. Sve matične knjige započinju 1759. godine,

matična knjiga vjenčanih u ovom svesku obuhvaća podatke do 1847. godine, a krštenih i umrlih do 1851. godine.[4] Navedene matične knjige čuvaju se u župnom arhivu reformirane župe u Kopačevu.[5] Svezak je tvrdo ukoričen i uvezan te dobro očuvan, uz tek manja oštećenja. Zapisi su pisani mađarskim[6] i latinskim jezikom (latinskim su podaci bilježeni od 1775. do 1807. godine, a ponekad se miješaju oba jezika te je dio teksta zapisa napisan mađarskim, a dio latinskim jezikom[7]), kurzivnom humanistikom koja je općenito karakteristična za 18. stoljeće. Iako se rukopisi mijenjaju kako se mijenjaju svećenici, uredni su i čitki, uglavnom čak vrlo lijepi, a tekst je tek rijetko slabije čitak zbog mrlja od tinte, prelijevanja slova ili izblijedjele tinte. Upisi u svim matičnim knjigama u ovom svesku, tako i u matičnoj knjizi umrlih, bilježeni su kronološkim redom te teku kontinuirano, bez prekida, s iznimkom 1804. i 1805. godine.[8] Zapisi su opisni do 1775. godine, a od kada započinje tablično bilježenje.

Bez obzira na formu upisa, sadržaj je svih zapisa standardiziran. Obavezni su elementi zapisa, koji se stoga uglavnom redovito bilježe datum smrti[9] te ime i prezime[10] umrloga. Razmjerno su redovito zabilježeni ime oca umrloga u slučajevima smrti djece ili osoba koje nisu u braku, a ime supruga ili, rjeđe, supruge, ako su umrli bili u braku. Ime majke umrloga zabilježeno je uz ime oca u svega 2,86% zapisa, i to u pravilu u slučajevima smrti novorođenčadi, što ukazuje na patrijarhalne odnose unutar obitelji i šire zajednice. Dob umrloga bilježena je razmjerno redovito (dob nije zabilježena u 10,56% zapisa), a od 1770. godine obavezno premda nije uvijek izražena precizno, nego neodređenim izrazima poput »starac«, »starica«, »dijete«, »mlada žena«, »u snazi«, »djevojka za udaju« i sl. Do sredine 1770-ih uzrok smrti bilježen je rijetko, a od tada uglavnom redovito (nije naveden

---

4 Prvi je upis u matičnu knjigu umrlih reformirane župe Kopačevo od 11. srpnja 1759. godine kada je umro *Janos Faraho*.

5 Kopačevo-ŽU-RMV (1759.–1851.)

6 S mađarskog je prevela Eldina Lovaš.

7 U takvim je slučajevima najčešće na latinskome zapisano *Anno Domini* ispred navoda konkretne godine i/ili eventualno naziv mjeseca, dok je ostatak teksta na mađarskome.

8 Tijekom navedene dvije godine nije zabilježena nijedna smrt, ali nije moguće sa sigurnošću utvrditi je li riječ o prekidu u vođenju matične knjige umrlih ili u naselju nitko nije umro tijekom te dvije godine, što je ipak malo vjerojatno.

9 Cjelovit datum smrti nije moguće utvrditi samo u jednom zapisu zbog nečitkosti dana smrti.

10 Ime umrloga svećenik je propustio zabilježiti u čak 18,12% svih zapisa, a prezime nije zabilježeno u samo 1,17% zapisa, dok je u jednom nečitko.

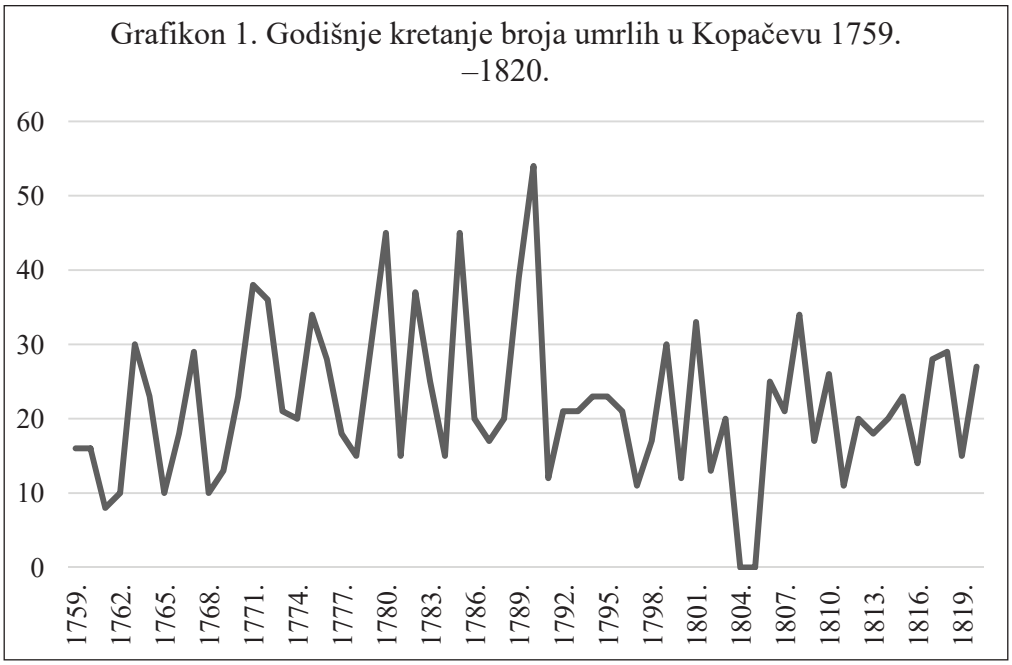
u 40,35% zapisa u promatranom razdoblju). Osim tih standardnih podataka, svećenici su ponekad u matične knjige zapisivali i druge podatke, bilježeći zanimanje umrloga, rodbinske odnose, društveni ili bračni status. Ponekad se među zapisima mogu naći i opaske o ponašanju i moralu umrloga, kao kada je svećenik za *Jánosa Faraoa* (preminuo 7. veljače 1764. godine) zabilježio da je »bio dobar čovjek« i »redovito pohađao crkvu« ili kada je pokojnik *Mihaly Kantor* (preminuo 16. studenoga 1770.) procijenjen kao »dobrodušan«, a *Andras Siker* (preminuo 5. travnja 1771. godine) kao »jako pametan i dobar čovjek«. Kraće vrijeme, u razdoblju od 1775. do 1781. godine, tablični je prikaz predviđao i rubrike *civis, nobilis* i *peregrinus*, ali u njih podaci nisu bili bilježeni, odnosno umrli stanovnici Kopačeva nisu razvrstavani prema tim kategorijama.

3. GODIŠNJA RASPODJELA UMRLIH

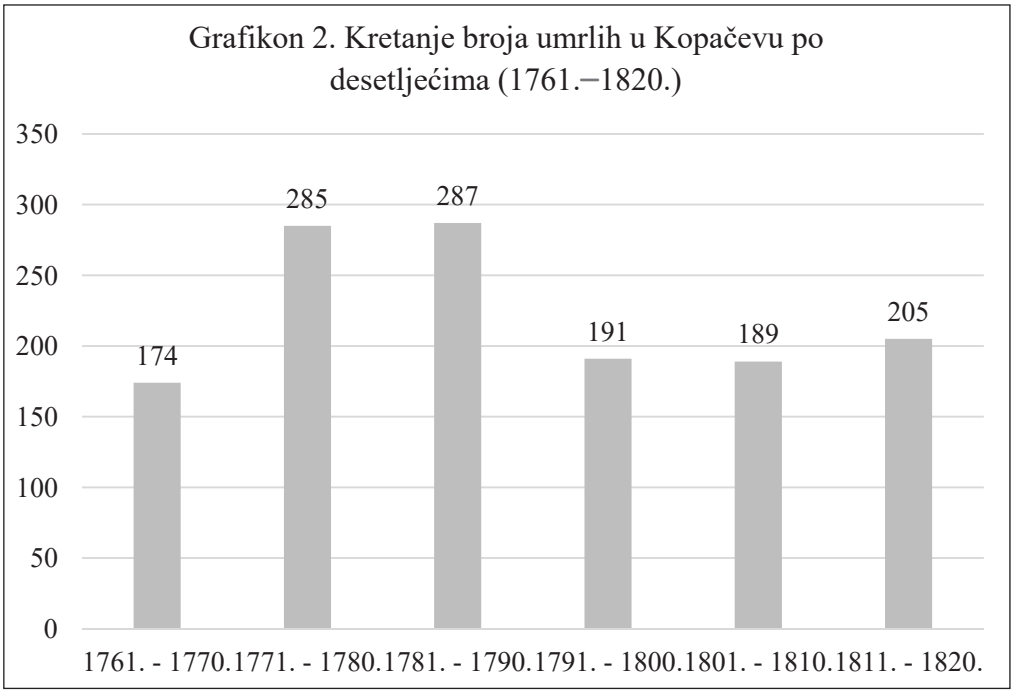
Najraniji zapis u matičnoj knjizi umrlih reformirane župe Kopačevo zabilježio je smrt *Jánosa Farahoa* 11. srpnja 1759. godine, što znači da je analizom obuhvaćeno razdoblje od šezdeset i jedne i pol godine tijekom kojih je u matičnu knjigu upisano 1363 zapisa. Ako se u obzir uzmu samo cijele godine, od početka 1760. godine prosječno je godišnje umiralo 22,08 osoba. Godine s najmanje umrlih, ako se izuzmu 1804. i 1805. kada nije zabilježena nijedna smrt, čemu je vjerojatan uzrok u samom izvoru, u Kopačevu su bile 1761. godina (8 umrlih) te 1762., 1765. i 1768. godina (po 10 umrlih), a što je više nego dvostruko manje od prosjeka za cijelo promatrano razdoblje. Godine su s najviše umrlih, kada je zabilježeno dvostruko više smrti od prosjeka, 1790. (54 umrla), te 1780. i 1785. godina (45 umrlih). S obzirom na to da je riječ o godinama u kojima je i u susjednim kalvinskim naseljima zabilježen značajno veći broj umrlih od prosjeka (Božić Bogović, Lovaš 2014: 179–180, Božić Bogović 2018: 109), a osim 1780. godine ista je pojava zabilježena i među katoličkim stanovništvom južne Baranje (Božić Bogović 2013: 84), može se pretpostaviti da su navedene godine iz nekog razloga bile osobito nepovoljne, bilo zbog teških ili ekstremnih klimatskih uvjeta, smanjenog uroda, epidemija koje su poharale stanovništvo ili iz drugih razloga. Potvrde tim pretpostavkama ne mogu se naći u samoj analiziranoj matičnoj knjizi, osim što su za gotovo polovinu (45,14%) umrlih tijekom navedenih godina kao uzrok smrti zabilježene velike boginje, dizenterija ili groznica. Eventualna daljnja istraživanja koja bi uključila i druge vrste izvora mogla bi pomoći utvrđivanju dodatnih činjenica premda se općenito u različitim istraživanjima kao jedno od obilježja predmodernih društava ističu upravo drastične oscilacije mortaliteta u kratkim razdobljima.

Svakako treba biti oprezan kada se razmatraju uzroci krize mortaliteta, odnosno višestrukog povećanja broja umrlih u odnosu na prosjek, jer svako pojedino područje i njegovo stanovništvo pokazuju posebnosti unatoč tome što nije upitno da se mortalitet na nekom području povećava uslijed epidemija, gladi, ratova ili gospodarskih kriza (M. Bertoša 1989: 8, 9).

Grafikon 1. Godišnje kretanje broja umrlih u Kopačevu 1759. –1820.



Promatrano po desetljećima, najviše je umrlih 1770-ih i 1780-ih godina, kada je prosječno umrlo 28,50, odnosno 28,80 mještana Kopačeva, što je nešto više od prosjeka za cijelo promatrano razdoblje. Najmanje je umrlih na početku analiziranog razdoblja, 1760-ih godina, kada je prosječno godišnje umiralo 17,40 osoba, a preostala desetogodišnja razdoblja također su bilježila prosječan broj umrlih koji je manji od onoga za cijelo razdoblje (1790-ih 19,10, 1800-ih 18,90 i 1810-ih 20,50).



Najmanji prosječan broj umrlih u prvom desetljeću promatranog razdoblja može se protumačiti manjim brojem stanovnika, a pad prosječnog broja umrlih u posljednjem desetljeću 18. te početkom 19. stoljeća uzroke bi mogao imati u povećanju životnog standarda stanovništva ili poboljšanim higijenskim i zdravstvenim uvjetima te općenito ukazivati na početak demografske tranzicije koju u prvoj podetapi obilježava upravo pad stope mortaliteta (Wertheimer-Baletić 1999: 109). Iako je sličan trend uočen kod stanovništva drugih kalvinskih naselja krajem 18. i početkom 19. stoljeća te i u katoličkoj populaciji u južnoj Baranji krajem 18. stoljeća (Božić Bogović 2013: 82–82, Božić Bogović: 2018: 110, 116), valja biti oprezan sa zaključcima ne samo zbog potrebe da se u obzir uzmu i drugi relevantni demografski pokazatelji koje je moguće utvrditi analizom matičnih knjiga umrlih nego i zbog toga što se dio objašnjenja svakako nalazi u samim izvorima, a vezano uz sačuvanost i/ili redovitost vođenja matičnih knjiga.

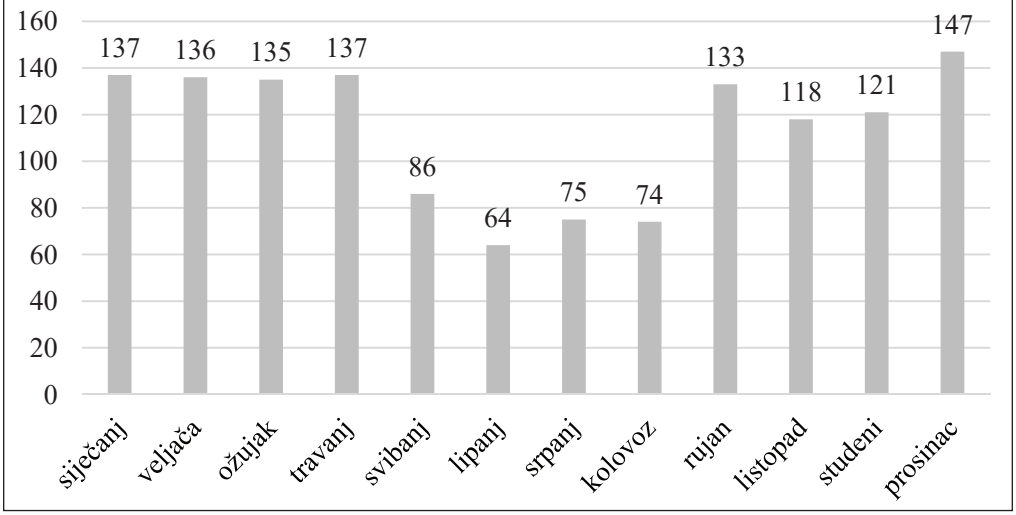
Stopu mortaliteta nije moguće precizno utvrditi za razdoblja prije prvih modernih popisa stanovnika jer je za njezino izračunavanje potreban broj stanovnika na području i u razdoblju za koje se izračunava. Naime predstatistički popisi nedovoljno su precizni, a zbog nedostataka matičnih knjiga kao povijesno-demografskog izvora nije moguće s nedvosmislenom sigurnošću utvrditi odgovara li broj umrlih zabilježen u njima stvarnom broju umrlih. Stopa mortaliteta, uz ranije

navedene ograde, ipak se može izračunati za one godine za koje postoji podatak o broju stanovnika i o broju umrlih, pa je ona u Kopačevu 1782. godine iznosila 35,44‰, 1785. godine 38,53‰, a 1817. godine 27,45‰. Visoke stope mortaliteta koje se kreću iznad 30,00% karakteristične su za predtranzicijska društva, a u većem su se dijelu Hrvatske krajem 18. i u prvoj polovini 19. stoljeća kretale oko 30,00% (Gelo 1987: 148), a slično je i u ostalim kalvinskim te katoličkim naseljima u južnoj Baranji (Božić Bogović 2013: 86, Božić Bogović 2018: 110). Pad stope mortaliteta u Kopačevu početkom 19. stojeća u odnosu na prethodna desetljeća 18. stoljeća te općenito pad nešto ispod 30,00% mogao bi ukazivati na poboljšanje uvjeta života i na početak demografske tranzicije, ali i pri interpretaciji tih podataka treba zadržati oprez uzimajući u obzir više puta spominjana ograničenja predstatističkih povijesno-demografskih izvora te potrebu dodatnih istraživanja.

4. SEZONSKA I MJESEČNA RASPODJELA UMRLIH

Iako biološka obilježja nedvojbeno imaju utjecaj na sezonsku i mjesečnu raspodjelu umrlih, ipak se, posebice u predtranzicijskim društvima, jednim od najvažnijih čimbenika smatraju klimatska obilježja pojedinih godišnjih doba. Sezonska i mjesečna raspodjela umrlih zbog vrlo visoke smrtnosti novorođenčadi u tim je društvima dijelom ovisila i o sezonskoj i mjesečnoj raspodjeli začeća i poroda, a kao čimbenik se treba uzeti u obzir i dobna struktura stanovništva (Vekarić, Vranješ-Šoljan 2009: 44, Katušić 2013: 136). Budući da je Kopačevo smješteno u poplavnom području, moguća je pretpostavka da su razdoblja poplava mogla utjecati na sezonsku raspodjelu broja umrlih zbog pogoršanja higijenskih uvjeta nakon povlačenja vode. Hrvatske zemlje dijelom slijede sezonsku raspodjelu umrlih u Europi za čiji je sjever karakterističan zimski, a za jug ljetni maksimum, pa je tako za kontinentalnu Hrvatsku karakterističan zimski maksimum umrlih, dok je u južnoj i primorskoj Hrvatskoj zabilježena veća raznovrsnost te su utvrđeni maksimumi i u zimskim i u jesenskim te u ljetnim mjesecima (Čapo 1993: 127, Katušić 2013: 134, 135).

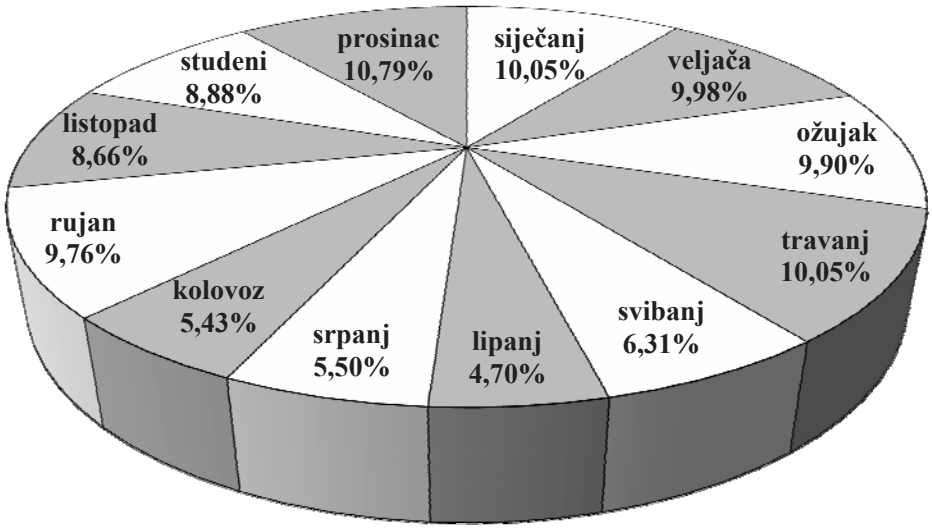
Grafikon 3. Mjesečna raspodjela umrlih u reformiranoj župi Kopačevo 1759.–1820. godine



U Kopačevu u promatranom razdoblju najviše je umrlih u zimskim i prijelaznim mjesecima (Grafikon 3 i 4.) iako se može primijetiti da je raspodjela po mjesecima razmjerno ujednačena, osim u slučaju četiriju mjeseci u kojima je zabilježen minimum umrlih (lipanj, kolovoz, srpanj i svibanj) i koji značajnije odstupaju u broju, odnosno udjelu u ukupnom broju umrlih. Slični podaci zabilježeni su i za ostala kalvinska kao i za katolička naselja u južnoj Baranji (Božić Bogović 2013: 87, Božić Bogović, Lovaš 2014: 182,183, Božić Bogović 2018: 112, 115), a ovakvom sezonskom raspodjelom Kopačevo se uklapa u ranije spomenute trendove karakteristične za kontinentalnu Hrvatsku sa zimskim maksimumom i ljetnim minimumom umrlih. Kada se iz analize isključi dojenčad, dobiju se djelomice drugačiji rezultati, ali tek utoliko što prosinac i siječanj više nisu mjeseci s maksimumom umrlih, kao što je to slučaj u cijeloj populaciji, a što se može povezati s time što je riječ o mjesecima koji nisu među onima s maksimumom rođenih (mjeseci su s maksimumom rođenih u Kopačevu rujan, ožujak, listopad i studeni). Ipak, isto ne vrijedi i za travanj koji je mjesec u kojem je zabilježeno najviše umrlih kada se izostavi dojenčad, a riječ je o mjesecu koji u ukupnoj populaciji pripada onima s maksimumom rođenih. Jednako tako listopad i studeni, kao mjeseci s maksimumom rođenja, nisu mjeseci koji se ubrajaju među one s maksimumom umrlih u ukupnoj populaciji. Stoga se navedeni trendovi mogu dijelom, ali ne u cijelosti, povezati s velikim udjelom novorođenčadi i dojenčadi među umrlima, a uspostavljanje preciznijih korelacija zahtijevalo bi detaljniju analizu koju nije moguće kvalitetno

provesti zbog već više puta spominjanih ograničenja samog izvora (uključujući i neredovito bilježenje dobi umrloga) te nemogućnosti dosljedne primjene genealoške metode. Što se tiče razdoblja kada Kopački rit najviše poplavljuje, a to su uobičajeno travanj i svibanj, može se primijetiti da prvi pripada među mjesece s maksimumom, dok drugi pripada u mjesece s minimumom umrlih, pa se i u tom slučaju utemeljeni zaključci ne mogu donijeti samo na temelju analize podataka sadržanih u matičnim knjigama umrlih.

Grafikon 4. Mjesečna raspodjela umrlih u reformiranoj župi Kopačevo 1759.–1820. godine



Promatrano prema spolu, razlike su u mjesečnoj raspodjeli umrlih male, kako u odnosu na ukupnu populaciju tako i međusobno. Muškarci u Kopačevu najčešće su umirali u veljači, travnju i ožujku, a najrjeđe u kolovozu, lipnju i srpnju, dok su žene najčešće umirale u travnju, ožujku i siječnju, a najrjeđe u lipnju, srpnju i svibnju. U odnosu na dobne skupine u Kopačevu je u promatranom razdoblju novorođenčad najčešće umirala u rujnu, prosincu i listopadu (rujan i listopad su mjeseci koji pripadaju među one s maksimumom rođenja), a najrjeđe u svibnju, lipnju i travnju (svibanj i lipanj su mjeseci s minimumom rođenja), što jasno ukazuje na visoku novorođenačku smrtnost. Tablica 2. daje pregled maksimuma i minimuma umrlih prema dobnim skupinama, iz čega je vidljivo da određene razlike postoje u odnosu na ukupnu populaciju te među pojedinim dobnim skupinama,

ali da se kao opći trend pokazuje veća smrtnost u zimskim mjesecima i u prijelaznim razdobljima, dok je najmanje umrlih u pravilu u ljetnim mjesecima.

Tablica 1. Pregled maksimuma i minimuma umrlih prema dobnim skupinama u Kopačevu 1759.–1820. godine

Dobna skupina	**Mjeseci s maksimumom umrlih**	**Mjeseci s minimumom umrlih**
dojenčad	- veljača (15,67%) - listopad (13,87%) - rujan (12,04%)	- svibanj (2,78%) - studeni (2,78%) - srpanj (3,70%)
predfertilna dob	- travanj (13,94%) - rujan (11,53%) - prosinac (11,26%)	- lipanj (4,02%) - srpanj (4,83%) - kolovoz (5,90%)
fertilna dob	- siječanj (13,29%) - ožujak (11,19%) - studeni (10,49%)	- lipanj (4,89%) - listopad (5,59%) - rujan (6,29%) - veljača (6,29%)
stariji od 50 godina	- veljača (13,95%) - ožujak (13,35%) - travanj (12,17%)	- kolovoz (1,78%) - rujan (4,45%) - lipanj (4,75%)
ukupna populacija	- prosinac (10,79%) - siječanj (10,05%) - travanj (10,05%)	- lipanj (4,70%) - kolovoz (5,43%) - srpanj (4,70%)

Visoka smrtnost rodilja još je jedno od obilježja predtranzicijskih društava koje ukazuje na loše higijenske uvjete i nisku razinu razvoja medicine. Iako bi se to moglo povezati s činjenicom da je maksimum umrlih za žene u fertilnoj dobi u Kopačevu u ožujku (15,00% svih žena u fertilnoj dobi umrlo je tijekom ožujka), što se poklapa s jednim od dva mjeseca (rujan i ožujak) u kojima je zabilježen maksimum rođenja, ipak sama matična knjiga umrlih ne sadrži podatke koji bi tome išli u prilog. Također, rujan kao mjesec u kojem je rođeno najviše djece u Kopačevu u promatranom razdoblju nije jedan od mjeseci koji pripadaju među maksimume umrlih u skupini žena u fertilnoj dobi. Stoga se može zaključiti da je smrt koja je nastupala tijekom poroda ili zbog komplikacija nakon poroda mogla biti samo jedan od uzroka koji su utjecali na mjesečnu raspodjelu umrlih žena u fertilnoj dobi (kao i na udio umrlih žena u fertilnoj dobi u ukupnoj populaciji kao i unutar spolne skupine), a tome u prilog ide i svega pet slučajeva u kojima je porod, odno-

sno komplikacije tijekom ili nakon njega, zabilježen kao uzrok smrti rodilje (što je samo 0,62% svih zapisa u kojima je zabilježen uzrok smrti).[11]

5. SPOLNA I DOBNA STRUKTURA UMRLIH

U matičnoj knjizi umrlih reformirane župe Kopačevo u promatranom razdoblju spol nije moguće utvrditi u samo dva zapisa (0,15%), a dob nije zabilježena ili je zapisana neodređeno u 22,23%, pa se može smatrati da su podaci o spolnoj i dobnoj strukturi umrlih razmjerno pouzdani. Ipak, kada je u pitanju dobna struktura, treba uzeti u obzir problem zaokruživanja dobi na desetice i petice broja godina umrlih. Ta je pojava rjeđa kod djece, odnosno dob umrle djece najpreciznije je bilježena (tako se uz godine u nekim slučajevima bilježe i mjeseci), ali se kod dobi umrle novorođenčadi također javlja zaokruživanje bilježenjem dobi u tjednima umjesto u danima. Budući da zbog ograničenja izvora nije moguće dosljedno primijeniti genealošku metodu, nije moguće njezinom primjenom provjeriti i preciznije odrediti dob umrlih u trenutku smrti, odnosno izračunati ju za one za koje nije zabilježena. Ipak je zbog razmjerno redovitog bilježenja dobi umrloga moguće provesti analize koje ukazuju na određene demografske trendove.

U Kopačevu je među umrlima u promatranom razdoblju bilo 50,33% muškaraca i 49,52% žena, čime se to naselje uklapa u opće trendove prema kojima je u Hrvatskoj u razdoblju 1780.–1981. godine redovito umiralo nešto više muškaraca nego žena, što je do 1880. godine bilo uvjetovano spolnom strukturom ukupnog stanovništva i osobito spolnom strukturom živorođenih jer se rađalo nešto više muške djece, pa je to nužno u masi umrlih uvjetovalo nešto više muškog stanovništva (Gelo 1987: 165, 166). Slični su podaci zabilježeni i za južnobaranjska katolička naselja u 18. stoljeću, kao i za ostala kalvinska naselja u južnoj Baranji u 18. i prvoj polovini 19. stoljeća (Božić Bogović 2013: 89, 90, Božić Bogović 2018: 111). Ako se u obzir uzmu dobne skupine, među umrlom novorođenčadi bilo je 53,15% muške djece, među dojenčadi 50,00%, u predfertilnoj dobi 52,01%, u fertilnoj dobi 43,75%, u dobnoj skupini starijoj od 50 godina 51,34%, a kada se posebno promatraju dugovječni stanovnici (stariji od 80 godina) muškarci su činili 51,16%. Takva spolna struktura umrlih u pojedinim dobnim skupinama, s prevladavajućim udje-

[11] Slična je pojava zabilježena i u južnobaranjskoj reformiranoj župi Vardarac. Suprotno, u katoličkoj populaciji u južnoj Baranji u 18. stoljeću drugi najčešći uzrok bila je smrt tijekom i poslije poroda, pri čemu se nešto malo više od polovine odnosi na smrt rodilja, a ostatak na smrt novorođenčadi. (Božić Bogović, Lovaš 2014: 188–189, Božić Bogović 2013: 97).

lom žena isključivo u fertilnoj dobi, može ići u prilog pretpostavci o komplikacijama vezanim uz porod kao jednom od češćih uzroka smrti, ali toj pretpostavci, kao što je već rečeno, ne idu u prilog zabilježeni uzroci smrti žena u fertilnoj dobi iako treba voditi računa o nepreciznosti bilježenja uzroka smrti[12] kao i o mogućim drugim čimbenicima povećanog rizika za žene te dobne skupine.

Tablica 2. Dobna struktura umrlih u reformiranoj župi Kopačevo 1759.–1820. godine

dob	**broj umrlih**			
	m	**ž**	**nepoznato**	**ukupno**
< 1	103	103	0	206
1–4	144	130	0	274
5–9	35	37	0	72
10–14	15	12	0	27
15–19	8	8	0	16
20–24	9	11	0	20
25–29	7	10	0	17
30–34	11	16	1	28
35–39	6	10	0	16
40–44	8	16	0	24
45–49	14	9	0	23
50–54	24	16	0	40
55–59	30	19	0	49
60–64	26	38	0	64
65–69	34	20	0	54
70–74	22	34	0	56
75–79	15	16	0	31
80–84	13	12	0	25
85–89	3	4	0	7
90–94	4	5	0	9
95–99	1	0	0	1
100 >	1	0	0	1
nepoznato	146	143	1	290
UKUPNO	686	675	2	1363

[12] O problemima vezanim uz bilježenje uzroka smrti u matičnim knjigama umrlih u promatranom razdoblju bit će riječi dalje u tekstu.

Promatrano po dobnim skupinama, u Kopačevu je u promatranom razdoblju najviše umrlih, njih petina, u dobi od jedne do četiri godine (20,10%), a zatim u dojenačkoj dobi (15,11%). Općenito, stanovništvo u predfertilnoj dobi od prve do četrnaeste godine života činilo je gotovo trećinu svih umrlih (27,37%) te se može primijetiti da je udio onih koji su umrli prije navršene petnaeste godine života iznimno visok i iznosi 42,48%. U Kopačevu je u fertilnoj dobi umrlo 10,56% stanovnika, a 24,72% živjelo je duže od pedesete godine života, pri čemu je samo 9,54% u trenutku smrti imalo sedamdeset ili više godina. Dugovječnih, onih koji su umrli s napunjenih osamdeset i više godina, bilo je 3,15%. Uočeni trendovi uklapaju se u one zabilježene u drugim kalvinskim naseljima u južnoj Baranji u 18. i drugoj polovini 19. stoljeća, što je u skladu s činjenicom da Kopačevo u odnosu na ta naselja ne pokazuje posebnosti gospodarskog ili društvenog razvoja koje bi ga izdvojile od okolnog ruralnog kasnofeudalnog područja, a općenito ni od drugih područja u istočnoj Hrvatskoj za koja su provedena istraživanja za pojedina naselja i župe potvrdila karakteristična predtranzicijska obilježja sve do pred kraj 19. stoljeća (Skenderović: 106, 107, Brandić, Grdiša-Asić, Čipin: 100, 105, Alebić, Ipšić, Vranješ-Šoljan 2009: 75, 81, Hrkać: 85, 116, Njari 2016: 106). Ipak, u usporedbi s katoličkim stanovništvom u južnoj Baranji stanovništvo u Kopačevu, ali i ostalim kalvinskim naseljima u južnoj Baranji, pokazuje poneka obilježja koja bi mogla ukazivati na početak demografske tranzicije. To je smanjenje udjela dojenčadi u ukupnom broju umrlih (među katoličkim stanovništvom bio je 27,49%), pad udjela umrlih u fertilnoj dobi (među katoličkim stanovništvom bio je 21,56%) te povećanje udjela umrlih starijih od pedeset godina (među katoličkim stanovništvom bio je 13,82%) (Božić Bogović 2013: 91). Budući da podaci za Kopačevo obuhvaćaju i početak 19. stoljeća, dok je analiza naselja katoličkog stanovništva ograničena na 18. stoljeće, moglo bi se pretpostaviti da je u 19. stoljeću došlo do poboljšanja uvjeta života koji su utjecali na produljenje života tamošnjeg stanovništva, no za pouzdanije zaključke trebalo bi provesti dodatna istraživanja.

U skladu s dobnom strukturom umrlih prosječna doživljena dob u Kopačevu u promatranom razdoblju bila je razmjerno niska, pa su muškarci prosječno živjeli 26,10 godina, žene tek neznatno više, odnosno 26,52 godine, a prosječna doživljena dob ukupne populacije bila je 26,31 godina, čime se Kopačevo uklapa u trendove karakteristične za predtranzicijska društva. Ipak, riječ je o značajno višoj prosječnoj doživljenoj dobi nego u susjednom kalvinskom naselju Vardarac u 18. stoljeću (19,85 godina) ili u katoličkoj populaciji u južnoj Baranji u 18. stoljeću (17,83 godine) (Božić Bogović, Lovaš 2014: 187, Božić Bogović 2013: 91), dok je istodobno slična prosječna doživljena dob utvrđena u Slavonskom Brodu (25,20 godina) krajem 18. i u prvoj polovini 19. stoljeća te u slavonskim kalvinskim na-

seljima Hrastinu, Laslovu, Korođu i Retfali u 18. i prvoj trećini 19. stoljeća (21,20 godine) (Hrkać 2012: 117, Njari 2016: 206). Ti podaci ukazuju na mogućnost da stanovništvo analiziranih naselja početkom ili u prvoj polovini 19. stoljeća u vezi s prosječnom doživljenom dobi pokazuje neka obilježja karakteristična za ulazak u razdoblje demografske tranzicije, ali i u ovom slučaju za utemeljenije zaključke trebalo bi provesti dodatna istraživanja.

Ako se iz analize izuzme najugroženija dobna skupina od jedne do četiri godine, prosječna doživljena dob penje se na 34,77 godine, slično kao kada se iz analize izuzme dojenčad te se prosječna doživljena dob penje na 33,01 godinu. Kada se iz analize izuzmu obje te dobne skupine, prosječna doživljena dob penje se na 47,90 godina, a ako se izuzme ukupna populacija u predfertilnoj dobi na čak 56,20 godina.

6. UZROCI SMRTI

Matične knjige umrlih jedan su od glavnih, a često i jedini povijesni izvor u kojem su zabilježeni uzroci smrti u predmodernim zajednicama. Međutim uzroci smrti u njima ne samo da nisu vođeni redovito i dosljedno nego su zabilježeni neprecizno, nedovoljno definirano te često bilježeći stanja koja su uzrokovala smrt ili simptome umjesto pravog naziva bolesti. Vjerojatno je glavni razlog tome, više nego samo stanje razvoja medicine, taj što su podatke u matične knjige umrlih bilježili uglavnom svećenici koji većinom nisu bili medicinski obrazovani, pa i nisu mogli stručno identificirati uzrok smrti. S obzirom na mrežu medicinskih ustanova i prisutnost medicinskog osoblja, pogotovo u ruralnim provincijskim područjima kakvo je južna Baranja,[13] za očekivati je da za većinu preminulih uzrok smrti nije utvrdio stručnjak, što za posljedicu ima razmjerno nepouzdane podatke koji ipak mogu poslužiti utvrđivanju nekih osnovnih trendova te u određenoj mjeri ukazati na uvjete života.[14]

U matičnoj knjizi umrlih reformirane župe Kopačevo za razdoblje 1759.–1820. godine uzrok smrti zabilježen je u 59,65% zapisa. Među uzrocima smrti najviše je

[13] Za podatke o medicinskom osoblju u 18. stoljeću u slavonskom Provincijalu vidi u radu Roberta Skenderovića o zdravstenim reformama Marije Terezije (Skenderović 2005: 115–143).

[14] Uzrocima smrti bavila se u svojim radovima većina autora koji su svoja istraživanja temeljili na matičnim knjigama umrlih, a ovdje se spominju samo neki: Mladen Andreis, Slaven Bertoša, Maja Šunjić (Andreis 1989: 113–132, S. Bertoša, 2002, Njari 2016: 2013–229, Šunjić 2013: 461–499).

neodređenih, koji su zabilježeni kao simptomi, odnosno manifestacije nekih stanja ili bolesti, kao što su bol u srcu, bol u jetri, groznica, grlobolja, grč, gušenje, invalidnost, krvarenje, nerazvijenost, oteklina, povraćanje, puknuće, rana, sepsa, težak kašalj, zatvor, zatajenje crijeva, težak porod, vodena bolest, vrućica. Svećenici su uzroke smrti bilježili i sasvim neodređenim formulacijama, kao što su jednostavna tvrdnja da je preminuli bolovao ili da je bio dugo bolestan, da je umro prirodnom smrću ili pak iznenadnom smrću, da je umro od teške ili od duge ili od nepoznate bolesti, kao i da je umro od starosti. Bolesti su koje se navode kao uzroci smrti angina, antraks, apsces, artritis, bjesnoća, boginje i velike boginje, crijevna viroza, dizenterija, epilepsija, gangrena, guša, kronični artritis, kronični bronhitis, meningitis, moždani udar, sifilis, skorbut, tuberkuloza, tumor, žutica. Međutim nema nijednog zabilježenog slučaja malarije, što bi se moglo očekivati u močvarnom području poput Kopačkog rita. Među uzrocima smrti navode se i nesretni slučajevi, bilo da je svećenik jednostavno zabilježio da je uzrok smrti »nesretan slučaj« ili je konkretno naveo kakva je nesreća zadesila umrloga: pad s drveta u šumi, udar groma, udarac konja, utapanje te dva nesretna slučaja kada je majka zgnječila dijete. Od nasilnih smrti zabilježeno je samo da je jedna osoba ustrijeljena. Među nesretnim su slučajevima najčešća utapanja (zabilježeno je 16 slučajeva utapanja, što je 76,19% svih nesretnih slučajeva), što je u skladu sa smještajem Kopačeva uz sam Kopački rit i u neposrednoj blizini dviju velikih rijeka Drave i Dunava.[15] Na temelju podataka u matičnoj knjizi umrlih nije moguće utvrditi jesu li poplave uzrok utapanja. S obzirom na to da Kopački rit najčešće poplavljuje u travnju i svibnju, a da je najviše slučajeva (preko 60%) utapanja tijekom ožujka i srpnja, može se pretpostaviti da utapanja nisu posljedično vezana uz poplave iako se nedvosmisleni zaključci ne mogu donijeti bez dodatnih istraživanja. Sva utapanja, osim jednoga u prosincu, dogodila su se u razdoblju od ožujka do srpnja, što je vjerojatno povezano s intenziviranjem aktivnosti kao što su ribarenje i kupanje, odnosno s češćim boravkom na vodi u toplim proljetnim i ljetnim mjesecima.

7. ZAKLJUČAK

Nedostaci matičnih knjiga kao povijesno-demografskih izvora, pa tako i najstarije sačuvane matične knjige umrlih reformirane župe Kopačevo, razlog su zbog kojega je na neka istraživačka pitanja odgovoreno samo djelomice, odnosno

[15] Samo za po jednog od utopljenika konkretno je navedeno da se utopio u Dravi, odnosno u Dunavu, te za još jednoga da se utopio u »jami s vodom«, dok su ostali slučajevi navedeni samo kao utapanja.

što se na njih nije moglo odgovoriti s većom pouzdanošću. Ipak su sustavnom analizom podataka sadržanih u analiziranoj matičnoj knjizi umrlih utvrđeni razmjerno jasni povijesno-demografski trendovi za stanovništvo Kopačeva u drugoj polovini 18. i početkom 19. stoljeća, koji su usporedbom s drugim istraživanjima omogućili stvaranje jasnije slike o nekima demografskim činjenicama važnima za razumijevanje mortaliteta u analiziranoj populaciji. Početna pretpostavka da je stanovništvo Kopačeva u promatranom razdoblju u predtranzicijkoj fazi pokazala se uglavnom točnom iako pojedine analizom utvrđene pojave pokazuju obilježja karakteristična za demografske trendove koji obilježavaju ulazak u fazu demografske tranzicije, kao što je nešto viša prosječna doživljena dob nego što je utvrđeno u 18. stoljeću u pojedinim drugim naseljima u južnoj Baranji, manji udio dojenačke smrtnosti te umrlih u fertilnoj dobi, posebno žena, kao i razmjerno velik udio umrlih nakon pedesete godine života, a što sve može ukazivati na poboljšanje životnih uvjeta. U tim i drugim pokazateljima stanovništvo Kopačeva ne pokazuje značajnije razlike u odnosu na stanovništvo ostalih kalvinskih naselja u južnoj Baranji u istom razdoblju, a dobrim se dijelom podudara i s trendovima općenito karakterističnima za istočnu (i kontinentalnu) Hrvatsku te katoličko stanovništvo u južnoj Baranji u 18. stoljeću. Tako se kao jasna obilježja predtranzicijskih društava izdvajaju stopa mortaliteta iznad 30%, razmjerno visok dojenački mortalitet i mortalitet u predfertilnoj dobi te razmjerno niska prosječna doživljena dob. Kopačevo se i obilježjima godišnje i sezonske raspodjele umrlih, sa zimskim i ranoproljetnim maksimumom, uklapa u prevladavajuće trendove karakteristične za okolno područje. Stoga se može zaključiti da ne postoje veće razlike u demografskim pokazateljima između reformiranog mađarskog stanovništva u Kopačevu (i drugih kalvinskih naselja u južnoj Baranji) i hrvatskog i njemačkog stanovništva u katoličkim naseljima u južnoj Baranji, a koji bi svoje uzroke mogli imati u društvenim ili kulturnim čimbenicima uvjetovanim vjerskom ili narodnosnom pripadnošću, odnosno da su različite vjerske i narodnosne zajednice u južnoj Baranji u promatranom razdoblju živjele u uglavnom sličnim uvjetima karakterističnima za tradicionalno, patrijarhalno, ruralno društvo.

Iako su vrijedan i u mnogim slučajevima nezamjenjiv povijesti izvor, matične knjige, pa tako i matične knjige umrlih, zbog svog šturog i shematiziranog sadržaja pokazuju niz ograničenja. Ipak, sustavnom analizom podataka koje sadržavaju i primjenom metoda povijesne demografije mogu se dobiti vrijedni podaci, utvrditi povijesno-demografski trendovi te ponuditi relevantne interpretacije, što može biti poticaj daljnjim istraživanjima kojima bi se rezultati analize matičnih knjiga dopunili korištenjem drugih vrsta povijesnih izvora, a što bi pak omogućilo uvid u

druge raznovrsne činjenice života u prošlosti i doprinijelo boljem razumijevanju utvrđenih demografskih činjenica i trendova.

Demographic Indicators in the Register of Deaths of the Reformed Parish of Kopačevo in the Eighteenth and Early Nineteenth Centuries

Abstract:

By applying quantitative, analytical, and descriptive methods, this paper, based on the data recorded in the register of deaths, researches certain elements of the biological life of individuals and the socially and culturally based demographic characteristics of the population of the reformed Parish of Kopačevo of South Baranja in the second half of the 18th century and the early 19th century. The analysis covers the annual and monthly distribution of deaths, the gender and age structure of the deceased, and the causes of death. The established data are compared with the data for nearby settlements with a view to placing the research results in the context of broader historical and demographic trends. Moreover, the paper examines whether the Kopačevo population in the period observed displayed any demographic characteristics specific to the period prior to demographic transition. Registers as a historical and demographic source have a number of shortcomings and limitations, mostly arising from the lack of uniformity and/or inconsistency in data recording, as well as from the inability to unequivocally identify individuals in them. As a result, some research questions can be answered only partially. Nevertheless, a systematic data analysis has established certain demographic facts and historical and demographic trends. The initial assumption that the Kopačevo population in the period observed is in the pre-transition phase has proven to be correct for the most part, although certain trends have been established which could indicate the characteristics specific to the initial stage of the demographic transition phase, such as a slightly higher average living age than the one determined in the 18th century in some other settlements of south Baranja, a relatively lower share of infant mortality (albeit still very high), and a relatively lower share of the deceased in fertile age, especially women, as well as a relatively high share of the deceased above 50 years of age. A general mortality rate exceeding 30 percent, a relatively high infant mortality and mortality in pre-fertile age, as well as a still low average living age are to be mentioned as clear characteristics of a pre-transition society. With its annual and seasonal distribution of deaths and the winter and early spring maximum, Kopačevo fits the predominant trends specific to the surrounding area.

Keywords: south Baranja, reformed Parish of Kopačevo, Calvinists, the 18th and the first half of the 19th century, register of deaths, historical demography, mortality

Die demografischen Indikatoren in Todesregistern der reformierten Pfarrei Kopačevo im 18. und am Anfang des 19. Jahrhunderts

Zusammenfassung:

Diese Arbeit untersucht anhand der in das Sterberegister eingetragenen Daten und durch die Anwendung quantitativer, analytischer und deskriptiver Methoden einzelne Elemente des biologischen Lebens einzelner Personen sowie gesellschaftlich und kulturell bedingte demographische Merkmale der Einwohnerschaft der reformierten Kirchengemeinde Kopačevo in dem Gebiet Süd-Baranja in der zweiten Hälfte des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Die Analyse umfasst die jährliche und monatliche Verteilung von Sterbefällen, die Struktur der Verstorbenen nach Geschlecht und Alter sowie die Todesursachen. Die eruierten Daten werden mit Daten der umliegenden Ortschaften verglichen, um die Resultate der Untersuchung in den Kontext allgemeinerer historischer und demographischer Trends einbetten zu können. Des Weiteren wird untersucht, ob die Einwohnerschaft von Kopačevo im Betrachtungszeitraum demographische Merkmale aufwies, die für den Zeitraum vor dem demographischen Übergang kennzeichnend sind. Standesamtliche Register als historische und demografische Quellen weisen eine ganze Reihe von Mängeln oder Beschränkungen auf, die in erster Linie durch uneinheitliche und/oder inkonsistente Dateneintragungen oder durch die Unmöglichkeit der eindeutigen Zuordnung der Daten zu Einzelpersonen entstehen. Deswegen brachten einige Untersuchungsfragen nur partielle Antwortelemente. Dennoch konnten durch systematische Datenanalyse einzelne demografische Fakten und historische und demografische Trends festgestellt werden. Die Grundannahme, dass sich die Einwohnerschaft von Kopačevo im Betrachtungszeitraum in einer Prätransitionsphase befand, erwies sich überwiegend als richtig, obwohl einzelne Trends festgestellt wurden, die auf Merkmale hinweisen könnten, die für eine Anfangsetappe der Phase des demografischen Übergangs charakteristisch sind. Ein solches Merkmal ist das etwas höhere Durchschnittsalter im Vergleich zu dem mancher anderer Ortschaften in der Süd-Baranja im 18. Jahrhundert, eine geringere (obgleich immer noch hohe) Säuglingssterberate und eine geringere Sterberate im fruchtbaren Alter, besonders von Frauen, wie auch eine hohe Rate von Sterbefällen nach dem fünfzigsten Lebensjahr. Als klare Merkmale einer Gesellschaft in der Prätransitionsphase sind eine allgemeine Streberate von 30‰, eine relativ hohe Säuglingssterblichkeit und Sterberate vor dem fruchtbaren Alter sowie eine noch immer niedrige durchschnittliche Lebenserwartung hervorzuheben. Mit seiner jährlichen und saisonalen Verteilung von Sterbefällen und den Maximalwerten im Winter und Frühlingsanfang fügt sich Kopačevo in die vorherrschenden Trends ein, die für die Umgebung charakteristisch sind.

Schlüsselwörter: Süd-Baranja, reformierte Kirchengemeinde Kopačevo, Calviner, 18. und erste Hälfte des 19. Jahrhunderts, Sterberegister, Bevölkerungsgeschichte, Mortalität

IZVORI

Matična knjiga umrlih reformirane župe Kopačevo - Kopačevo-ŽU-RMV (1759.–1851.)

Objavljeni izvori

Keresztes, Dániel, ur. 2004. *„A bizalom pecséte alatt". Két püspöki vizitáció (1817* és *1885)* és *legújabb kori levéltári dokumentumok, I.* Erdőkertes: Exodus.

Sršan, Stjepan, ur. 2003. *Kanonske vizitacije – Baranja (1729.–1810.)*, Osijek: Državni arhiv u Osijeku – Biskupija Đakovačka i Srijemska.

Sršan, Stjepan. 1999. *Baranja 1785. godine*. Osijek: Državni arhiv u Osijeku.

Sršan, Stjepan. 2002. *Stanovništvo i gospodarstvo Baranje 1766. i 1824. godine*. Osijek: Državni arhiv u Osijeku.

LITERATURA

Alebić, Tamara i Ipšić, Irena i Vranješ-Šoljan, Božena. 2009. Stanovništvo Drenovaca (1870–1880): predtranzicijsko doba. U: *Početak demografske tranzicije u Hrvatskoj*. Zagreb- Dubrovnik: Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti, Zavod za povijesne znanosti u Dubrovniku, 63–90.

Andreis, Mladen. 1989. Uzroci smrti na otoku Šolti. *Radovi zavoda za hrvatsku povijest Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu* 22/1, 113–132.

Bertoša, Miroslav. 1989. „Glad i 'kriza mortaliteta' godine 1817: istarski mikrokozmos i evropski kontekst (obavijest o arhivskim sondiranjima i metodama elaboracije)", *Rad JAZU* 445, 3–53.

Bertoša, Slaven. 2002. *Život i smrt u Puli: starosjeditelji i doseljenici od XVII. do XIX. stoljeća*. Pazin: Skupština Udruga Matice hrvatske Istarske županije.

Božić Bogović, Dubravka i Lovaš, Eldina. 2014. Demografski pokazatelji u matičnoj knjizi umrlih reformirane župe Vardarac u 18. stoljeću. *Zbornik Odsjeka za povijesne i društvene znanosti Hrvatske akademije znanosti i umjetnost* 32, 171–198.

Božić Bogović, Dubravka. 2013. *Rođenje, brak i smrt – stanovništvo južne Baranje u 18. stoljeću.* Beli Manastir: Ogranak Matice hrvatske u Belom Manastiru.

Božić Bogović, Dubravka. 2018. Demografski pokazatelji u matičnim knjigama umrlih za naselja uz Kopački rit u 18. i prvoj polovici 19. stoljeća. *Podravina* 33, 106–116.

Brandić, Marija i Grdiša-Asić, Monika i Ivan Čipin. 2009. Stanovništvo Donjeg Miholjca (1870-1880): predtranzicijsko doba. U: *Početak demografske tranzicije u Hrvatskoj*. Zagreb – Dubrovnik: Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti, Zavod za povijesne znanosti u Dubrovniku, 91–114.

Čapo, Jasna. 1993. Sezonske varijacije demografskih pokazatelja u sjevernoj Hrvatskoj u 18. i 19. stoljeću. U: *Zbornik radova Slavonija, Srijem, Baranja i Bačka.* Sekulić, Ante, ur. Zagreb: Matica hrvatska, 121–142.

Gelo, Jakov. 1987. *Demografske promjene u Hrvatskoj od 1780. do 1981. godine*. Zagreb: Globus.

Hrkać, Davorin. 2012. *Brod u demografskim izvorima od 1780. do 1850. godine (doktorski rad)*. Zagreb: Filozofski fakultet u Zagrebu, Sveučilište u Zagrebu.

Katušić, Maja. 2013. *Društvena i demografska struktura kotora u 18. stoljeću (doktorska disertacija)* Zagreb: Hrvatski studiji, Sveučilište u Zagrebu.

Njari, Deni. 2016. *Stanovništvo Hrastina, Laslova, Koroña i Retfale u 18. i prvoj trećini 19. stoljeća (doktorski rad).* Zagreb: Hrvatski studiji, Sveučilište u Zagrebu.

Skenderović, Robert. 2002. *Stanovništvo Požege 1699.–1781. prema matičnim knjigama (magistarski rad)*. Zagreb: Filozofski fakultet u Zagrebu, Sveučilište u Zagrebu.

Skenderović, Robert. 2005. Zdravstvene reforme Marije Terezije u slavonskom Provincijalu i *Generale Normativum Sanitatis* iz 1770. *Scrinia Slavonica - Godišnjak Podružnice za povijest Slavonije, Srijema i Baranje Hrvatskog instituta za povijesti* 5, 115–143.

Šunjić, Maja. 2013. Na dugo pišem jerbo ne mogu se u manje iskazat: uzroci smrti u župi Desne-Rujnica (1825–1861). *Anali Zavoda za povijesne znanosti Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti u Dubrovniku* 51/2, 461–499.

Vekarić, Nenad i Božena Vranješ-Šoljan, ur. 2009. *Početak demografske tranzicije u Hrvatskoj*. Zagreb – Dubrovnik: Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti, Zavod za povijesne znanosti u Dubrovniku.

Wertheimer-Baletić, Alica. 1999. *Stanovništvo i razvoj*. Zagreb: Biblioteka Gospodarska misao.

Pregledni članak

Zita JUKIĆ
Državni arhiv u Osijeku

UDK 929.53(497.5 Osijek)
025.85
274

Pregled reformiranih (kalvinističkih) matičnih knjiga Državnog arhiva u Osijeku

Državni arhiv u Osijeku čuva izuzetno bogatu i vrijednu zbirku matičnih knjiga s područja triju županija, Osječko-baranjske, Virovitičko-podravske i Vukovarsko-srijemske, koja broji 1430 matičnih knjiga iz 158 župa, crkvenih općina i parohija raznih konfesija. Rad u kratkim crtama prikazuje vrijeme i način njihova preuzimanja u arhivsku ustanovu, okolnosti zbog kojih je bilo potrebno cjelokupnu zbirku arhivistički obraditi i rezultat obrade i sređivanja.

Reformirane (kalvinističke) matične knjige jedno su od najznačajnijih povijesnih izvora, posebice mađarskog stanovništva ovog područja. Osim demografskih podataka bogati su izvor i povijesti jezika. S obzirom na to da u 18. i 19. stoljeću u dotičnim naseljima matična knjiga ne znači samo evidenciju rođenih, vjenčanih i umrlih već su ju samosvjesni mještani i vjernici cijenili i kao knjigu, a jednako tako i one koji su ih pisali, odnosno pastora, one nerijetko sadrže zapisnike presbiterkog zbora, koji pak daju uvid u život samih naselja i njihovih stanovnika, sadrže popise konfirmanata, pa čak i – suvremenim izrazom – predbračne ugovore, popise učitelja, učenika, a revniji pastori pisali su i spomenicu.

Državni arhiv u Osijeku čuva matične knjige reformiranih iz 14 crkvenih općina s područja prvenstveno Baranje, ali i Slavonije, a ukupni je broj knjiga 23.

S obzirom na to da je sređivanje i obrada pružila prigodu, a i obvezu za opis i ocjenu fizičkih značajki te iznimne zbirke, rad se ukratko osvrće na stanje i zaštitu cjelokupne zbirke s posebnim osvrtom na stanje i mjere zaštite reformiranih matičnih knjiga.[1]

Ključne riječi: reformacija, kalvinizam, matične knjige, Državni arhiv u Osijeku, zaštita matičnih knjiga

[1] Predavanje istog naziva i sličnog sadržaja autorica je održala na Danu Arhiva županije Baranja Mađarskog nacionalnog arhiva u Pečuhu, gdje je također upriličen znanstveni skup povodom 500. obljetnice reformacije.

UVODNO

Državni arhiv u Osijeku čuva izuzetno bogatu i vrijednu zbirku izvornih vjerskih i državnih matičnih knjiga. One su preuzimane u više navrata iz Matičnih ureda s područja triju županija: Osječko-baranjske, Virovitičko-podravske i Vukovarsko-srijemske.

Čuvanje vjerskih matičnih knjiga u najnovijoj povijesti odredila je okružnica Ministarstva unutarnjih poslova Narodne Republike Hrvatske br. 4189-IV-1949 izdane 13. svibnja 1949. godine, koja je naložila prikupljanje vjerskih matičnih knjiga u matične urede.[2]

ZBIRKA MATIČNIH KNJIGA DRŽAVNOG ARHIVA U OSIJEKU I NJEZINO SREĐIVANJE

Potreba za ponovnim sređivanjem zbirke matičnih knjiga pokazala se kada je nakon brojnih naknadnih preuzimanja broj akvizicija premašio prvotni popis koji je sastavljen 1974. godine. Naravno, primjenjivanje suvremenih arhivističkih normi pri sređivanju i opisivanju zahtijevali su jedinstven pristup i izradu novog analitičkog inventara za tu izuzetno vrijednu zbirku. Prilikom analitičkog popisa potrebno je svakoj pojedinoj knjizi dodijeliti signaturu, pa sam stoga, sukladno arhivističkim standardima, izradila hijerarhiju i strukturu signatura, a koje će omogućavati naknadno uvrštenje novih akvizicija bez remećenja te strukture, a jedino će se mijenjati redni brojevi tehničkih jedinica.

Popis je dakle sastavljen abecednim redom župa, odnosno crkvenih općina (od Aljmaša do Županje), njih ukupno 158.

Druga brojčana oznaka signature odnosi se na vjersku pripadnost. Redoslijed je određen prema najbrojnijoj zatupljenosti do vjeroispovijesti s najmanjim brojem matičnih knjiga, što izgleda ovako:

1. rimokatoličke matične knjige
2. pravoslavne matične knjige
3. reformirane – kalvinističke matične knjige

---

[2] Više o povijesti vođenja matičnih knjiga: Jelinčić, Jakov. 1992–1993. Matične knjige s područja Pazinštine do 1945 (1949) godine. *Vjesnik Istrarskog arhiva*, 2–3, 253–275; Sršan, Stjepan. 1987. Matične knjige za područje Historijskog arhiva u Osijeku. *Arhivski vjesnik* 30, 89–102.

4. židovske matične knjige
5. evangeličke matične knjige
6. grkokatoličke matične knjige
7. državne matične knjige
8. matične knjige nazarena i baptista (ukoliko su vođene kao posebne knjige)

Analitički popis dakle, osim već navedenih elemenata (redni broj, signatura, crkvena općina, vjeroispovijest), sadrži informaciju o filijalama, vrsti matične knjige (rođeni, vjenčani, umrli), raspon godina svake pojedine knjige, broj tehničke jedinice, broj tehničke jedinice u ranijem popisu, informaciju o jeziku i pismu na kojemu se matica vodila, mjere knjige, broj stranica ili listova, primjedbu o ranijim ili drugim nazivima crkvene općine. S obzirom na to da je prilikom analitičkog popisa bilo nužno svaku knjigu uzeti u ruke i posebno opisati, podrazumijevalo se da je to jedinstvena prilika i za reviziju fizičkog stanja svakog komada kako bi se detektirala potreba za hitnom restauratorskom intervencijom. Oštećenja su razvrstana u 5 težinskih skupina, a uz svaku je knjigu naveden stupanj oštećenosti i na kraju kratak opis oštećenja.

KALVINISTIČKE MATIČNE KNJIGE

Matične knjige reformiranih u Zbirci čine 23 matice iz 14 crkvenih općina s područja Slavonije i Baranje. Osim Tordinaca, jedinog hrvatskog naselja kalvinističke vjeroispovijesti, ostale su sve mađarske. Karakteristično je nadalje kako se u istoj knjizi nalaze upisi rođenih, vjenčanih i umrlih, osim jedne knjige rođenih iz Kotline i jedne knjige vjenčanih iz Kopačeva.

Općenito možemo reći kako su knjige većim dijelom u dobrom fizičkom stanju. Najčešća oštećenja odnose se na slab uvez, loše korice te nešto oštećenih listova na početku i na kraju knjige, što se može smatrati posljedicom čestog korištenja. Zbog fizičkog stanja vardaračku matičnu knjigu potrebno je hitno restaurirati, a još tri (Karanac, Laslovo i Retfala) također zahtijevaju restauratorski zahvat u dogledno vrijeme. Međutim dijelove knjiga Korođa, Kotline i Luga, koje su naizgled u dobrom stanju, potrebno je hitno podvrgnuti restauratorskom zahvatu zbog teških oštećenja od tinte na brojnim stranicama jer postoji prijetnja uništavanja samog sadržaja matičnih upisa.

signatura serije	signatura podserije	signatura arhivske jedinice	župa	filijale	vjeroispovijest/vrsta	matična knjiga	vremenski raspon	redni broj tehničke jedinice	stari redni broj	jezik i pismo	format (vxš)	broj stranica/lista	napomena	prioriteti za restauriranje/uvez	opis oštećenja
12.			BILJE										mađarski: Bellye		
	12.3.				ref										
		12.3.1.				RVJU	1853-1903		97 baranex 17	mađarski, latinica	45x30	103 str, 54 lista		3.	iskidani listovi, uvez
50.			HRAŠTIN										mađarski: Haraszti		
	50.3.				ref										
		50.3.1.				R/U/V	1857-1903/1857-1903/1857-1905		485 osanex 39	mađarski, latinica	41x26 cm	462 str		4.	za preuvez
56.			KAMENAC										mađarski: Kő		
	56.3.				ref										
		56.3.1.				R/V/U	1839-1880		525	366 mađarski, latinica	42x25 cm	?		4.	za preuvez
58.			KARANAC										mađarski: Karancs		
	58.3.				ref										
		58.3.1.				R/V/U	1756-1802		532	370 mađarski, latinica	23x18 cm	235 str		5.	oštećeni hrbat
		58.3.2.				R/V/U	1802-1852		533	371 mađarski, latinica	39x25 cm	252 str			
		58.3.3.				R/V/U	1852-1887		534 baranex 59	mađarski, latinica	47x31 cm	103 str		2.	za restauriranje
		58.3.4.				R/V/U	1888-1942		535 baranex 60	mađarski, latinica	42x26 cm	56 listova			
60.			KNEŽEVI VINOGRADI										mađarski: Herczegszőllős		
	60.3.				ref										
		60.3.1.				R/U/V	1748-1821		556	384 mađarski, latinica	21x17 cm	300 str		restaurirana (HDA?)	
		60.3.2.				R/V/U	1821-1876		557	385 mađarski, latinica	39x25 cm	278 str		4.	za preuvez
63.			KOPAČEVO										mađarski: Kopács		
	63.3.				ref										
		63.3.1.				R/U	1851-1897		573	392 mađarski, latinica				4.	oštećene korice i hrbat
		63.3.2.				V	1847-1898		574 393, baranex 77	mađarski, latinica			(ranije dvostruko evidentirano)	5.	oštećene korice
64.			KOROĐ										mađarski: Kórógy		
	64.3.				ref										
		64.6.1.				R/V/U	1797-1871		576	394 mađarski, latinica	40x26 cm	361 str		1.	oštećenje od tinte
66.			KOTLINA										mađarski: Sepse		
	66.3.				ref										
		66.3.1.				R/U/V	1788-1817/1789-1866/1789/1881		579	395 mađarski, latinica	37x24 cm	279 str		1.	oštećenje od tinte, za uvez
		66.3.2.				U	1867-1888		580 baranex 81	mađarski, latinica	45x29 cm	30 str		3.	za preuvez, oštećeni listovi
69.			LAŠLOVO										mađarski: László, Szentlászló		
	69.3.				ref										
		69.3.1.				R/V/U	1801-1868/1801-1873/1801-1857		597	408 mađarski, latinica	39x25 cm	264 str		5.	oštećene korice i hrbat
		69.3.2.				U/R/V	1857-1891/1868-1891/1874-1891		598	409 mađarski, latinica	39x25 cm	461 str		2.	za restauriranje
		69.3.3.				R/V/U	1892-1929/1892-1947/1891-1900		599 osanex 43	mađarski, hrvatski, latinica	40x26 cm	23 lista			
74.			LUG										mađarski: Laskó		
	74.3.				ref										
		74.3.1.				R/V/U	1759-1803/1757-1817/1757-1787		640	428 latinski, mađarski, latinica	24x18 cm	288 str		1.	oštećenje od tinte
97.			OSIJEK, Retfala												
	97.3.				ref										
		97.3.1.				R/V/U	1803-1852/1802-1852/1803-1852		911	635 latinski, latinica	39x24 cm	250 str		2.	za restauriranje
138.			TORDINCI												
	138.3.				ref										
		138.3.1.				R/V/U	1863-1891/1863-1899/1863-1891		1231 vuanex II 27	mađarski, hrvatski, latinica	44x28 cm	167 str, 20 listova		restaurirana u HDA	
		138.3.2.				R/V/U	1891-1912		1232 vuanex II 28	mađarski, hrvatski, latinica	40x26 cm	128 listova		restaurirana u HDA	
144.			VARDARAC										mađarski: Daróc, Várdaróc		
	144.3.				ref										
		144.3.1.				R/V/U	1762-1867		1289	868 mađarski, latinica	36x23 cm	380 str, 39 listova		1.	za restauriranje
157.			ZMAJEVAC										mađarski: Vörösmart		
	157.3.				ref (i nazareni)										
		157.3.1.				R/V/U	1853-1924/1874-1923/1862-1924		1413 baranex 114	mađarski, latinica	47x30 cm	273 str			

Ilustracija br. 1. : Popis kalvinističkih matičnih knjiga
u Državnom arhivu u Osijeku

Najstarija je matična knjiga među njima iz Kneževih Vinograda iz 1748. godine, dok najmlađi upis sadrži jedna karanačka matica iz 1942. godine. U prosjeku, odnosno u većini njih, granične su godine od sredine 18. do kraja 19. stoljeća, što je izvanredan izvor za proučavanje društvenih prilika dobrih 150 godina, tim više što matične knjige u 18. pa do sredine 19. stoljeća sadrže i brojne druge izvore zavičajne povijesti pojedinog mjesta, kao što su zapisnici prezbiterskog zbora (Lug), povijest škole i popis učitelja (Lug, Kopačevo, Retfala), pa čak i popis davanja učitelju, odnosno rektoru škole (Korođ), povijest eklezije (Kopačevo, Retfala), popis duša (Kamenac), detaljan popis crkvene imovine (Laslovo) i skoro redovito bilježe podatak o stupanju na dužnost pojedinog pastora. Vrlo često nalazimo u njima bračne ugovore (Karanac, Kotlina, Laslovo, Retfala), a gotovo u svakoj pronalazimo i popis konfirmanata. Posebno su vrijedni matični upisi nazarena, čija je vjerska zajednica imala značajan broj vjernika u navedenim baranjskim naseljima, a podatke su uvodili reformatorski svećenici. Sve navedeno dokazuje visoku samosvijest lokalne zajednice i njezinih intelektualnih čelnika (svećenik, učitelj) za ostavljanjem pisanog traga o životu zajednice.

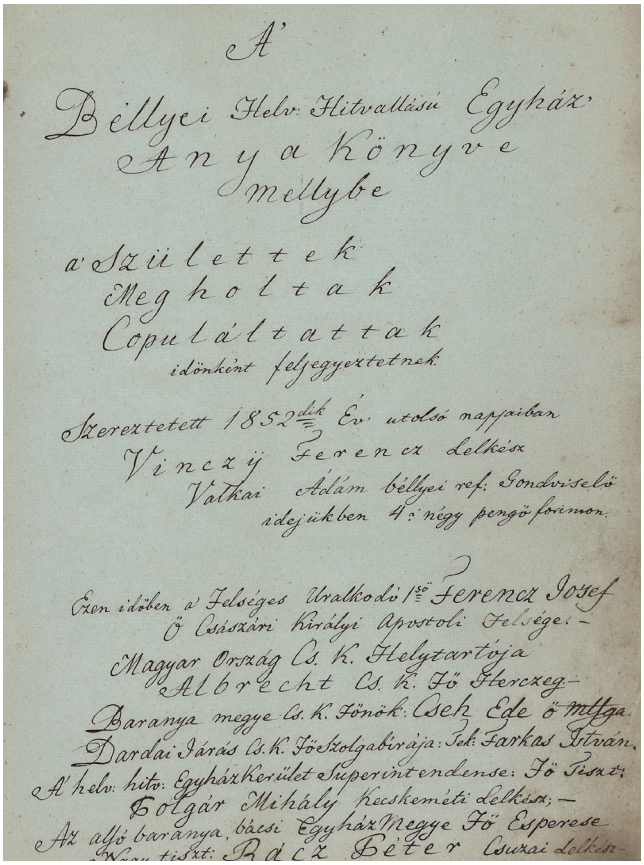
NEKE SADRŽAJNE ZNAČAJKE MATIČNIH KNJIGA

U ovom dijelu prikazat ćemo matične knjige reformiranih abecednim redom, kako i slijede u jedinstvenom popisu Zbirke, i obratiti pozornost na neke detalje koji izlaze iz okvira šturih upisa matičnih podataka kako bismo istaknuli važnost tih knjiga u proučavanju društvenog položaja navedenih naselja od sredine 18. do kraja 19. stoljeća.

1. Bilje (Bellye), knjiga broj 97[3]

U knjizi vjenčanih između 1896. i 1901. godine mješovite brakove (kojih u tom razdoblju nije bilo puno, ukupno 11, i to između reformiranih i rimokatolika) vodili su posebno s posebnom rubrikom jesu li se budući supružnici sporazumjeli unaprijed o vjeroispovijesti budućih potomaka te u kojoj su se crkvi vjenčali.

[3] Broj tehničke jedinice u analitičkom popisu Zbirke matičnih knjiga Državnog arhiva u Osijeku.


A'

Bellyei Helv: Hitvallású Egyház'
Anyakönyve
Mellybe

a' Születtek
Meg holtak
Copuláltattak
időnként feljegyeztetnek

Szereztetett 1852dik Év utolsó napjaiban
Vinczij Ferencz Lelkész
Valkai Ádám bellyei ref: Gondviselő
idejükben 4: négy pengő forinton.

Ezen időben a' Felséges Uralkodó 1sö Ferencz József
Ö Császári Királyi Apostoli Felsége: —
Magyar Ország Cs. K. Helytartója
Albrecht Cs. K. Fő Herczeg —
Baranya megye Cs. K. Főnök: Csekonics Ede ő mltga
Dardai Járás Cs. K. Főszolgabirája: Tek: Farkas István.
A' helv: hitv: Egyházkerület Superintendense: Fő Tiszt:
Tolgár Mihály Kecskeméti Lelkész; —
Az alsó baranyai Bácsi Egyházmegye Fő Esperese
Wagy tiszt: Rácz Péter Csúzai Lelkész

Ilustracija br. 2.: Naslovna stranica matične knjige rođenih, vjenčanih i umrlih Bilja, 1853. – 1903.

Zanimljivo je istaknuti kako matična knjiga sadrži popriličan osobni pečat svećenika s puno detalja o mladencima, preminulima, mjesnim okolnostima i imenima mrtvozornika.[4] U ovoj je matičnoj knjizi zabilježen ispraćaj vojnika 15. husarske pukovnije Dezsőa Kupora, koji je život izgubio u znamenitoj željezničkoj nesreći na osječkom mostu 23. rujna 1882. godine.[5]

Upis smrti pastora Ferenca Vincyja popraćen je prikazom njegova života i vrednovanjem njegova djelovanja. Te zabilješke iznimno su zanimljive i za proučavanje mađarskog jezika.

4 Npr. od 1887. godine okružni liječnik Mataschofsky.

5 Zbog velikih oborina nabujala Drava isprala je temelje potpornog stupa osječkog željezničkog mosta, koji se urušio u trenutku prelaska vojne kompozicije.

2. Hrastin (Haraszti), knjiga br. 485

U ovoj su knjizi u posebnom stupcu podaci o rođenju i krštenju, što u većini razmatranih matica nije slučaj. Dok se u rimokatoličkim matičnim knjigama krštenje skoro uvijek obavi i zabilježi na dan rođenja, ali najkasnije drugi dan, u ovim matičnim knjigama od rođenja do krštenja često prođe nekoliko dana pa i tjedan. Česte su zabilješke o okolnostima poroda, npr. zbog snažnog kašlja i probadanja (rodilje) rodio se slabašan sa 7 mjeseci, zbog naopakog položaja fetusa bio je težak porod itd.

Od 1862. godine u evidencijama umrlih činjenicu smrti utvrđuje netko od mještana.

3. Kamenac (Kő), knjiga br. 525

Matična knjiga počinje zabilješkom kako je 19. ožujka 1859. godine, dok župnik nije bio kod kuće, »zločinački zapaljena vatra« prouzročila veliku štetu, a, među ostalim, izgorjele su i matične knjige, pa su stoga podatke rekonstruirali na osnovi kopija podataka koje su svake godine slali u županiju[6] te pojedinačnih usmenih svjedočenja.

Među upisima krštenih ističe se velik broj krsnih kumova (6–15). Osim rođenja nalazimo i korisne podatke o stanju duša.[7]

U maticu vjenčanih, ako su mladoženja ili mlada bili iz drugog naselja, zabilježili su otpusno pismo iz njihove matične župe.

Kod preminulih 1857. činjenicu smrti povremeno utvrđuje mrtvozornik, a od 1867. godine taj posao redovito obavlja liječnik i o tome izdaje pismenu potvrdu.

U matici se nalazi se i popis konfirmanata od 1859. do 1880. godine.

4. Karanac (Karanac), knjige br. 532, 533, 534, 535

Matični podaci skoro u potpunosti popunjavaju ove knjige, međutim i u njima nalazimo brojne zanimljivosti. Primjerice na kraju prve knjige stoji zabilješka: Ovdašnje Švabe (Nijemci) svoje zvono postavili su 10. lipnja 1786. godine, a kojim su tada cijelo popodne stalno zvonili.

---

6 Sjedište Baranjske županije u Pečuhu.

7 U navedenom razdoblju od 1870. do 1886. godine broj obitelji i duša bio je prilično stabilan, 85 obitelji i 380–400 duša.

U matičnoj knjizi rođenih od 1888. godine lijepo možemo pratiti imena primalja: belomanastirska njemačka babica Borbála Funt, gospođa Istvána Pétera, gospođa Ádáma Egyeda, primalja iz Darde Leoncsek Eliz itd.

U ovoj je knjizi i upis rođenja djeteta s jednim rekordom: Vilma Varga, rođena 5. srpnja 1912. kćerkica Józsefa Varge i Márije Kerekes dobila je, ni manje ni više, već 53 krsna kuma i kumi.

Pojavljuje se nekoliko ženidbenih ugovora koji se redovito uvode među podatke o vjenčanima pa i jedna oporuka. Bilježe se prelasci iz drugih vjeroispovijesti (u pravilu iz rimokatoličanstva). Najzanimljiviji je međutim prvi i do sada jedino pronađeni upis o razvodu: bračni par, koji je sklopio brak 13. studenog 1867. godine rastao se sudskim putem na Kraljevskom sudbenom stolu u Pečuhu 1880. godine.

Tu je i popis konfirmanata od 1823. do 1911. godine.

5. Kneževi Vinogradi (Hercegszöllős), knjige br. 556, 557

Starija knjiga Kneževih Vinograda iskorištena je do zadnjeg retka: izmjenjuju se upisi rođenih, vjenčanih, umrlih, konfirmiranih, gdje je bilo prostora za pisanje. Mjestimično je rukopis vrlo neuredan, nesiguran, s puno prepravaka, dosta teško čitljiv. Zanimljiva su međutim dva lista: na početku su vidljive zabilješke s godinama 1687., 1710. i 1718. Je li papir korišten više puta ili je netko bilježio nešto po sjećanju, ostaje otkriti. Na zadnjem se pak listu nalazi prijepis neke odredbe nastale 1793. i 1802. godine u Budimu na latinskom jeziku. Zabilježena je u matičnoj knjizi i uredba br. XXIII. parlamenta iz 1827. godine o obvezi predaje prijepisa matične knjige u nadležni arhiv.

6. Kopačevo (Kopács), knjige br. 573, 574

U matici rođenih Kopačeva također nalazimo dosta dodatnih informacija o okolnostima rođenja djeteta (»prvorođenče«, »iz nezakonite postelje«, »nekršteni nazaren«) kao i uredbu o neupisivanju imena biološkog oca u slučaju rođenja izvanbračne djece. Zabilježen je i jedinstven podatak imena dvaju svećenika nazarena: György Körösy i Károly Bálint. Može se reći da je u Kopačevu živjela razmjerno velika zajednica vjernika nazarena. Njihovi matični podaci vode se po datumu zajedno s kalvinima. U knjizi postoji i poseban popis onih koji su napustili Kalvinističku crkvu.

Kod nasilno preminulih osoba od 1866. godine pronalazimo podatak ne samo o mrtvozorstvu već i o provedenoj obdukciji.

Osim matičnih podataka nalazimo i nekoliko što duljih što kraćih bilježaka iz povijesti crkvene zajednice.

Knjiga vjenčanih dijeli se na tri dijela: upisi vjenčanja, posebno poglavlje za ženidbene ugovore (kojih je u razdoblju od 1847. do 1858. sklopljeno ukupno 5) i popisi konfirmanata. Nalazimo tu nadalje i popis školskih rektora od 1851. godine te nekoliko financijskih zabilježaka o troškovima, kao i upute o vođenju poslova crkvene zajednice.

Posebno trebamo istaknuti ovdje zabilježenu jedinstvenu molitvu superintendanta Mihálya Polgára za preminule vojnike u revoluciji 1848./49. i njihove obitelji.

7. Koroď (Kórógy), knjiga br. 576

Koroďska knjiga počinje vrijednim podatkom: u 15 točaka navedena su davanja učitelju, no popis, nažalost, nije datiran. Prema tome učitelj je dobivao 15 forinti gotovine, 2 forinte gotovine za kupovinu svinje, 50 kg soli, jednu (*nečitko*) pšenice po bračnom paru, 10 hvati drva, oko 30 hvati zemlje na trošak eklezije itd. Tordinci su kao filijala također dužni nešto platiti učitelju. S obzirom na to da su Tordinci postali samostalna kalvinska crkvena općina 1865. godine, taj je popis zasigurno nastao prije tog vremena.

Inače, podaci se o krštenju u ovoj knjizi u razdoblju od 1797. do 1805. vode na latinskom jeziku.

Zanimljiv je način upisa vjenčanih: 11. lipnja 1801. pastor Samuel Vincze doveo je Sáru velečasnog Pála Szenthea, 25. studenog 1801. István Ferencz odveo si kući Katu Pála Samuela itd.

Broj upisa u maticu umrlih u tom razdoblju kreće se obično od 20 do 40, ali 1839. i 1849. godine u selu je harala kolera, koja je u tim godinama odnijela preko 100 života.

Također je jedinstven upis u ovoj matici popis koroďskih vojnika koji su izgubili život u revoluciji 1849. godine (njih četiri).

8. Kotlina (Sepse), knjige br. 579, 580

Knjige se do 1797. godine također vode na latinskom jeziku. Upisi vjenčanja u narativnom su stilu, a među njima se kronološki nalaze i ženidbeni ugovori. Na kraju knjige nalazi se popis eklezijskih troškova u razdoblju od dvije godine na kraju 18. stoljeća, popis poreznih obveznika i popis donatora s darivanim iznosom.

Kao što smo ranije naveli, ova je knjiga jedna od ugroženih željeznom tintom, koja intenzivno nagriza papir, dok je druga knjiga, koja sadrži samo matične upise, zanimljiva zbog rukopisa velečasnog, koji je najvjerojatnije bolovao od Parkinsonove bolesti.

9. Laslovo (Szentlászló), knjige br. 597, 598, 599

Tri laslovačke matične knjige također su pune povijesno zanimljivim podacima. Odmah na početku velečasni se tuži na neuspješni pokušaj nabavke nove knjige za vođenje protokola, pa se jada što sve mora nagurati u tu jednu knjigu. Tko zna koliko bi vrijednih podataka s početka 19. stoljeća imali da je gospodin propovjenik András Kováts dobio tu toliko željenu knjigu! Vidljivo je nadalje kako je imao opak sukob s Mihályem Kotsisem jer je zadovoljno konstatirao njegovo zasluženo kažnjavanje batinanjem u županijskom sjedištu (1826.).

Ženidbene ugovore i u ovoj knjizi nalazimo među redovnim upisima podataka o vjenčanju.

Posebno je bogato opremljen životopis preminulog svećenika Jozsefa Balla Tatayja, gdje je na cijeloj stranici opisan njegov životni put i dušebrižnički doprinos u laslovačkoj župi.

Popis prijelaza i konfirmanata također je uredno zabilježen, a najvredniji je detaljan popis inventara cijele eklezije: od crkvenog inventara i zvona u tornju do eklezijskog arhiva.

Matična knjiga s kraja 19. stoljeća bilježi se na dvojezičnim, hrvatko-mađarskim obrascima.

10. Lug (Laskó), knjiga br. 640

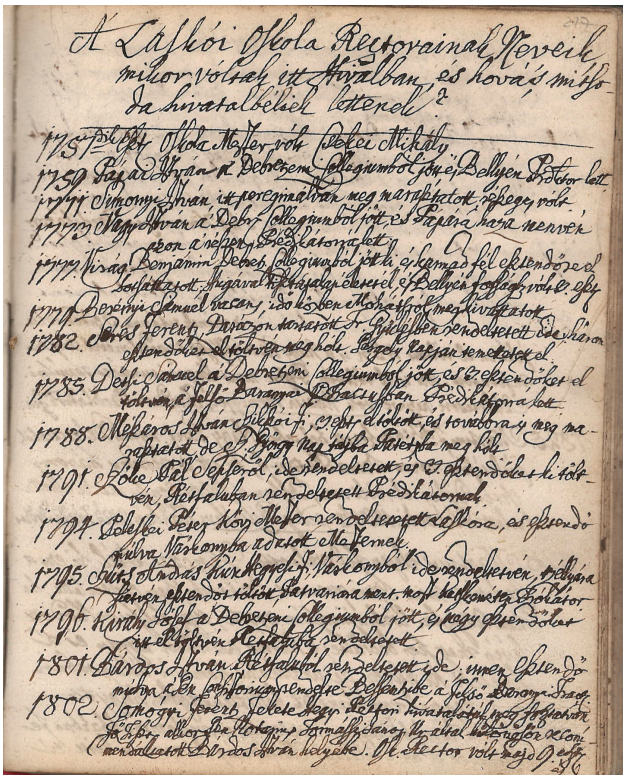
Matična knjiga Luga jedna je od najznačajnijih glede povijesnih izvora. S jedne strane skoro preko pola stoljeća života sela oslikava se u presbiterskim zapisnicima koje je bilježio velečasni László Ách[8], a poslije njega njegov sin Gedeon Ách[9] do svog odlaska u borbu 1848. godine. Ti zapisnici zauzimaju približno 50 stranica matice.

---

8 Prema tadašnjem pravopisu.

9 Gedeon Ács (Bilje, 31. kolovoza 1819. – Suza, 12. studenog 1887.), reformatorski svećenik, aktivni sudionik revolucije 1848./49., vojni kapelan u činu bojnika, memoarski pisac. Nakon revolucije odlazi u izbjeglištvo i dugo se nalazio među izbjeglicama oko Lajosa Kossutha. 1851. godine emigrira u Sjedinjene Američke Države, a 1853. godine postao je svećenik magyarske vjerske zajednice u New Yorku. 1861. godine vraća se u domovinu i do svoje smtri služi u Suzi. Njegov grob nalazi

Drugi je iznimno važan podatak popis rektora odnosno učitelja škole, i to od 1757. do 1831. godine, što je, vjerujemo, jedan od najstarijih dokaza kontinuiranog djelovanja jedne škole na ovim prostorima.



Ilustracija br. 3.: Popis školskih „rectora“ u matičnoj knjizi Rođenih, vjenčanih i umrlih iz Luga, 1757. – 1803.

11. Retfala (Rétfalu), knjiga br. 911

U matičnoj knjizi rođenih Retfale također je uočljiv običaj angažiranja velikog broja krsnih kumova. Kćerkica mjesnog učitelja dobila je 13 kumova i kuma. Taj je broj premašio za pet osoba rođeni sin mjesnog župnika Pétera Rácza. Zanimljivo je kako je samo u ovoj matičnoj knjizi otvoren poseban stupac za podatak o cijepljenju djece, i to od 1828. godine.

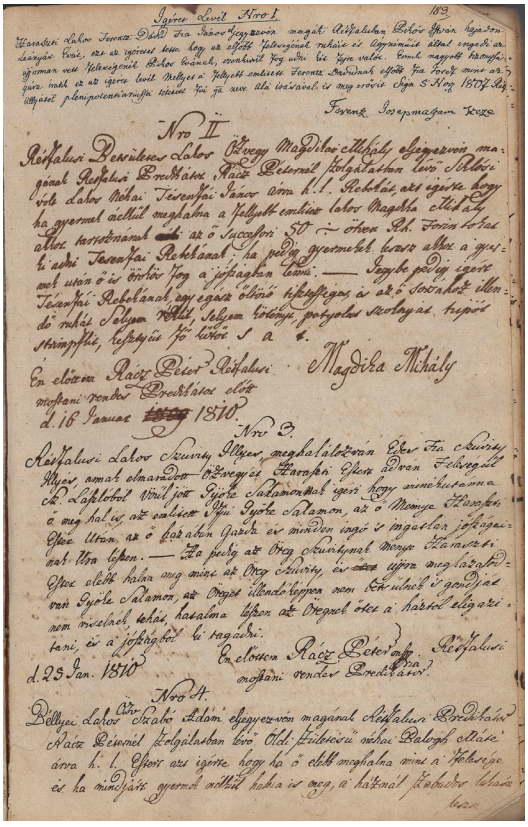
Nakon što je prva supruga gospodina Pétera Rácza preminula, prilikom upisa svoje druge ženidbe smatrao je važnim naširoko i nadugačko zabilježiti sve titule

se u reformatorskom groblju u Suzi. Sačuvani su njegovi dnevnici u 10 tomova pod naslovom *Bostonske bilješke*, koji se čuvaju u Nacionalnoj Széchényi knjižnici u Budimpešti.

i časti poočima svoje druge supruge Ivana Nepomuka Pejačevića, na što je neki kasniji velečasni dopisao samo kratku primjedbu: »priglupi upis«.

U matičnoj knjizi vjenčanih Retfala nalazi se najveća zbirka predbračnih ugovora, kako su ih tada i tamo nazivali, »Pisma obećanja«, ukupno 34.

Netko je pisao i Promemoriju o povijesti župe koja obuhvaća pregled crkve kroz više od stotinu godina, a zabilježeni su i učitelji u razdoblju od 1802. do 1832.



Ilustracija br. 4.: Bračni ugovori u retfalačkoj matičnoj knjizi, 1802. – 1852.

12. Tordinci, knjiga br. 1231, 1232

Tordinci su jedino naselje u Slavoniji i Baranji s hrvatskim stanovništvom kalvinske vjeroispovijesti s vlastitom crkvenom općinom. Prva se knjiga još vodi na mađarskom jeziku, dok je druga u potpunosti na hrvatskom. Te dvije knjige jedine su restaurirane prema suvremenim propisima zaštite gradiva u restauratorskoj radionici Hrvatskog državnog arhiva.

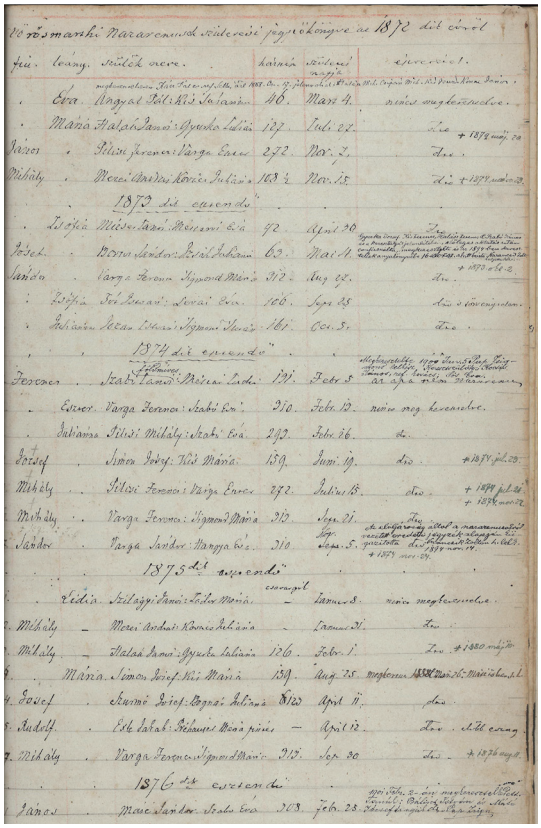
13. Vardarac (Várdaróc), knjiga br. 1289

Ova je knjiga nažalost u najgorem fizičkom stanju te ju je potrebno što prije restaurirati. Ona također sadrži brojne dodatne informacije, prije svega popise konfirmanata, ali i podatke o broju stanovnika i o broju onih koji plaćaju lukno. Također je vrlo zanimljiv datirani upis o dohocima učitelja od 25. lipnja 1848. godine.

14. Zmajevac (Vörösmart), knjiga br. 1413

Iz uvodnog teksta matične knjige saznajemo kako se radi o trećoj po redu matici, ali nije poznata sudbina prvih dviju knjiga. Posebno je vrijedan popis preminulih vojnika u Prvom svjetskom ratu.

U ovoj knjizi zbog velikog broja vjernika posebno su mjesto dobili upisi rođenih i umrlih nazarena.



Ilustracija br. 5.: Popis rođenih nazarena
u zmajevačkoj matičnoj knjizi, 1853. – 1924.

ZAKLJUČAK

Ovaj kratki pregled pruža djelomični uvid u bogat sadržaj matičnih knjiga rođenih, vjenčanih i umrlih kalvinističke vjeroispovjesti na području Baranje i Slavonije. Možemo zaključiti kako su pismenost i pisanje knjiga krajem 18. pa sve do treće trećine 19. stoljeća imali poseban značaj u ruralnim sredinama ovog područja, pa su se stoga brižno bilježili ne samo matični podaci već i drugi značajni događaji vjerske zajednice, ali i cijelog sela. Stoga iz njih možemo isčitati i saznati puno o svjetonazoru, svakodnevnom životu i lokalnim događajima tih zajednica. Nadalje, ove matične knjige posebno su vrijedni izvori proučavanja povijesti mađarskog jezika.

Reformed (Calvinist) Registers in the State Archives in Osijek

Abstract:

The State Archives in Osijek keep a remarkably valuable collection of births, marriages and deaths registers for three counties: Osijek-Baranja County, Virovitica-Podravina County, and Vukovar-Syrmia County. It comprises of 1430 books for 158 parishes, or ecclesiastical municipalities, of various religious communities. This paper gives a short overview on their accession to the Archives, the circumstances because of which it was necessary to rearrange the collection, and on the results of the archival arrangement. The Reformed (Calvinist) registers present one of the most significant sources for the history of the Hungarian population in these parts. Besides the data on the demography, they also provide the data on the history of the language. The register books from the 18th and 19th century did not have significance only as records on births, marriages and deaths, but they were also appreciated as books by the enlightened and pious locals, as well as the ones who wrote them. Thus, they often contain minutes of the Council of Presbyters, that bring us a lot of information on the life in the communities, lists of the confirmands, lists of teachers and students, as well as – what would today be – prenuptial agreements. More devoted pastors also wrote memorial entries. In the holdings of the State Archives in Osijek there are registers of the 14 reformed ecclesiastical municipalities from the Baranja region, but there are also books from Slavonia. The total number of books is 23. Because the archival arrangement was a good opportunity to describe the physical properties of this valuable collection, this paper also describes the state of books, and the facts on the conservation of the collection, with special regards to the state and conservation reformed registers.

Keywords: the Reformation, Calvinism, registers, State Archives in Osijek, registers conservation

Reformierte (kalvinische) Eheregister im Staatsarchiv in Osijek im Überblick

Zusammenfassung:

Das Staatsarchiv in Osijek bewahrt eine sehr reiche und bedeutende Sammlung von Eheregistern aus dem Gebiet dreier Komitate: Osječko-baranjska, Virovitičko-podravska und Vukovarsko-srijemska, die zusammen 1430 Eheregister aus 158 Pfarreien, Kirchengemeinden und Pfarrhäusern verschiedener Konfessionen enthält. Dieser Beitrag zeigt die Art und Wiese ihrer Übernahme ins Archiv, die Umstände, die zur archivischen Bearbeitung führten und die Resultate ihrer Bearbeitung.

Die reformierten (kalvinischen) Eheregister sind eine der bedeutendsten geschichtlichen Quellen, besonders für das ungarische Volk dieser Gebiete. Außer den demografischen Angaben sind sie eine reiche Quelle für die Geschichte der Sprache. Im 18. und 19. Jahrhundert bedeuteten diese Bücher nicht nur eine Aufzeichnung der Geburten, Ehen und Gestorbenen, sondern die Einwohner und Gläubigen schätzten diese Bücher aber auch diejenigen, die diese Eintragungen machten, die Priester. Oft enthalten diese Bücher auch Protokolle des Pastoralrates, welche einen Einblick in das Leben der Siedlungen und ihrer Einwohner geben. Ferner enthalten sie Verzeichnisse der Konfirmanden, der Lehrer, der Schüler wie auch – modern ausgedrückt – Eheverträge. Eifrige Priester schrieben auch Denkschriften.

Das Staatsarchiv in Osijek bewahrt die Eheregister der Reformierten aus 14 Kirchengemeinden, vor allem aus dem Gebiet von Barany, aber auch von Slawonien -insgesamt 23 Bücher.

Die Bearbeitung dieser bedeutenden Sammlung gab uns die Möglichkeit ihrer Beschreibung und Benotung ihrer physikalischen Merkmale. Dieser Beitrag beschreibt den Stand und den Schutz der gesamten Sammlung mit besonderer Hinsicht auf die Schutzmaßnahmen der Eheregister.

Schlüsselwörter: Reformierung, Calvinismus, Eheregister, Staatsarchiv in Osijek, Schutz der Eheregister

Izvorni znanstveni rad

Stephanie JUG
Filozofski fakultet Osijek

UDK 821.112.2.09-32 Kleist, H. von=112.2
821.112.2:32=112.2

Luther und das Spiel mit der Politik in Kleists *Michael Kohlhaas*

Der Beitrag befasst sich mit der Rolle Martin Luthers in Heinrich von Kleists Erzählung *Michael Kohlhaas*. Im Unterschied zu anderen Analysen Luthers wird im Beitrag die ganze Handlung, besonders die Lutherfigur anhand dreier unterschiedlicher politischer Sichtweisen, wie sie Martin Honecker vorschlägt, und die zur Zeit der Entstehung der Erzählung miteinander konkurrierten, erprobt. Das sind die klassische, die machiavellistische und die eschatologische Sicht auf die Politik. In der Analyse werden diese drei Sichtweisen der Politik mit Luthers theologischen Ansichten in Verbindung gebracht, vornehmlich mit der Frage des Widerstandsrechts. Dabei wird nicht nach einer endgültigen Antwort gesucht, vielmehr wird die Art und Weise, in der Kleist mit den ethischen Prinzipien spielt, näher erforscht. Kleist lässt die drei Sichtweisen durch Stellvertreter gegeneinander ausspielen: Luther ist dabei der Repräsentant der klassischen Sicht, Fürsten und andere Machthaber der machiavellistischen und Kohlhaas der eschatologischen Sicht. Durch ein solches Verfahren wird die ästhetische Struktur der Erzählung als ein politisch-ethisches Gedankenspiel bestätigt, wobei das Happy End eine ironische Brechung enthält – der brandenburgische König übernimmt und nutzt die eschatologische Sicht der Politik, die Kohlhaas durch seinen Feldzug aufgebaut hatte, und bestätigt sich somit als Herrscher im säkularen Reich und Gesandter Gottes im religiösen Sinne. Keine Sichtweise der Politik zeigt sich in Kleists Spiel als angemessen oder resistent gegen Manipulation, weil die Grenzen zwischen ihnen oft undeutlich sind. Das theologisch-politische Dilemma der (Un-)Möglichkeit des Widerstands, wie es Martin Luther in seinen Schriften wiedergibt, steht dabei im Mittelpunkt. Kleists Lutherfigur ist nicht dem historischen Luther und seinem Verhalten gegenüber dem historischen Hans Kohlhase getreu, sie übermittelt jedoch erfolgreich die theologisch-politischen Ansichten Luthers.

Schlüsselwörter: Heinrich von Kleist, Michael Kohlhaas, Martin Luther, Politik, Widerstand, Gedankenspiel

1. EINLEITUNG

Heinrich von Kleists Erzählung *Michael Kohlhaas* ist einer jener Texte, die immer wieder neu aufgegriffen und interpretiert werden, ohne an Aktualität oder an der textimmanenten Komplexität zu verlieren. Schon vor einem Jahrhundert warnte Gerhart Fricke davor, dass man auch in dieser Dichtung „den Weg zum Verständnis des eigentlichen Anliegens der Dichtung [verfehlt], wenn man ihr idealistisch ein thematisches Problem unterstellt, als welches sich dann am stärksten die Idee der Gerechtigkeit anbietet" (1963: 123). Dieser Verlockung konnte und kann jedoch so mancher Forscher nach ihm nicht widerstehen, sodass bis heute die Erzählung oft auf diesen Nenner reduziert wird. Die berühmt-berüchtigte Geschichte des Pferdehändlers, der versucht, sich durch eigene Mittel eine Genugtuung zu verschaffen, nachdem sein Recht von einem Adligen verletzt wird und sein Prozess vor den zuständigen Gerichtsinstanzen verworfen wird, hat sowohl in der historischen Begebenheit um 1534[1] als auch in Kleists Erzählung und allen darauffolgenden Bearbeitungen einen gewissen sozialpolitischen Reiz, der bis heute seine Wirkung beim Leser nicht verfehlt.

Ein zusätzliches Element, das die Komplexität der Erzählung keineswegs ausschöpft, ist die Erscheinung Martin Luthers, der als Vorbild und Mentor zwischen Kohlhaas und den Obrigkeiten sowohl in der historischen Begebenheit als auch in der hier besprochenen poetischen Bearbeitung vermittelt. Auch in dieser Hinsicht ist Kleists Erzählung ein literarischer Schatz, denn schon Rolf Egmont Percival King nannte es eines der zwei besten Werke des 19. Jahrhunderts, in denen Martin Luther auftritt (1934: 18). Diese Meinung blieb bis heute erhalten. Norbert Mecklenburg bettet die Rolle, die Luther in Kleists Erzählung einnimmt, in einen größeren Rahmen ein, indem er einen breit angelegten Überblick der Lutherfigur in der Literatur wagt. Mecklenburg spricht von der „beste[n] erzählerische[n] Gestaltung Luthers" (2016: 95) bei Kleist, der die Figur nicht nur episodisch einsetzt, sondern sie zu „eine[r] Schlüsselfigur und zentral für leitende Konzepte der Novelle" (ebd.) macht. Obgleich Mecklenburg bei einer eher überblickshaften Darstellung des Problems bleibt, versäumt er es nicht, auf die Einwirkung der Rolle auf die erzählerische Funktion hinzuweisen:

> Die Lutherfigur ist im Text vielmehr streng funktional eingesetzt. Dessen Rang wird gerade daran sichtbar, dass diese epische Funktionalisierung die historische Wirklichkeit nicht verfälscht, sondern umgekehrt gerade sachgerecht problema-

[1] Kleist entnahm die Geschichte der Chronik des Peter Hafftitz (vgl. Burkhardt 1864: 8).

> tisiert. Die Funktion des Auftretens von Luther liegt darin, dass Kohlhaas in der Auseinandersetzung mit dem Reformator einen Schritt weiter zu sich selbst findet und dass damit zugleich ein wichtiger Wendepunkt der äußeren Handlung markiert ist: Auf dem Gipfel seines militärischen Erfolges als Aufrührer bricht Kohlhaas seinen Rachefeldzug ab und nimmt erneut seinen Rechtsstreit in Dresden auf, der schließlich zu seiner Verurteilung und Hinrichtung führt. (Ebd.: 96)

Der Einwand, dass die historische Ebene der lutherischen Erscheinung sachgerecht in der Erzählung eingesetzt wird und daher eine sachgerechte Behandlung verlangt, die jenseits des Urteils über die historische Korrektheit oder Verfälschung der Luthergestalt steht,[2] dient dem vorliegenden Beitrag als Anfangsansatz. *Michael Kohlhaas* wird weiterhin als „ein politisch-ethisches Gedankenspiel" (ebd.) betrachtet, in dem Martin Luther nicht nur als eine literarische Figur auftritt, sondern als ein Vehikel zur Motivierung des Zusammenspiels verschiedener politisch-ethischer Ansichten dient.

Im vorliegenden Beitrag wird die politische Position des historischen Luthers wiederaufgenommen, um Kleists Einsatz von Luthers Gestalt in der Erzählung neu zu bewerten. Zuerst folgt eine Auswahl aus der relevanten Kleist-Forschung mit Fokus auf die unterschiedlichen Interpretationen der Luther-Figur. Danach wird der politische Standpunkt des historischen Luther untersucht, womit eine Grundlage für die darauffolgende Analyse und die abschließende Schlussfolgerung vorbereitet wird.

2. ZUM LUTHERBILD IN DER KLEIST-FORSCHUNG

Die fast nicht mehr zu überblickende Kleistforschung lässt mehrere Hauptansätze erkennen, von denen die jeweiligen Forscher ausgehen. Der historische Ansatz stellt den Vergleich zwischen den überlieferten historischen Fakten und den in der Erzählung eingebauten Elementen, bzw. den Abweichungen von diesen Fakten, in den Fokus. Kurt Böttcher gibt z. B. den Inhalt des historischen Briefes Luthers an Kohlhaas wieder, der eindeutig eine Sympathie Luthers mit dem menschlichen Betragen von Kohlhaas zeigt, seine Selbstjustiz jedoch strengstens verurteilt:

---

[2] Als Beispiel wird nur der Beitrag von Jean Wolson erwähnt, die von der Tatsache ausgeht, dass sich Kleists Luther weder historisch richtig noch angemessen benimmt (2014: 57). Im Übrigen beschäftigt sich der Beitrag mit dem intertextuellen Vergleich zwischen Homers Achill in der *Ilias* und Kleists Michael Kohlhaas.

> Mein guter Freund! Es ist mir furwahr euer Unfall leid gewesen, und noch, da weiß Gott; und wäre wohl zuerst besser gewesen, die Rache nicht furzunehmen, dieweil dieselbe ohne Beschwerung des Gewissens nicht furgenommen werden mag, weil sie ein selbs eigen Rache ist, welche von Gott verboten ist... Was ihr mit Recht ausführen möget, da thut ihr wohl; könnt ihr das Recht nicht erlangen, so ist kein ander Rath da, denn Unrecht leiden... (Böttcher 1964/1975: 182)

Martin Honecker betont, dass das Verbot der Fehde zu Luthers Zeit ein relativ junges Recht war (vgl. 1983: 476), was die Vermutung zulässt, dass die oben geäußerten Ansichten sowohl dem Rechtsstand als auch Luthers allgemeinem Verständnis der christlichen Pflichten entsprach, wie er sie in seiner sogenannten Zwei-Reiche-Lehre[3] verbreitete.

Der biografische Ansatz sucht nach textuellen Referenzen zu Lebensdaten oder Erfahrungen des Autors. Dirk Grathoff bemerkt, dass Kohlhaas' Familie der des Autors in mancher Weise ähnlich ist, etwa hinsichtlich der Anzahl der Kinder und Namensgebung (1999/2000: 69). Darüber hinaus wird in der Kohlhaas-Figur die Zuspitzung von Kleists eigener Erfahrung der Selbstentfremdung (vgl. Mayer 1962: 67) erkannt, sowie der Widerwille des Autors, jegliche Kontrolle – außer der eigenen – über sein Leben anzuerkennen (Hall 1967: 218). In dieser Hinsicht soll die Einwirkung von Kleists Leben in diesem Beitrag eher als potenzielle, implizite Motivation der Handlung betrachtet werden, wobei biografische Fakten nur als ein breiter Rahmen für die in die Erzählung eingewobenen Assoziationen und Anspielungen einbezogen werden.

Der poetologische Ansatz weist wiederum einen Reichtum an Interpretationsmöglichkeiten auf, was auf die Tatsache zurückzuführen ist, dass das spielerische, d. h. experimentelle Prinzip Kleists Werk dominant prägt. Verbunden mit dem Einsatz Luthers ist Frickes Vorschlag relevant, dass „[d]as Ich des Kohlhaas selber als die heilige und letzte, sinngebende und sinntragende Wirklichkeit inmitten der endlichen Welt der Held der Dichtung [ist]" (1924/1963: 124). Damit wird das religiöse Moment der Erzählung mit der öffentlichen, politischen Wirkung des Hauptprotagonisten in Verbindung gebracht und eine Bestätigung der individuellen Lebensauffassung als Ziel der Handlung vorausgesetzt, was die eigene Glaubens- und Politikauffassung miteinschließt. Da Kleists Werk bekanntlich durch ironische Brechungen gekennzeichnet ist, kann eine solche Bestätigung auch nur als eine ironische Wendung, ein Experiment betrachtet werden. Jochen Schmidt

[3] Den Begriff führte 1938 Harald Diem ein, später wurde er von Johannes Heckel in die Zwei-Regimente-Lehre umbenannt.

stellt in diesem Sinne fest, dass *Michael Kohlhaas* ein Glied in der gesamten poetologischen Entwicklung des Autors ist, die „eine konsequent fortschreitende Aufsprengung aller Grenzen, bis zur Öffnung eines unendlichen Horizonts, der keine Fixpunkte mehr bietet[,]" (1974: 8) darstellt.

Der rein ideologische Ansatz, der sich für diesen Beitrag als nicht besonders wichtig erweist, befasst sich mit der Einstellung des Autors zur Aufklärung, hier sei etwa das Wissen-Unwissen-Dilemma genannt, das Doris Claudia Borlebach vorbringt (vgl. 1988: 9), oder interpretiert die Identitätsproblematik im Spiegel der Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft (Grathoff 1999/2000: 62). Dieser Bereich wird insofern im Beitrag angesprochen, als die jeweiligen Rollen als Träger unterschiedlicher Ansichten, die im äußersten Falle als Ideologien wahrgenommen werden können, betrachtet werden.

Es werden noch weitere vereinzelte Einsichten präsentiert, die sich nicht eindeutig den oben genannten Positionen zuordnen lassen. Die Alter-Ego- und Doppelgänger-Analyse der Erzählung *Michael Kohlhaas* wirft ein interessantes Licht auf die Kohlhaas-Luther-Beziehung, indem das nicht stereotyp aufgebaute Doppelgänger-Verhältnis zwischen Kohlhaas und seinem Nachahmer Nagelschmidt mit dem zwischen Luther und Kohlhaas verglichen wird: „Die ironische Parallele erstreckt sich soweit, daß Kohlhaas gegenüber Nagelschmidt jene Rolle einnimmt, die Luther bereits ihm gegenüber gespielt hatte, als er sich entschloß, Kohlhaas ‚in den Damm der menschlichen Ordnung zurückzudrücken'" (Stephens u. Lü 1994: 128). Diese Erkenntnis erlaubt die Möglichkeit, dass der auf spezifische Weise ausgeführte Einsatz der Figuren Kohlhaas und Luther mehrdeutiger betrachtet werden kann, als dies zuvor der Fall war. Da sich ein Urteil darüber, ob Kohlhaas und Luther als Figuren Mit- oder Gegenspieler sind, nicht so leicht fällen lässt, ist eine Lösung außerhalb dieser Gegensätzlichkeit zu suchen.

Hilfreich sind auch die rezeptionsästhetischen Ansätze von Heinrich Schlemmer und Alexander Nebrig. Durch die syntaktische Analyse des komplexen Satzgefüges in der Erzählung zeigt Schlemmer, dass Kleist bewusst syntaktische Strukturen benutzt, um die Wahrnehmung des Lesers zu steuern (vgl. Schlemmer 2009: 104). Nebrig geht noch einen Schritt weiter und erschließt einen ethischen Spielraum zwischen dem Text, d. h. den handelnden Figuren, und dem Leser, wobei sich „das Geschehen aus der Logik der Ereignisse" (2009: 201) entwickelt. Diese Erkenntnis ist insoweit wichtig, als sie das schon erwähnte spielerische und experimentelle Moment gründlicher erprobt und eine Befreiung von moralischer Verantwortung eines bestimmten Ausgangs der Geschichte ermöglicht. Für Nebrig sind Kleists Erzählungen „Versuche, kausal begriffene Wirklichkeit als mo-

ralisches Dilemma zu inszenieren“ (ebd.: 207). Dieser Gedanke wird im Beitrag aufgenommen und weiter ausgebaut.

3. MARTIN LUTHER UND POLITIK

Was Kleists und Luthers politische Einstellungen in *Michael Kohlhaas* betrifft, sind einige Beiträge zu erwähnen, die an dieser Stelle durch Einblicke in die politische Auffassung des historischen Luther erweitert werden. Wolfgang Wittkowski erkennt in den zwei bedeutendsten Einflüssen auf Kleist, der lutherischen Auffassung der Politik und Immanuel Kants Philosophie, keine Möglichkeit der Rechtfertigung des individuellen Widerstands, was im Widerspruch zum Vorgehen des historischen Luther steht, da er sich unzählige Male für Rechtlose bei Fürsten einsetzte (2000: 473). Es muss auch in Betracht gezogen werden, dass Luthers Schriften eine differenziertere Auffassung der menschlichen Freiheit und des Widerstandsrechts zulassen. Martin Honecker spricht von einem *passiven Widerstand* (1983: 485), der auf die entgegengesetzten Ratschläge und Vorschriften Luthers zurückzuführen ist. Diese besagen einerseits, dass jeder Christ die Pflicht hat, eine „kritisch-konstruktive Einstellung zur Rechtsordnung“ (ebd.: 477) einzunehmen und dass „[m]an Gott mehr gehorchen [muss] als den Menschen“ (ebd. 485). Andererseits lehnt Luther jegliche Art von Gewalt anwendender Selbsthilfe gegen die Obrigkeiten ab: „Ein rechter Streit wird auf die Kraft der Argumente und die Einsichten der Vernunft vertrauen“ (ebd.: 495). Diese skizzenhafte Maßregel Luthers besagt also, dass ein Christ in der Politik durchaus aktiv seine Stimme gegen Unrecht erheben muss, wenn ausreichende Gründe dafür bestehen. Dies kann er jedoch nur mit den Mitteln erreichen, die ihm von den weltlichen Obrigkeiten zur Verfügung gestellt wurden (z. B. das Rechtssystem):

> [D]ie Erkenntnis der Ambivalenz, der Zweideutigkeit politischer Macht erlaubt dem Christen weder die Abstinenz von politischer Macht noch die prinzipielle Verweigerung. Sie verpflichtet ihn vielmehr zur aktiven Unterstützung richtigen und notwendigen Machtgebrauchs und zur Kritik am Mißbrauch von Macht. Das ist der theologische Sinn des Satzes, ein Christ solle und könne im weltlichen Leben ein gutes Gewissen haben (ebd.: 477).

Auch Niels Henrik Gregersen erkennt in Luthers theologischen Ansätzen das Potenzial einer Rechtfertigung der Gewaltanwendung: „denn es ist Gott, der die Welt regiert, sowohl ‚durch das Wort‘ (durch Überredung) als auch ‚durch das Schwert‘ (durch Macht)“ (2008). Zugleich findet er auch Grundlagen von Wider-

standsrechts: „Ein Christ soll Luther zufolge alles Leid, das ihm von der Obrigkeit auferlegt wird, selbst ertragen können. Aber um des Nächsten willen kann und muss er seine Stimme erheben – auch der Obrigkeit gegenüber" (ebd.).

Wie Honecker betont, kann nicht abgestritten werden, dass in Luthers Schriften auch Fälle von Untertanenmentalität vorkommen (vgl. ebd.), seine Auffassung der weltlichen Wirkung des Einzelnen innerhalb des Systems ist jedoch viel aktiver gedacht und enthält ein gemäßigtes Potenzial für individuellen (und durch Vernunft geleiteten) Widerstand. Darüber hinaus scheut Luther auch nicht vor Gewalt zurück, wie Andreas Großmann in Luthers Schrift *Wider die stürmenden Bauern* erkennt. Luther fordert darin die Obrigkeit auf, die aufständischen Bauern wegen ihrer aufrührerischen Taten ohne Nachsicht zu töten (vgl. 1992: 79).

Für Elystan Griffiths Kleists „Luther seems more like a political than a religious leader" (2005: 135). Dadurch soll keinesfalls gesagt werden, dass Luther sich gezielt aktiv im politischen Bereich betätigte. „Politik war für Luther vielmehr ein ‚weltlich Ding', profane Aufgabe" (ebd.), aber auch eine Pflicht eines jeden Christen.[4] Diese Pflicht nahm auch Luther selbst auf sich:

> Historisch wissen wir, dass Luther und seine Mitarbeiter anfangs keine Vision für die Gesellschaft hatten. Aber als Luther am 10. Dezember 1520 das kanonische Gesetz zusammen mit der Bannbulle, die der Papst gegen Luther ausgestellt hatte, den Flammen übergab, da bestritt er nicht nur die religiöse Autorität des Papsttums. Luther beging auch eine politische Handlung, die mitten in der Öffentlichkeit vor sich ging. Das Anliegen der reformatorischen Theologie war politisch geworden. (Gregersen 2008)

Es war also für Luther durchaus schwer, den weltlichen, d. h. den politischen, vom religiösen Aspekt zu trennen, sosehr er sich auch bemühte, dies in seinen Schriften zu vollbringen. Gregersen zieht die prägnante Bilanz: „*Neben der Aufteilung des geistlichen und des weltlichen Regiments tritt fortwährend eine gegenseitige Durchdringung des religiösen und des politischen Bereichs auf*" (Hervorhebung in kursiv im Original, ebd.).[5]

---

[4] Martin Honecker erklärt dies folgendermaßen: „Der Reformator *Martin Luther* war kein Politiker und wollte auch kein Politiker sein. [...] Dennoch hat Martin Luther politisch gewirkt. Dies war freilich nicht seine eigentliche Absicht; dies galt vielmehr der Wiederentdeckung des Evangeliums und der freimachenden Gnade sowie der Erneuerung, Reformation der Kirche" (1983: 473).

[5] Um den Einblick zu vervollständigen, wird auch die längere Erklärung aufgeführt, die der oben wiedergegebenen Bilanz vorausgeht: „Aber worauf sollte die Gesellschaft gebaut werden, wenn das kanonische Recht wegfiel? Eine Antwort hierauf war Luthers berühmte Zwei-Reiche-Lehre, besonders klar entfaltet in der Schrift *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehor-*

Luthers theologischer Ansatz hatte notwendigerweise auch eine politische Auswirkung, die auf der Suche nach einer passenden politischen Ausprägung war. Da für Luther eine religiöse Überhebung des eigenen Rechtsgedankens, d. h. der politischen Aktivität, einem strikten Verbot unterlag, wird man vor ein schwer lösbares Dilemma gestellt. Es stellt sich die Frage, wo genau die Grenze zwischen einem erlaubten passiven und aktivem Widerstand liegt? Oder, wie Luther selbst die Frage stellte, *wie weit*[6] ist man der Obrigkeit Gehorsam schuldig? Eine definitive Antwort auf diese Frage ist in Kleists Erzählung jedoch nicht zu erwarten, da dies im Widerspruch zum Spielerischen, zum Experimentellen, das in Kleists Werk dominiert, zur subversiven Ironie, die die ganze Erzählung durchzieht, und zur „Stärkung des Ethischen durch Schwächung des Moralischen" (Nebrig 2009: 225) stehen würde.

Thomas Pröll sieht Luthers Rolle in der Erzählung vor allem als ein Mittel zur potenziellen Legitimation des Widerstands, der Gerechtigkeit und der Gewalt (2011: 35) Demnach wäre von einer Gewinner- oder Verlierer-Position Kohlhaas' (und Luthers) im Verlauf der Handlung auszugehen, was auch Prölls folgende Interpretation des Gesprächs zwischen Luther und Kohlhaas charakterisiert:

> Als Christ und daher Autoritäten zugewandter Mensch verfehlt die harte Kritik Luthers im Vieraugengespräch zunächst auch nicht ihre Wirkung und überflutet den Kohlhaas mit Gewissensbissen und Trauer über seine Unfähigkeit der Nachfolge Gottes. Trotz eindrücklicher Schilderung der Umstände und Ungerechtigkeiten, welche ihm und seiner Umgebung widerfuhren und sogar zum Tod seiner Frau führten, konnte er den Religionsstifter nicht von der Richtigkeit seines Tuns überzeugen. (Ebd.: 36)

Die Dominanz, mit welcher Kleists Kohlhaas das Gespräch beherrscht, und die nachsichtige Haltung Luthers, der ja am ironischen, Kohlhaas verherrlichenden Ausgang teilnimmt, indem er ihm brieflich das heilige Sakrament erteilt, sprechen jedoch gegen eine solche Interpretation. Wenn Kohlhaas an dieser Stelle Trauer

sam schuldig ist von 1523 [...]. Luther entwickelt hier die Auffassung weiter, die er von dem Kirchenvater Augustin (354-430) gelernt hatte, nämlich dass die Reiche Gottes und des Teufels in ständigem Zweikampf stünden. Die Zwei-Regimente-Lehre sei also die soziale Ausprägung einer metaphysisch-theologischen Zwei-Reiche-Lehre: der Kampf zwischen Gott und dem Teufel wird sowohl im weltlichen als auch im geistlichen Bereich geführt. Im weltlichen Bereich gibt es sowohl tyrannische Regenten als auch selbstsüchtige Untertanen. Und es gibt Priester und Päpste, die die Kirche als eine Plattform für Machtausübung missbrauchen. Der Kampf zwischen Gott und dem Teufel findet also einerseits im weltlichen als auch im geistlichen Bereich statt, zusätzlich aber auch auf dem institutionellen und existentiellen Niveau" (Gregersen 2008).

6 Siehe Titel von Luthers Schrift in Anmerkung 5.

zeigt, dann ist diese nur als sein Scheitern an der verbalen Vermittlung seiner ‚gerechten Sache' zu betrachten und nicht als ein Ausdruck seiner Gewissensbisse.

Martin Luthers Auffassung der Politik bettet Honecker in einen gesellschaftlich-historischen Rahmen ein, indem er drei konkurrierende Sichtweisen der Politik zusammenfasst, die zur Zeit der Entstehung der Erzählung bekannt waren. Erstens ist die klassische oder aristotelische Sicht der Politik zu nennen, nach der Politik der Ordnung des Staatswesens, der Regelung der Beziehungen zwischen den Bürgern und der Regelung der Herrschaftsbeziehungen dient. Die zweite Sichtweise tritt gleichzeitig mit Luthers Erscheinen in der Öffentlichkeit auf. Es handelt sich um die machiavellistische Sicht der Politik, nach der der Herrschaftswille dominiert, d. h. es wird ein ständiger Kampf um politische Macht ausgetragen. Diese zweite Sichtweise erkennt Honecker in der Interessenspolitik der Fürsten. Die dritte Sichtweise bricht in der Neuzeit infolge der Säkularisierung auf: Es ist die sogenannte eschatologische Sicht, die zu einem letzten Ziel führt, zur Realisierung der Utopie der heilen Welt (vgl. Honecker 1983: 474 – 475). Honecker beschreibt diese dritte Sichtweise folgendermaßen:

> Ihre Aufgabe ist die Errichtung eines ‚Reiches Gottes' auf Erden, auch wenn man ein solches Reich Gottes dann ganz anders bezeichnen kann und mag, etwa ‚Reich der Freiheit', befriedete und gerechte Weltgesellschaft. Diese Auffassung von Politik versteht sich als totalen, totalitären Entwurf der Weltgestaltung. Politisches Handeln wird zum Heilsgeschehen, zur Verwirklichung einer Ideologie der heilen Welt. Seit der Aufklärung gibt es einen derartigen politischen Messianismus, der beispielsweise in der französischen Revolution in Praxis und Terror umgesetzt wurde. (1983: 474)

Der historische Luther ist der fürstlichen, materiellen Interessenspolitik nicht zugeneigt. Er spricht sich auch, wie Honecker überliefert, gegen die dritte Sichtweise aus: „Menschen haben nicht Gottes Reich irdisch zu realisieren, sondern vermeidbare Übel zu beseitigen" (ebd.: 495). Da für Luther „Politik nicht das Ganze des Lebens zu gestalten hat, sondern allein die Ordnung des Gemeinwesens umfaßt" (ebd.: 475), unterliegt er nach Honecker dem klassischen Politikverständnis.

Honeckers Dreiteilung der konkurrierenden Auffassungen der Politik scheint eine besonders geeignete Vorlage für den Ideenspielraum in Kleists *Michael Kohlhaas* zu geben. Es wird von der Annahme ausgegangen, dass in Kleists Werk Martin Luther die klassische Politikauffassung vertritt, Kohlhaas die eschatologische Sicht der Politik, während die Fürsten eine machiavellistische Interessenspolitik betreiben. Er wird außerdem erwartet, dass die Grenzen zwischen den drei Sichtweisen nicht deutlich gezogen werden können.

4. KLEISTS LUTHER ALS VERTRETER EINER POLITISCHEN SICHTWEISE

Die Figur Martin Luthers in *Michael Kohlhaas* ist nicht nur durch das Erscheinen seiner eigenen Person in der Erzählung gekennzeichnet, sondern zuerst durch das Sichbekennen des Ehepaares Kohlhaas zur protestantischen Religion. Dies vollzieht sich nicht direkt, sondern in Form einer Erklärung, die im Augenblick vor dem Tod Elisabeths gegeben wird. An ihrem Sterbebett sitzt „ein Geistlicher lutherischer Religion (zu welchem eben damals aufkeimendem Glaube sie sich nach dem Beispiel ihres Mannes bekannt hatte)" (Kleist 1984: 26). Spätestens an dieser Stelle fängt ein Ideenkampf an, der sich bis zum Ende der Erzählung austragen wird. Grundlegend ist dabei die Frage: Wie darf und muss sich Kohlhaas im Falle des an ihm ausgeübten Unrechts verhalten? Die letzten Kräfte Elisabeths, die dem Geistlichen die Bibel aus der Hand nimmt und auf einen Bibelvers („Vergib deinen Feinden; tue wohl denen, die dich hassen." (ebd.: 26)) zeigt, erzeugt bei Kohlhaas einen Widerstand, den er denkt, aber noch nicht ausspricht, obwohl der Satz in der direkten Rede wiedergegeben wird: „So möge mir Gott nie vergeben, wie ich dem Junker vergebe!" (Ebd.) Beide Aussagen, die geschriebene und die gedachte, stehen noch nicht im Konflikt mit der Idee der zwei getrennten Welten, die aufeinander einwirken – die göttliche Ebene, mit einer Art erweiterter Existenz (Himmel usw.) als Belohnung für die auf der Erde überstandenen Leiden –, und die irdische Ebene, deren Funktionieren von Gott geregelt und mitverfolgt wird.

Die lutherische Einwirkung wird noch eindeutiger, wenn Elisabeths Reaktion auf das Unglück, das Kohlhaas erlebte, betrachtet wird. Ein Handeln seitens Kohlhaas scheint nicht nur gerecht, sondern auch seine Pflicht zu sein, da die an ihm ausgeübte Ungerechtigkeit größer ist als er selbst: „Denn sie sagte, daß noch mancher andre Reisende, vielleicht minder duldsam als er, über jene Burg ziehen würde, daß es ein Werk Gottes wäre, Unordnungen gleich diesen Einhalt zu tun" (ebd. 17). Dies betraf jedoch nur die wiedermal von Luthers Gedanken geprägte Idee, dass das Handeln, d. h. die Kritik oder der Widerstand nur auf der ideellen und in den institutionellen Rahmen eingebetteten Ebene ausgeübt werden darf. Elisabeth befürwortet an dieser Stelle nämlich nur Kohlhaas' Entscheidung, einen Gerichtsprozess gegen den Junker zu führen, und nur weil auch andere durch die aufgetretene ‚Unordnung' bedroht werden könnten.

Als sich nach Elisabeths Tod Kohlhaas' Rachefeldzug in eine maßlose Verwüstung ganz Sachsens zu steigern beginnt, tritt Martin Luther mit einem öffentlichen

Brief in die Handlung ein. Im Gegensatz zu den weltlichen Obrigkeiten versucht er „mit beschwichtigenden Worten" (ebd.: 37) Kohlhaas zu überreden, seinen Feldzug aufzugeben. Der historische Brief, der teilweise im zweiten Teil dieses Beitrags wiedergegeben wurde, ist viel milder und allgemeiner, als der Brief, den Kleist erdichtete. Kleists Luther beschimpft ihn als Vermessenen, Heillosen, einen Wolf der Wüste, einen Sünder, einen Gottvergessenen und einen Rebellen. Diese leidenschaftliche Anklage dient nicht nur als dramatischer Effekt und zur schlagartigen Motivierung der weiteren Handlung, sondern steht durchaus im Einklang mit Luthers historischem Betragen gegenüber seinen Gläubigen. Aus dem erdichteten Brief schimmern Menschlichkeit und Leidenschaftlichkeit, welche Heckel an einem positiven Beispiel veranschaulicht:

> Luthers pessimistisch nüchterne Sicht der sündigen Welt wirkte nicht niederdrückend, sondern passte zu seiner heiter derben, zaghafte Seelen ansteckenden Lebensfreude, die aus tiefer Dankbarkeit für seinen Schöpfer und Erlöser vielfach ungestüm in ihm durchbrach. Luther schaute dem Volk aufs Maul und ins Herz (2011: 204).

Auch Böttcher weist darauf hin, dass Kleists Version des Briefes „die gesamte Stellung des Reformators, die Essenz seiner Schrift ‚Von der Freiheit eines Christenmenschen' enthält, und im Ganzen lutherischer wirkt als der tatsächlich überlieferte Brief Luthers an Kohlhaase" (1977: 184). Im Fokus des erdichteten Briefes stehen Luthers Interpretation des individuellen Widerstandsrechts, des Obrigkeitsbegriffs und seine allgemeine Ablehnung der Selbsthilfe, die sich als göttliche Kraft auf Erden vorstellt, um gegen die Obrigkeiten vorzugehen. Anhand der Fakten, mit denen Luther über Kohlhaas' Fall verfügt, urteilt er, dass es sich um keine gerechte Sache handeln kann, weil Kohlhaas den Begriff Obrigkeit missdeutet: „Ist eine Bank voll Gerichtsdienern und Schergen, die einen Brief, der gebracht wird, unterschlagen oder ein Erkenntnis, das sie abliefern sollen, zurückhalten, deine Obrigkeit?" (Kleist 1984: 37) Kohlhaas' Rachefeldzug nennt er eine Auflehnung gegen den Landesherrn, denn er ist die irdische Obrigkeit, welche die Ordnung strukturiert und erhält: „Und muß ich dir sagen, Gottvergessener, daß deine Obrigkeit von deiner Sache nichts weiß[?]" (ebd.). Dabei erkennt Luther die moderne Struktur des Staatsapparats seines Landes nicht, sondern geht von einem persönlicheren Herrscherverständnis aus, das durch die Erzählung mehrmals widerlegt wird, da beide Kurfürsten bei mehreren Gelegenheiten ein Problem einfach anderen überlassen und fast keine politische Entscheidung alleine treffen. Luther vertritt hier die klassische Sicht der Politik, da der oberste Staatsführer Beziehungen zwischen den Bürgern regeln soll, während sich in der Erzählung

die Fürsten dieser Ansicht widersetzen und eigene (teils öffentliche, teils private) Interessen zu verwirklichen suchen.

Da der Brief vom „teuersten und verehrungswürdigsten Namen, den er kannte" (ebd: 38) unterschrieben ist, entschließt sich Kohlhaas, seine Sache selbst der moralischen Instanz, nach der er sich bisher richtete, vorzubringen. Das wie ein Protokoll (vgl. Mayer 1962: 66) verfasste Gespräch zwischen Luther und Kohlhaas ist eine Weiterführung der Meinungsunterschiede. Kohlhaas glaubt sich im Recht oder trauert zumindest nicht über den Verlauf seiner Eroberungen, solange er sein Ziel, die Widerherstellung der Ordnung, nicht anders erreichen kann. Kohlhaas' undurchsichtige Antwort auf Luthers Frage, ob es nicht besser gewesen wäre, wenn er dem Junker vergeben hätte und die Rappen so genommen hätte wie er sie vorfand – „Kann sein, aber auch nicht!" (Kleist 1984: 41) – soll hier als Kohlhaas' Einsicht in die parallelen Entwicklungen genommen werden. Hätte Kohlhaas von Anfang an den von Luther vorgeschlagenen Weg genommen, wäre er noch ein im Wohlstand mit seiner Ehefrau lebender Mann, mit dem Wissen aber, dass er in einer nicht geordneten Welt lebt. Es wäre also tatsächlich besser, da seine Frau noch leben würde, aber auch nicht, weil es kein lebenswürdiges Dasein wäre. Mit Kohlhaas' Entschluss, seine Taten nicht zu bereuen, da er sie gerechtfertigt glaubt, verwirklicht sich das, was auch Mecklenburg im Gespräch erkennt: „Kohlhaas [findet] in der Auseinandersetzung mit dem Reformator einen Schritt weiter zu sich selbst" (2016: 96).

Mit dem Ausdruck „[d]ie trotzige Stellung, die dieser seltsame Mensch im Staat einnahm" (Kleist 1984: 40), definiert der Autor Luthers Abneigung gegen Kohlhaas, der sich zwischen die Reiche stellt, die Luther sorgfältig zu teilen versucht. Wittkowski hebt die Funktion der biblischen Referenzen hervor, die Kohlhaas' eigene Erhebung zu seinem von Gott ermächtigten Handeln vorbereiten (2000: 483). So bedient sich Kohlhaas im Gespräch mit Luther der biblischen Interpretation, die er bei Elisabeths Tod gedacht, aber nicht ausgesprochen hatte: „Der Herr auch vergab seinen Feinden nicht" (Kleist 1984: 42). Damit versperrt er sich den Weg zur Absolution. Luther hält an seiner Aufteilung der Reiche fest, als er auf Kohlhaas' erneute Bitte nach Versöhnung mit Gott trotz seines Feldzuges die Antwort gibt: „Deinem Heiland, nein; dem Landesherrn – das bleibt einem Versuch, wie ich dir versprach, vorbehalten!" (Ebd.: 43). Luther gibt ihm damit klar zu erkennen, dass sein Feldzug auf seinem ‚Gewissen' lasten wird und dass die Reiche getrennt behandelt werden.

Luthers Entscheidung, Kohlhaas das heilige Sakrament vor seinem Tode brieflich zu erteilen, liegt einerseits im Bereich des phantastischen und ironischen

Happy End, andererseits geschieht dies zur gleichen Zeit, als der Kurfürst von Brandenburg eine Art politische Sanierung von Kohlhaas' Stellung im Lande vornimmt, d. h. konform mit der Einstellung der Obrigkeit. Dafür könnte es mehrere Gründe geben. Seit dem Luther-Kohlhaas-Gespräch hatte der Geistliche Zeit, sich von der Rechtlichkeit seiner Klage und von der früheren Unmöglichkeit eines unparteiischen gerichtlichen Prozesses zu überzeugen. Damit würde sich Kohlhaas in die Reihe der Ausnahmen stellen, denen es – wie dem historischen Luther selbst – doch erlaubt ist, Widerstand zu leisten.[7] Es sei für jetzt dahingestellt, dass der brandenburgische Fürst außerdem als der Landesvater, den Luther in seinen Schriften zu herbeibeschwören versucht, auftritt – ein Gedanke, der am Ende der Analyse wieder aufgegriffen und erklärt werden soll. Luthers Meinungsänderung trägt in diesem Sinne zur Anerkennung dieser Ordnung bei, in die Kohlhaas als guter Untertan eingegliedert wird, und markiert einen Neuanfang in einer gerechten Ordnung. Das Ende gehört somit in den vieldeutigen, spielerischen Raum, dessen sich Kleist in seinen Erzählungen bedient, um von einer letztendlichen moralischen Rechtfertigung abzusehen und den Fokus auf den ethischen Prozess zu legen.

Noch deutlicher wird Luthers Positionierung innerhalb der klassischen Sicht der Politik bei Kleist, wenn die Figur anderen Sichtweisen in der Erzählung entgegengestellt wird. Dies wird im Folgenden veranschaulicht. Fürsten vertreten in der Erzählung eine machiavellistische Sicht der Politik. Das ist nicht nur bei der Familie der Tronkas der Fall, sondern auch bei den Kurfürsten. Der Prozess fängt gerade deswegen an, weil der Junker und seine Verwalter sich der fürstlichen Macht bedienen, um die Interessen des eigenen Hofes auf Kosten der Vorbeifahrenden zu verwirklichen: Der Hofverwalter nutzt Kohlhaas' Pferde für Feldarbeit, d. h. er verschafft sich einen Vorteil, da seine Felder bearbeitet werden, und trägt Kohlhaas einen Schaden zu, da die Pferde nach dieser Ausbeutung keinen Wert mehr für ihn haben. Dieser Umstand ist noch zusätzlich durch die Art und Weise verstärkt, in der die Machthaber verfahren: sie lügen, vernachlässigen die Pferde, verprügeln Kohlhaas' Diener Herse und lachen beide aus. Dass dies eine relativ neue Entwicklung ist, auf die der Pferdehändler nicht vorbereitet sein kann, wird kurz erklärt, indem Kohlhaas den alten Herrn von Tronka erwähnt, der „ein würdiger alter Herr" (ebd.: 8) war und einen Steindamm bauen ließ, nachdem sich Kohl-

[7] Allgemein gesprochen scheint es darauf anzukommen, ob der Rebell am Ende als Gewinner oder Verlierer in die Geschichte eingeht, denn das scheint die endgültige Grundregel zu sein, nach der bestimmt wird, ob seine Handlungen gerechtfertigt werden oder nicht – natürlich nur im Falle, dass alle anderen schon erwähnten ethischen Vorsätze erfüllt worden wären.

haas‘ Stute bei der Durchreise verletzte. Alles deutet darauf hin, dass die neuen Machthaber auf eine andere Art verfahren als die alten, was auch im historischen Sinne passen würde, wenn wir uns zurückerinnern, dass das machiavellistische Prinzip sich um Luthers Zeit verbreitete.

Die Interessen, die diese Machthaber verfolgen, sind, wie zuvor schon G. E. Lessing in *Emilia Galotti* aufzeigte, dominant private Interessen und keine wirtschaftlichen oder staatlichen. Der Junker kennt seine eigenen Gesetze nicht und ist eher daran interessiert, einen prachtvollen Hengst zu kaufen als ein Arbeitspferd, was sein Verwalter als eine dringende Besorgung einstuft. Er ist ein Schwächling, der sich hinter seinen Dienern versteckt. Die tatsächliche oder praktische Aufteilung der Machtausübung und der Verantwortung zwischen dem Junker und seinen Dienern ist unklar, was letztendlich dazu führt, dass im gerichtlichen Prozess nicht eine einzelne Autorität beschuldigt werden kann.

Nicht viel anders verhält es mit den Stadtverwaltern und Kurfürsten, die nicht wirklich versuchen, das Problem zu lösen, sondern vielmehr zu beseitigen oder es in die Nachbarschaft zu verlegen. Die Interessenspolitik ist bis zur obersten Ebene, den Beziehungen zwischen Fürsten und Staaten, zu verfolgen. Im Hintergrund des Geschehens schwillt nämlich der Streit zwischen Polen und Sachsen, wodurch der brandenburgische Kurfürst letztendlich Druck ausüben kann und den Ablauf des Prozesses um Kohlhaas beeinflusst. Die vielleicht ironischste Form nimmt diese Interessenspolitik im Falle des sächsischen Kurfürsten an, der Kohlhaas‘ Rachefeldzug teilweise ignoriert oder an seine Untertanen als Pflicht weitergibt. Wenn genötigt, greift er zu Fertiglösungen, um den Fall unter den Teppich zu kehren. Als er aber erfährt, dass sein eigenes Schicksal und das seiner Familie von einem Zettel abhängt, der um Kohlhaas‘ Hals hängt, setzt er rasch alle möglichen Hebel in Bewegung, um sein Leben zu retten und die Kapsel mit der Wahrsagung für sich zu gewinnen. Er sendet z. B. formelle Schreiben an den Kaiser und den Kurfürsten von Brandenburg. Seine Hilflosigkeit ist nur ein Beispiel davon, wie verfehlt Luthers Ansichten in seinem ersten Brief und dem Gespräch mit Kohlhaas sind. Er geht davon aus, dass der Fürst eine Fürsorge für seine Untertanen fühlt, sodass er sie mit dem Namen kennt (vgl. ebd.: 37) und ihre Probleme ernst nimmt, was das Handeln des Kurfürsten von Sachsen eindeutig widerlegt.

Zuletzt bleibt noch Kohlhaas‘ Einstellung zu erörtern, die, wie schon gezeigt wurde, von der lutherischen Lehre ausgeht, sich aber in den Undeutlichkeiten der Grenzzeichnung des Rechts und der Macht- und Widerstandsausübung der eschatologischen Sicht der Politik nähert. Es ist dabei wichtig zu bemerken, dass Kohlhaas‘ Messianismus nicht nur durch sein eigenes Unglück motiviert wird,

sondern durch das Unglück der Gesellschaft, die er nach seinem Vorfall erkannte, „als er weiterritt und überall, wo er einkehrte, von den Ungerechtigkeiten hörte, die täglich auf der Tronkenburg gegen die Reisenden verübt wurden“ (ebd.: 13). Kohlhaas glaubt, dass „er mit seinen Kräften der Welt in der Pflicht verfallen sei, sich Genugtuung für die erlittene Kränkung und Sicherheit für zukünftige Mitbürger zu verschaffen“ (ebd.), was auch dem Grundsatz des historischen Luthers hinsichtlich des gerechtfertigten Widerstands entspricht. Die bedrohte heile Welt versucht er, aus seiner eigenen Vision und Erfahrung heraus zu realisieren: „und mitten durch den Schmerz, die Welt in einer so ungeheuren Unordnung zu erblicken, zuckte die innerliche Zufriedenheit empor, seine eigene Brust nunmehr in Ordnung zu sehen“ (ebd.: 21). Unabhängig davon, wie rechtmäßig Kohlhaas‘ Anliegen auch sein mag, ist es durchaus verständlich, dass sich Luthers Kritik gegen eine solche Überhebung der individuellen Macht wendet, zumal Kleist Kohlhaas‘ Handlungen nicht verschönert, sondern ihn wie einen Verrückten seine Position bis zum Äußersten austragen lässt (vgl. Wittkowski 2000: 479). Dieser versäumt keine Gelegenheit, das religiöse Moment seines irdischen Kampfes hervorzuheben und nennt sich den „Engel des Gerichts, der vom Himmel herab[fährt]“ (Kleist 1984: 27).

Besonders im zweiten ‚Kohlhaasischen Mandat‘ wird der in der lutherischen Theologie implizierte Kampf gegen das Böse zu einem expliziten Kampf aller Christen gegen den Junker. Kohlhaas „[forderte] jeden guten Christen, wie er sich ausdrückte, unter Angelobung eines Handgelds und anderer kriegerischer Vorteile auf, seine Sache gegen den Junker von Tronka, als den allgemeinen Feind aller Christen, zu ergreifen“ (ebd.: 31). Der religiöse Ansatz wird hier deutlich mit einem ökonomischen (bezahlte Tätigkeit), d. h. säkularen, vermischt, wobei die zwei Bereiche fast bis zur Unkenntlichkeit miteinander verschmelzen. Diese Vermischung vollzieht sich noch weiter, denn im dritten Mandat „nannte er sich ‚einen Reichs- und Weltfreien, Gott allein unterworfenen Herrn‘“ (ebd.: 30). Dass eine eschatologische Sicht der Politik nur scheinbar mit dem Ende der Erzählung bekräftigt wird, bezeugt der darauffolgende Kommentar auf Kohlhaas‘ Benehmen: „eine Schwärmerei krankhafter und mißgeschaffener Art“ (ebd.: 31). Kleist lässt den Entwicklungen der verschiedenen Prinzipien relativ (insofern dies überhaupt möglich ist) freien Lauf, ohne sich zu einer Idee eindeutig zu bekennen.

Kohlhaas‘ Kampf fängt aus einem individuellen Bedürfnis an, steigert sich aber in eine Utopie der gerechteren Weltgesellschaft, einer „Errichtung einer besseren Ordnung der Dinge“ (ebd.: 36), die von seinem „Sitz der provisorischen Weltregierung“ (ebd.) aus geleitet wird. Dieser Wahn kann und wird nicht nur von

Kohlhaas selbst potenziert, sondern er wird von der öffentlichen Meinung mitgetragen. Als Kohlhaas in Dresden ankommt, um die ihm von Luther erwirkte Amnestie zu genießen, versammelt sich eine Volksmasse, die hörte, „daß der Würgeengel da sei, der die Volksbedrücker mit Feuer und Schwert verfolgte" (ebd.: 47). Das Volk funktioniert wie ein unberechenbares Informationsmedium und ist mit den richtigen Informationen leicht manipulierbar. Kohlhaas' Position in der Welt kann nur deshalb bestehen, weil sie von der Welt anerkannt wird. Das wirkt sich teilweise negativ auch gegenüber Kohlhaas selbst aus:

> Man fand das Verhältnis desselben zum Staat ganz unerträglich, und in Privathäusern und auf den öffentlichen Plätzen erhob sich die Meinung, daß es besser sei, ein offenbares Unrecht an ihm zu verüben und die ganze Sache von neuem niederzuschlagen, als ihm Gerechtigkeit, durch Gewalttaten ertrotzt, in einer so nichtigen Sache zur bloßen Befriedigung seines rasenden Starrsinns zukommen zu lassen. (Ebd.: 56)

Luthers klassische Sicht der Politik geht davon aus, dass jeder Bürger in einer Beziehung zu der Obrigkeit steht, die seine Interessen wahrnimmt. Seine Zwei-Reiche-Lehre baut darauf auf, dass die Obrigkeit kritisiert werden darf, wenn dafür Gründe bestehen, aber nur innerhalb des rechtlichen Systems, dass dem weltlichen Bereich gehört, obwohl nach den moralischen Gesetzen der Christen gehandelt wird. Kohlhaas rechtfertigt seine Vermischung der zwei Reiche im Gespräch mit Luther konsequenterweise dadurch, dass er „aus der Gemeinschaft der Menschen" (ebd.: 40) verstoßen wurde, da ihm der Schutz der Gesetze untersagt wurde. Er bewegt sich dadurch praktisch in einem Bereich, der in der Zwei-Reiche-Lehre undeutlich abgegrenzt ist und dem eschatologischen politischen Auftreten entspricht. Um den besonderen ideellen Konflikt weiter zu verdeutlichen, bedient sich Kleist noch einer Doppelgänger-Figur, Johannes Nagelschmied. Dieser tritt nämlich als Kohlhaas' Nachahmer auf, wobei deutlich geäußert wird, dass er nur Räuber und Rebell ist, denn was er unternimmt, dient „keineswegs zur Ehre Gottes" (ebd.: 58), wie das bei Kohlhaas der Fall gewesen sein soll.

Überraschend und ironisch bleibt das Ende der Erzählung, da der Kurfürst Brandenburgs den eschatologischen Kampf des Kohlhaas und die Vermischung des religiösen und politischen Bereiches annimmt. Das Abtreten seines Prozesses an Brandenburg wird unter anderem „wegen gänzlich willkürlichen, Gott und Menschen mißfälligen Verfahrens" (ebd.: 69) eingeleitet. Der Kurfürst von Brandenburg eilt „zu seiner Rettung aus den Händen der Übermacht und Willkür" (ebd.: 68), um letztendlich durch eine persönliche Anrede Kohlhaas' Stellung in der Welt feierlich, in einem äußerst symbolischen Setting, zu rehabilitieren:

> Demnach sprach der Kurfürst, als Kohlhaas, von der Wache begleitet, auf den Hügel zu ihm heranschritt: Nun, Kohlhaas, heute ist der Tag, an dem dir dein recht geschieht! Schau her, hier liefere ich dir alles, was du auf der Tronkenburg gewaltsamerweise eingebüßt und was ich, als dein Landesherr, dir wieder zu verschaffen schuldig war, zurück: Rappen, Halstuch, Reichsgülden, Wäsche, bis auf die Kurkosten sogar für deinen bei Müllberg gefallenen Knecht Herse. Bist du mit mir zufrieden?“ (Ebd.: 90)

Der Kurfürst wird so zu dem fürsorglichen Landesvater, den Luther in seiner Zwei-Reiche-Lehre skizzierte (vgl. Gregersen 2008). Diethelm Briggemann spricht von einer „Demonstration von Macht mit dem Ziel kultisch abgesicherter Inthronisation einer sozialen Identifikationsfigur“ (2004: 134). Es besteht kein Zweifel, dass auch Kohlhaas in dieser heilig-staatlichen Ordnung seinen Platz einnimmt, er ist jedoch einer Obrigkeit unterstellt. Indem das für unmöglich Gehaltene geschieht, schließt sich der Kreis, der mit dem an Kohlhaas verübten gewaltsamen Unrecht eröffnet worden ist. Aber wie genau schließt er sich, d. h. wer schließt ihn? Wenn die Erzählung rückwärts gelesen wird, ist es der brandenburgische Fürst, der der Befreier und Wiederhersteller ist, wozu seine Anrede, die seine Person (‚ich‘, ‚mir‘) betont, unbeirrbar führt, und nicht Kohlhaas. Kohlhaas setzt sich in der brandenburgischen Landesordnung ‚auf seinen Platz‘ und wartet auf die verdiente Belohnung und die verdiente Strafe. Es lässt sich die Vermutung äußern, dass Brandenburg gegenüber Sachsen als das Land des Heils und der Ordnung auf eine äußerst ironische und utopisch wirkende Weise bestätigt wird. Zur Zeit der Entstehung der Erzählung (1805 – 1810) durchlebte Kleist eine patriotische Krise (vgl. Mayer 1962: 45 – 49), sodass auch dieses Spiel mit einem Happy End als ein Sich-Ausspielen verschiedener Ideengehalte in einem vordefiniertem historisch-geografischen Rahmen genommen werden kann. Die Erzählung *Michael Kohlhaas* könnte daher zur kaleidoskopisch wirkenden ästhetischen Vorgehensweise gehören, nach der Kleist in seinen Texten „den Inbegriff aller bürgerlichen Ideen [umfasst], aber die Unvereinbarkeit dieser Prinzipien mit der Wirklichkeit in Frankreich wie in Deutschland [sieht]“ (ebd.: 56).

5. SCHLUSSFOLGERUNG

Im Beitrag wurde ein Versuch unternommen, Kleists Lutherbild in der Erzählung *Michael Kohlhaas* neu zu prüfen, indem das theologisch-politische Wirken Luthers in einen zum ästhetischen Konstrukt der Erzählung passenden gesellschaftlich-historischen Rahmen eingebettet wurde. Es wurden mehrere Ansätze

ausgewählt, die sich ergänzen: die drei konkurrierenden Sichtweisen der Politik, wie sie Martin Honecker zusammengefasst hat, Grundsätze aus der Zwei-Reiche-Lehre Luthers und die Auffassung, dass Kleists Erzählung ein politisch-ethisches Gedankenspiel und eine Inszenierung moralischer Dilemmas ist, mit dem Ziel, „[d]ie Stärkung des Ethischen durch Schwächung des Moralischen" (Nebrig 2009: 225) zu erreichen.

Es wurde zuerst ein kurzer Einblick in die Kleist-Forschung gegeben mit Fokus auf das Politische und die Rolle Luthers in der Erzählung. Danach folgte eine Erörterung der Hauptprobleme, die im Zusammentreffen des Theologie- und Politikverständnisses des historischen Luther entstehen. Besonders wurde dabei auf das Dilemma des gerechtfertigten christlichen Widerstands hingewiesen. In der Analyse wurde festgestellt, dass Kleist dieses Dilemma nutzt, um die drei verschiedenen Politikverständnisse – das klassische, das machiavellistische und das eschatologische – gegeneinander ausspielen zu lassen. Die Grenzen zwischen den drei Ansichten sind teilweise verschwommen. Kohlhaas wird durch die Erzählung sowohl wie ein Rebell, der seine eigenen Interessen verfolgt, perzipiert, als auch als ein für eine neue, bessere Weltordnung kämpfender Gesandte Gottes dargestellt. Luther hält sich streng an die klassische Sicht der Politik, um am Ende an der Wiederherstellung von Kohlhaas' Ehre mitzuwirken, d. h. an der Anerkennung seines eschatologischen Kampfes. Der brandenburgische Kurfürst nutzt den religiösen Mythos, der sich um Kohlhaas aufbaut, um seine eigene Ordnung als die von Gott geregelte und anerkannte zu legitimieren.

Das analysierte ethisch-politische Potenzial weist damit weitere spielerische Räume der Erzählung auf, die bisher nicht in dieser Form wahrgenommen wurden. Kleist zeigt ein nuanciertes Verständnis für die neuzeitlichen politischen Veränderungen, die seine Erzählung noch heute aktuell und interessant machen. Das poetisch verarbeitete unlösbare Dilemma ist ein Beitrag zu seinen ethischen Gedankenspielen, die den Leser zum Denken anregen. Das Bild Martin Luthers löst sich dabei aus dem historischen Rahmen insofern, als seine Handlungen und der Wortlaut seines Briefes in der Erzählung verändert wurden. Andererseits tragen die von Kleist konzipierten Veränderungen der Luther-Gestalt dazu bei, seine theologisch-politische Position in der Gesellschaft samt des seinem theologischen Verständnis entnommenen Widerstand-Dilemmas erfolgreich in der Erzählung darzustellen.

Luther i igra s politikom u Kleistovoj noveli *Michael Kohlhaas*

Sažetak:

Rad proučava ulogu Martina Luthera u pripovijetci *Michael Kohlhaas* Heinricha von Kleista. Za razliku od prijašnjih prikaza Luthera u radu se cjelokupnoj radnji, s osobitim fokusom na Luthera, pristupa s gledišta triju različitih političkih pristupa kako ih predlaže Martin Honecker, a koji su međusobno konkurirali u društvu za vrijeme Lutherova života ili u vrijeme nastajanja pripovijetke (početkom 19. st.). To su klasična, makijavelistička i eshatološka vizija politike. Analiza pripovijetke dovodi u vezu spomenute tri vizije politike s Lutherovim teološkim načelima, a osobito s pitanjem opravdanosti pružanja otpora, kao i pitanja mjere u kojoj bi takav čin bio prihvatljiv. Pritom se ne traži konačan odgovor na ta pitanja, već se istražuje način na koji se Kleist igra s moralnim i etičkim načelima sukobljavajući ih posredstvom predstavnika: Luther pritom predstavlja klasičnu viziju politike, prinčevi i ostali moćnici makijavelističku, a Kohlhaas eshatološku viziju. Takvim pristupom potvrđuje se estetska struktura pripovijetke kao političko-etička misaona igra u kojoj kraj nudi sretno razrješenje s ironičnim odmakom – brandenburški kralj preuzima i koristi eshatološku viziju koju izgrađuje Kohlhaas svojim ratnim pohodom te se na taj način simbolički nameće kao vladar u sekularnoj domeni i kao božanski izaslanik u religioznoj. Nijedna se vizija politike u Kleistovoj igri ne pokazuje zadovoljavajućom ili otpornom na manipulacije jer granice između njih učestalo postaju nejasne. Pritom srž problema čini upravo teološko-politička dilema (ne)mogućnosti pružanja otpora, kako ju je u svojim razmišljanjima i kroz svoja djela postavio Martin Luther. Kleistov Luther nije dosljedan povijesnom Lutheru u odnosu prema povijesnom Hansu Kohlhaseu, ali na uvjerljiv način prenosi Lutherove teološko-političke stavove.

Ključne riječi: Heinrich von Kleist, Michael Kohlhaas, Martin Luther, politika, otpor, misaona igra.

Luther and Politics in Kleist's Novella *Michael Kohlhaas*

Abstract:

The paper analyses Martin Luther's role in Heinrich von Kleist's short story *Michael Kohlhaas*. Unlike some earlier analyses of Luther, the paper uses the three political points of view proposed by Martin Honecker that were in circulation during Luther's life or at the time Kleist wrote the story (at the beginning of the 19th century). These are the classical, the Machiavellian and the eschatological point of view. In the analysis, the three mentioned political standpoints are brought in connection to Luther's theological principles and especially with the question of just resistance and to which extent it is acceptable. A definite answer to this question is not provided, on the contrary, the way in which Kleist plays with these moral and ethical principles lies in the focus of this paper. Kleist lets the three points of view compete with one another through their representatives, whereby Luther represents the classical, the princes and others in power

the Machiavellian, and Kohlhaas the eschatological point of view. Thus the aesthetic structure of the short story as a political and ethical mind game is confirmed. The happy end keeps the story in a state of irony – the King of Brandenburg takes over and uses the eschatological point of view that Kohlhaas had constructed through his war campaign and symbolically confirms himself as the ruler in the secular sphere and the representative of God in the religious sphere. None of the presented political points of view turn out to be satisfying or resistant to manipulation, as the borders between them often become blurred. At the centre of the problem lies the theological and political dilemma of the (non-)acceptance of resistance that is found in Luther's writings. Kleist's Luther figure does not match the historical Luther when it comes to his agency in the historical Hans Kohlhase case, but it consequently shows Luther's theological and political ideas.

Keywords: Heinrich von Kleist, Michael Kohlhaas, Martin Luther, politics, resistance, mind game

6. LITERATURVERZEICHNIS:

Borlebach, Doris Claudia. 1988. *Mythos-Rezeption in Heinrich von Kleists Dramen*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Böttcher, Kurt, Hg. 1975. (1. Veröffentlichung 1964). *Zwischen Klassik und Romantik. Erläuterungen zur deutschen Literatur*. Berlin: Volk und Wissen.

Brüggemann, Diethelm. 2004. *Kleist. Die Magie*. Würzburg: Verlag Königshausen und Neumann.

Burkhardt, Carl August Hugo. 1864. *„Der" historische Hans Kohlhase und Heinrich von Kleist's Michael Kohlhaas*. Leipzig: Vogel.

Fricke, Gerhart .1963 (1. Veröffentlichung 1924). *Gefühl und Schicksal bei Heinrich von Kleist. Studien über den inneren Vorgang im Leben und Schaffen des Dichters*. Darmstatt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Grathoff, Dirk. 2000 (1. Veröffentlichung 1999). *Kleist: Geschichte, Politik, Sprache. Aufsätze zum Leben und Werk Heinrich von Kleists*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

Gregersen, Niels Henrik. 2008. Religion in der Öffentlichkeit: Die Zwei-Regimente-Lehre zwischen Privatisierung und Gouvernementalisierung. In: *in forum historiae iuris*. https://forhistiur.de/2008-08-gregersen/ (Letzter Zugriff: 21. 8. 2018).

Griffiths, Elystan. 2005. *Pollitical Change and Human Emancipation in the Works of Heinrich von Kleist.* NY: Camden House.

Hall, Clifton D. 1967. Kleist, Catholicism, and the Catholic Church. In: *Monatshefte* Vol. 59, Nr. 3, 217–226.

Heckel, Martin. 2011. Die zwiespältigen Rechtswirkungen der lutherischen Reformation durch das Wort. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* Vol. 108, Nr. 2, 202–224.

Honecker, Martin. 1983. Martin Luther und die Politik. In: *Der Staat* Vol. 22, Nr. 4, 473–498.

King, Rolf Egmont Percival. 1934. The Figure of Luther in Kleist's Michael Kohlhaas. In: *Germanic Review* Vol 9, Nr. 18, 18–25.

Kleist, Heinrich von. 1984. Michael Kohlhaas. In: Ders. *Novellen*. Dortmund: Harenberg Kommunikation. 7–92.

Mecklenburg, Norbert. 2016. *Der Prophet der Deutschen. Martin Luther im Spiegel der Literatur*. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag.

Mayer, Hans. 1962. *Heinrich von Kleist. Der geschichtliche Augenblick*. Tübingen: Neske.

Nebrig, Alexander. 2009. Der ethische Spielraum in Kleists Erzählungen. In: *Jahrbuch der Deutschen Schiller-Gesellschaft* Nr. 53, 198–225.

Pröll, Thomas. 2011. Deutungsversuch eines Gewaltausbruchs. Die kleistsche Figur Michael Kohlhaas als Symbol für die Ambivalenz des Gerechtigkeitsbegriffes. In: Gianluca Crepaldi, Andreas Kriwak, Thomas Pröll, Hg. *Kleist zur Gewalt. Transdisziplinäre Perspektiven*. Innsbruck: Innsbruck University Press, 19–44.

Schlemmer, Heinrich. 2009. Zur Funktion der Syntax in narrativen texten Heinrich von Kleists. In: *Estudios filologicos alemanes* Vol. 17, 97–105.

Schmidt, Jochen. 1974. *Heinrich von Kleist. Studien zu seiner poetischen Verfahrensweise*. Tübingen: Niemeyer Verlag.

Stephens, Anthony; Lü, Yixu. 1994. Die Ersetzbarkeit des Menschen. Alter Ego und Stellvertreter im Werk Heinrich von Kleists. In: *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft* Nr. 38, 116–138.

Wittkowski, Wolfgang. 2000. Is Kleist's Michael Kohlhaas a Terrorist? Luther, Prussian Law Reforms and the Accountability of Government. In: *Historical Reflections / Réflexions Historiques* Vol 26, Nr. 3, 471–486.

Wolson, Jean. 2014. Luther and Kleist: Breaking New Ground. In: A. Edward Wesley u. J. Christopher Edwards, Hg. *Literature of Luther. Receptions of the Reformer*. Eugene OR: Wipf and Stock, 50–59.

Stručni rad

Suzana MASLAĆ
Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu

UDK 27:141.4

Pročišćenje religije u Hegela – prema njegovim predavanjima o Filozofiji religije

Ovaj rad nastojat će pobliže prikazati Hegelov pojam filozofije religije i sve što joj pripada kao takvoj. Religija u Hegela biva pobliže određena kao samosvijest Boga. U radu se kroz analizu Hegelovih predavanja o Filozofiji religije pokušava iznijeti problematika s kojom se sam Hegel susreće prilikom ulaska u bit i dubinu religije kao takve, napose one kršćanske religije i religioznosti. Posebno će biti zanimljivo vidjeti kakve sličnosti ima Hegelova filozofija religije s Lutherom i Kantom te u kojoj se mjeri razlikuje njegova filozofija religije, koju on pročišćava od svih, njemu manje bitnih stvarnosti unutar religije same. Krist je stoga za Kanta, kao i za Hegela, promatran isključivo kao moralni učitelj. Svaki govor o njegovim čudesima on izričito odbija te izjednačava taj govor s određenom vrstom zamišljaja pojedinca koji to proživljava samo i jedino u svojoj glavi i koji na temelju toga onda i vjeruje u njih. Lutherova predodžba religije počinje od nečega izvanjskog, a prisutni je Bog samo u duhu i vjeri. Dalje od toga u Luthera nema. Hegel i unutar same filozofije uviđa dvije suprotnosti: s jedne strane čini se da je ona protiv Crkve; druga je suprotnost ona spram prosvjetiteljstva, koje Hegel smatra najžešćim protivnikom filozofije jer je njoj prvotni cilj spoznati istinu, spoznati Boga jer je upravo Bog, tako shvaćen, apsolutna ideja i apsolutna istina. Svrha Hegelovih predavanja o Filozofiji religije bila je pomiriti um s religijom, ali na njemu svojstven način, na način da religija ponovno preispita svoje postavke i onda ponovno pronađe istinu i ideju.

Upravo kroz filozofiju u Hegela religija zadobiva pravo mjesto i svoje opravdanje jer izričito kroz filozofiju, koja polazi od misleće svijesti, ona može doživjeti pročišćenje i ponovno biti istinska, prava religija. Mi ćemo se ovdje pozvati i na duhovnu kristologiju J. Ratzingera te encikliku Pape Ivana Pavla II. *Fides et ratio*, gdje on govori kako su filozofija i teologija uvijek neodvojive te je samo na taj način uzajamnosti i suradnje moguće spoznati onu pravu istinu koja se za nas kršćane krije u objavi Isusa Krista.

Ključne riječi: Hegel, filozofija religije, samosvijest Boga, apsolutni duh, vjera

1. O RELIGIJI U HEGELA

O religiji je Hegel progovorio na mnogo mjesta i u više svojih djela. Prvotno je odredio religiju kroz svoja Predavanja o filozofiji religije, a kasnije u svojim Predavanjima o filozofiji povijesti svijeta iz 1917., gdje se posebno osvrće na kršćanstvo i neke aspekte istoga koji su mu se učinili vrijednim ponovnog promišljanja.

Činjenica je da Hegelovi spisi, od najranijih do najzrelijih, odaju fantastičnu sigurnost koja ide prema svom dobro odmjerenom cilju, prema modeliranju Krista, svodeći ga na formalni tip moralnosti, što se posebno vidi u njegovim mladenačkim spisima ili pak na uzvišeniji povijesni trenutak čovječanstva kada dolazi do jedinstva ljudskog i božanskog (Čvrljak 1973: 269).

Za Hegela je teologija, a i sama religija, isključivo stvar mišljenja, misli i pojma. Istinska religioznost, kao snažna, djelatna prisutnost u zbilji konkretnog života, biva prožeta htijenjem onog božanskog. Uska povezanost teologije i filozofije i ovdje dolazi do izražaja. Prema Hegelu naime prava religioznost treba svoj osjećaj pobožnosti stalno podvrgavati refleksiji i ustrajno se propitivati o smislu i motivima te tako otkrivati svoju upućenost na sferu mišljenja, koja od davnina pripada jedino i isključivo filozofiji.

Međutim ono što Hegel prigovara religiji jest da je samu sebe lišila prave spoznaje i tako se svela na jednostavan osjećaj, tako da o Vječnom i ne može ništa izreći. Religiji stoga Hegel suprotstavlja živu misao, konkretnu, onu koja uključuje u sebi cjelinu unutarnjeg sebstva, ali i bit same stvari koja u istinskom mišljenju biva sjedinjena s mojim ja te takvu misao on naziva pojmom, onim unutarnjim pokretalom (usp. Hegel 2009a: 84–117).

Izvorište sve filozofije prema Hegelu jest ono što on naziva živo jastvo, koje se nalazi u korijenu sveistinske religije. Takva sebstvenost princip je spoznaje svojstven religiji (usp. Hegel 2009: 26–40; 54–66). Iz toga slijedi kako jedini istinski kršćanski sadržaj vjere treba opravdati filozofijom, a ne poviješću i povijesnim činjenicama. Iz ovoga uviđamo kakvu i koliku moć Hegel pridaje razumu, umu i filozofiji, bez kojih religija ne može osvijetliti vlastitu bit i zadobiti istinsko opravdanje svoga sadržaja.

Kada se radi o mišljenju filozofije i religije, riječ je o svagda nekom uzdizanju od ograničenog prema onom općem i istinski beskonačnom, a religija jest samo u mišljenju, a Bog je najviša misao i temelj. Sukladno tome Bog nije samo apstraktno, najviše biće, nego je to živi Bog koji u kršćanstvu postaje posve očit. Hegel tako shvaćenom Bogu, najvišem biću pridaje naziv duh (njem. Geist); on je sveprisutni,

živi Bog koji je učinkovit i djelatan, a nije nikakva apstraktna praznina. Upravo na tom mjestu, točnije kada se govori o Bogu i poimanju Boga, Hegel pronalazi zajedničku karakteristiku koja pripada kako filozofiji tako i teologiji i gdje se one prepoznaju kao istovjetne, no ipak pri tom zadržavaju svaka (i filozofija i teologija) sebi svojstvene vlastitosti (usp. Hegel 2009b: 26–40; 91–158).

Čovjek, koji sebe i svoju volju određuje prema općenitom, kako Hegel određuje Boga, mora napustiti svoje izvorno jedinstvo s prirodom i uskladiti se s vlastitom nutarnjom istinskom prirodom, koja je sloboda. Čovjekova je prirodna opstojnost, njegova izvanjska, svjetovna egzistencija postavljena u odnos spram onog unutarnjeg (Hegel 2009b: 55). Kao što je priroda nešto postavljeno od apsolutnog duha, tako i čovjek, prema svojoj volji, biva postavljen i određen da čini dobro ne samo kako bi izvršavao i pokoravao se zakonima nego se u njemu samome javlja određen zahtjev ako čini sve što nazivamo ispravnim, pa mu onda i treba biti dobro (usp. Hegel 2009b: 53–55). Jedino na taj način čovjek biva u skladu s onim božanskim, svojom slobodom i njegova dobrobit biva opravdana.

Ono duhovno dakle mora proći kroz proces beskonačnog udvajanja i tek naporom mišljenja pojma izboriti pomirenje i povratak samome sebi do kojega mora doći. To pomirenje i istinsko jedinstvo može se steći samo odvajanjem od svoje neposrednosti (usp. Nuzzo: 63–64). Čovjek koji se preobraća iskorijenio je svoju jednostranost u sebi, u svojem korijenu. Hegel tome suprotstavlja potpuno apsolutno udvajanje, razdvajanje duše u kojem se vidi nužan uvjet pravog i istinskog pomirenja s onim Apsolutnim. Upravo sve što čovjek treba biti pokazuje se kroz slobodu. Čovjek biva potpuno i nemilosrdno odbačen od svoje prirodnosti te se u njemu javlja bol i patnja svijeta. To potpuno pomirenje s Bogom pretpostavlja jednako potpunu, apsolutnu bol najdublje vlastite unutarnjosti, što je njegova najjasnija i najviša misao (usp. Barbarić: 26. travnja 2018.).

Na više mjesta, kada se govori o uzdanju čovjeka u pomoć od Boga i kako će se onome koji čini dobro i uzvratiti dobrim, Hegel se poziva i osvrće na starozavjetne spise, koji su prema njemu puni tog pouzdanja, posebice psalmi. Na poseban način spominje Joba i njegov primjer pravednika koji trpi i koji postaje sinonimom za patnju, osobito onih koji pate zbog nepravde, no koji svojim pouzdanjem u bezgraničnu Božju ljubav i moć zadobiva, nakon što je prošao sva iskušenja, mnogostruko više dobrobiti (usp. Hegel 2009b: 56–57).

Vrlo je zanimljivo vidjeti Hegelovo poimanje smrti koju on definira kao pomirenje konačnog i beskonačnog. Smrt je zapravo prirodni način potvrđivanja čovjekove konačnosti i ništavnosti. Tek ako čovjek smrt postavi kao vlastitu i ima-

nentnu, može mu smrt biti ukinuta i ona sama biva povratkom u ono pozitivno. Na tragu toga i Hegelova je filozofija određena središnjom misli preobrazbe onog apstraktnog negativnog u pravu istinsku afirmaciju. Hegel ističe i kako moment smrti treba cijeniti kao bitni moment samoga Boga. Bog se u tom procesu smrti afirmira i ponovno ustaje na život. U konačnici, Hegel za smrt Krista kaže da je ona smrt same smrti, negacija same negacije (usp. Barbarić: 26. travnja 2018.).

Kristovo pomirenje i opraštanje Hegel utemeljuje na ljubavi i punini života. U Kristovoj izreci „Oprošteni su ti tvoji grijesi!" Hegel vidi isključivo pouzdanje (Zuversicht) koje je u vjeri onih koji ju prihvaćaju i koji u tome prepoznaju srce slično svome (Gemüt). Vjerovati u Isusa Krista prema Hegelu znači zapravo upoznati svoju realnost, osjećati svoju slabost i biti svjestan svoje nejakosti (Čvrljak 1973: 272).

Prema izlaganju koje je održao prof. Stjepan Kušar o Božanskom Trojstvu kod Hegela na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Đakovu dana 15. studenoga 2017. godine reći ćemo kako glavni sadržaj Hegelove filozofije jest upravo Bog i on smatra kako je glavni problem s kojim se ljudi susreću upravo podvojenost između prosvjetiteljskog duha i duboko proživljene, pijetističke duhovnosti. Hegel također smatra kako dogme treba prereći u filozofsku formu kako bi ljudi na razini uma mogli promišljati o svojoj vlastitoj vjeri.

Na tragu ovoga promišljanja o vjeri profesor Kušar istaknuo je kako Hegel promatra božanski život kao igranje ljubavi sa samom sobom.

Ljubav prema Hegelu mora podnijeti drugost, suprotstavljenost, ukidanje iz kojega proizlazi „Mi". Ovdje se postavlja i pitanje kako misliti jedno, a u isto vrijeme i mnoštvo? Pitanje jedinstva i mnoštva nerješivo je što se tiče Hegela, a o tome odnosu može se misliti jedino tako da mislimo cjelinu. Cjelina je namotana u ideji, a ideja je jedinstvo univerzalnog i partikularnog. Vrativši se na temeljnu misao o Bogu, Hegel tumači pojam duha u čijoj je naravi to da se očituje, pokazuje. Prema tome Bog samog sebe spoznaje u svojem Logosu, svojoj Riječi. Dakle On mora sebe spoznati kao duh kroz svoju istovjetnost s onim Drugim, a taj proces spoznavanja nazivamo ljubavlju (usp. Kušar 2017: 15. studenoga 2017).

Religija u Hegela biva pobliže određena kao samosvijest Boga. Kada izgovorimo tu riječ Bog, u Hegela mislimo prvotno na razlikovanje sebe od samoga sebe, no istovremeno i identitet sa samim sobom, što nužno znači da se misli i na duh. Konačna svijest zna Boga samo ukoliko Bog u njoj zna sebe; tako je Bog duh, i to duh svoje zajednice, tj. onih koji ga štuju.

Kada se dotiče pitanje religije u Hegela, svakako valja obratiti pozornost i na Luthera koji svoju predodžbu religije započinje prvotno od nečeg izvanjskog. Prisutni Bog je samo u duhu i vjeri i sve što se odvija izvan vjere (pa i sama pretvorba, transsupstancijacija) bilo bi svedeno tek na puku stvar osjetila i ništa više. To se naziva reformirana predodžba kod Luthera jer se radi o jednom bezduhovnom prisjećanju na prošlost, pri čemu božanska prisutnost ostaje nejasna i nepotpuna. Dakle ne bi se radilo ni o kakvoj zbiljskoj duhovnosti, nego pukoj stvari osjetila.

Svrha Hegelovih predavanja o filozofiji religije stoga jest prvenstveno pomiriti um s religijom, spoznati religiju u njezinim raznolikim obličjima kao nužnu i u bjelodanoj religiji ponovno naći istinu i ideju. Kroz filozofiju u Hegela religija zadobiva svoje opravdanje polazeći od misleće svijesti te ćemo u tom smislu pokušati dalje razmišljati o zahvatu koji je Hegel htio učiniti tim, kako smo ga nazvali, pročišćenjem religije.

Hegel je smatrao da je Bog izražen u najjednostavnijim logičkim određenjima biti. Pod živim misli Hegel na to da je Bog duh koji se neprestano kreće, u sebe udubljuje, razvija se i ispunjava sadržajem. Tek u cjelini svojih određenja Bog je konkretan, što znači živ. U mnoštvu posredovanja što ih Hegelova filozofija postavlja, zbiva se približavanje Boga i čovjeka. U tom odnosu čovjek, a isto tako i Bog sam, gube samostalnu opstojnost (supstancijalnost). Cjelina sklopa je Bog = Duh, a Bog objavljene religije i čovjek u svom povijesnom okruženju njegovi su momenti. Obojica, čovjek i Bog objavljene religije, jesu tek po duhu, koji ih nadilazi i premašuje.

Prema Hegelu religija je samosvijest apsolutnog duha; ona je, preciznije rečeno, očitovanje Apsoluta svijesti u obliku predodžbe koja svoje obistinjenje pronalazi u pojmovnom obliku svojstvenom filozofiji. Između religije i filozofije postoji dakle identitet sadržaja premda postoji razlika u formi (usp. Aguti 2017: 37–38).

Iz ovoga se da iščitati kako je Hegel bio mišljenja da su filozofija i religija zajedničkog sadržaja. To je apsolutna ideja. Razlika je samo u formi. U svom povijesnom razvoju filozofija je toliko usavršila formu da je ona sada (uz pomoć Hegelove filozofije) u stanju shvatiti religijski sadržaj. Kada se promatra Hegelov odnos prema religiji, često se puta spominje i teza o određenosti Hegelove koncepcije apsolutnog idealizma kršćanstvom, o njegovu preuzimanju trijadne strukture iz trojstvene strukture kršćanskoga Boga. Treba reći i kako tu strukturu, tj. preuzimanje iste, Hegel nasljeđuje od Fichtea i Schellinga (usp. Filipović: 1962: 301).

U razdvajanju konačnog i beskonačnog nastaje neka vrst boli, a radi se o nemogućnosti umskog dohvaćanja beskonačne zbilje (usp. Barbarić: 26. travnja 2018.).

Apsolutna bol koja se pri tom javlja jest ona koja se događa u rascjepu nemogućnosti dohvaćanja beskonačnog. Konačno i beskonačno u uzajamnom su odnosu. Ta bol pogađa najnutarnjiju dubinu svakog bića. To je onaj slučaj gdje konačno zna za beskonačno, hoće beskonačno, ali ne može beskonačno (usp. Barbarić: 26. travnja 2018.).

Kako bismo jasnije razumjeli Hegelove postavke unutar njegove misli o filozofiji religije i pročišćenju koje zagovara, osvrnut ćemo se i na one koji su utjecali na njegovu filozofsku misao, prvenstveno na Kanta i Luthera, koji su u određenim trenucima bili kamen spoticanja za njegovu misao s jedne strane i inspiracija za daljnje promišljanje s druge strane.

2. POVEZANOST HEGELOVE FILOZOFIJE RELIGIJE S KANTOM I LUTHEROM

U promišljanju Hegelove filozofije i misli o religiji moramo svakako spomenuti i one koji su na neki način odredili tijek njegove (Hegelove) misli i koje je slijedio ili se nadovezao na njihovu misao ili ju je pak obogatio svojim momentima filozofije religije. U prvom je redu to Kant, a onda i Luther, koje ćemo ukratko spomenuti u tekstu.

2.1. Kant i Hegel

Za Kanta je Isus Krist isključivo moralni učitelj, uzor prema kojemu se ´ravnamo´ i uviđamo na koji način treba živjeti moralno (usp. Schöndorf 2004: 209–210). Cjelokupna religija i kršćanstvo trebaju se mjeriti prema takvom učitelju (Isusu Kristu), tj. prema moralnosti. Sve u kršćanstvu što je protivno moralu i ne da se razumjeti moralnošću problematično je i upitno. Ono što se ne da razumjeti moralnošću postaje nebitno za konkretnoga čovjeka. Kant s jedne strane reducira religiju na moralnost, a time i Isusa Krista, a s druge strane dopušta da religija govori o nečem višem nego što je moral, ali to nije ono što konkretno obvezuje i ima značenje za čovjeka. Za njega je bitno biti moralan i kršćanstvo tako tumačiti. Religija i kršćanstvo trebaju se shvaćati kao stvarnosti koje nas potiču da živimo moralno. Za Kanta čovjek živi i treba živjeti moralno neovisno o religiji. Religija nije nužna kako bi čovjek živio moralnije. Kako je religija činjenica ovoga svijeta, kršćanstvo treba prihvatiti i tumačiti ga u svjetlu moralnosti kao takve (usp. Schöndorf: 209–214).

To je temeljna misao Kantove filozofije. Krist je u takvom shvaćanju religije i kršćanstva sveden na moralnoga učitelja. Krist poziva čovjeka da živi u skladu s moralnošću. Filozof prema Kantu ne može spoznati Boga te u tom smislu ne može ni razumski govoriti o Isusu Kristu kao Bogu ili bogočovjeku. Isus Krist je u Kantovoj misli, slično kao i kod Spinoze (usp. Karlić: 101–121), primjer moralnog života.

Kasnije Kant modificira svoje shvaćanje, napose u *Kritici moći suđenja*. On tu progovara o religiji i kršćanstvu u svjetlu milosti. Religija je u tome slična estetskom iskustvu i svrhovitosti, daje nam nadu u puninu ljudskoga života. (usp. Kant 2004: 20–40). Moralnost jest i dalje neovisna o religiji, ali ona dobiva svoje upotpunjenje i smislenost religijom. Na tom tragu Kant će u svome djelu *Kraj svih stvari* doći do zaključka da se Krista treba promotriti iz gledišta ljubavi, kao učitelja ljubavi, a ne samo moralnosti. Krist nas uči da ljubimo moralno djelovanje. Kant tvrdi da ako kršćanstvo ne uspije u tom projektu, time će biti ugroženo samo čovječanstvo. Moralnost je bitna, ali ako ne ljubimo moralni zakon, obdržavanje zakona proizlazit će samo iz straha. Sama će moralnost na taj način biti ugrožena. Moralnost mora počivati na ljubavi. Religija i kršćanstvo upotpunjuju i usavršavaju moralnost kao takvu. Kantova filozofska teologija i kristologija postaju norme ispod kojih nijedna religija, pa ni kršćanstvo, ne smije ići. Religija koja je protiv morala, koja pokazuje Krista kao osobu, koja ne zahtijeva moralnost, ne može biti prihvatljiva. Tu se slažemo s Kantom. Isus Krist je učitelj ljubavi. Kršćanstvo je religija ne samo moralnosti, nego i milosti i nade. No s Kantom se ne slažemo ako on poput Spinoze promatra Isusa Krista isključivo kao čovjeka. Posljedica je to Kantove filozofije koja radikalno razdvaja Boga od svijeta, od čovjeka. Zato u takvoj filozofiji nema mjesta za govor o Bogu čovjeku, odnosno ima mjesta za govor o bogočovjeku samo kao ideji ili idealu (da budemo Bogu ugodni – moralnost). Kant vrednuje ideju Krista bogočovjeka. Za Kanta molitva Bogu nije besmislena, ali nije ni realan odnos prema njemu. Milost i nada kod Kanta, koju nam daje religija, jest samo misaona nada. Ne radi se o milosti i nadi koje nas realno određuju. Iskustvo lijepoga daje mi jedinstvo s prirodom i svijetom u kojem se nalazim. Lijepo je iskustvo slobode i jedinstva mene kao duhovnoga i tjelesnoga bića. Religija mi samo idejno daje iskustvo punine, a ne stvarno. Obično se tvrdi da je Kant idejni začetnik procjepa Boga i čovjeka.

Hegel naime slijedi Kanta u misli da je Krist moralni učitelj (usp. Čvrljak 1973: 274–275). On je kao i drugi filozofi tübingeškog kruga u tom smislu oduševljen Kantom. Za njih je Kantova filozofija morala bila oslobađajuća od pogrešnoga shvaćanja religije kršćanstva, tj. od kršćanstva koje se udaljavalo od čovjeka, koje

je izgledalo suprotno čovjeku i njegovoj autonomiji slobode. U moralnosti se čovjek očituje kao autonomno biće koje se samo određuje moralnim zakonom. Religija ne može biti protiv toga. Sve u kršćanstvu treba tumačiti u autonomnom svjetlu. Ako je suprotno tome, onda to ne treba prihvaćati. Ubrzo ta generacija filozofa uočava nedostatnost takvog pristupa čovjeku i Bogu, a onda i kršćanstvu (usp. Čvrljak 1973: 275). Čovjek je shvaćen u svojoj duhovnoj i moralnoj stvarnosti kao slobodno biće. No čovjeka to ne može ispuniti. On je tjelesno biće, biće koje već ovdje želi postići puninu, biće ljubavi, milosti, predanosti. Kantova filozofija i teologija djelovala je oporo, hladno i protivno ljudskom biću kao takvom.

Hegel zajedno s ostalim misliocima mijenja svoju filozofiju i pokazuje da se odnos Boga i čovjeka ne može tumačiti kako je to htio Kant. Beskonačno ne može biti ograničeno konačnim. Tada bi to bilo lažno beskonačno. Istinsko beskonačno jest ono koje se ne da odrediti konačnim, koje dopušta konačnom da bude konačno. Bog se ne može proglasiti idejom koja nema veze sa stvarnošću i koju i ne možemo spoznati jer tada Bog više ne bi bio Bog. Prema Kantu ne možemo spoznati Boga u svijetu. Ostaje nam svijet kao iskustvo moralnosti i lijepoga. Ostaje nam nada da će Bog dati smisao našoj moralnosti. Hegel to ne prihvaća. Bog mora ostati beskonačan, ali je prisutan u konačnome, u svijetu. Krist je sjedinjenje beskonačnog i konačnog. Čovjek je onda jedinstvo tih dviju stvarnosti. Zato postoji religija koja mi daje puninu. Isus Krist je za Hegela bogočovjek. Za Hegela je to puno ljepši život. Već sada mi je dana punina. Zbog jedinstva beskonačnog i konačnog Hegela su optuživali za totalitarizam. Čovjek nije samo biće moralnosti nego i biće punine, zahvaćeno lijepim.

Kod Hegela je temeljni problem što Isus Krist za njega ima samo temeljno, početno značenje. On je samoinicirao jedinstvo božanskoga i ljudskoga koje potom svaki čovjek, a napose filozof, može realizirati. Glavnu riječ kod Hegela nema vjera u Isusa Krista, nego filozofija kao spoznaja beskonačnog i konačnog. Vjera u Krista za Hegela prestaje biti važeća, konkretni Krist više ne važi, a glavnu riječ ima spoznaja.

2.2. Luther i Hegel

U Luthera pak možemo primijetiti određeni monofizitizam. Dok se primjerice u Ockhama čovještvo radikalno razdvaja od božanstva u Isusu Kristu i time na određen način postaje beznačajno, u Luthera čovještvo gubi na značenju zbog obrnutoga procesa – zbog uskoga sjedinjenja s božanskim Logosom. Vrlo rijetko i slabo Martin Luther govori o čovještvu, o slobodi ljudske volje, o slobodi Kristo-

voj. Kako je ono ljudsko problematično za Luthera, Bog se može objavljivati jedino *sub contrario* (u suprotnostima) te na taj način Bog ostaje trajno u Isusu Kristu skriveni Bog – *Deus absconditus* (usp. Karlić 1998: 113). Bog se služi ljudskim, ali je uvijek skriven, uvijek u suprotnostima, uvijek protivno ljudskoj naravi. Ljudska narav je takva i nije dostatna za Božju objavu.

Njegova kristologija jest kristologija raspetoga Boga. U raspetome Bogu sve ljudsko i pokušaj ljudskoga da se shvati Boga biva prekriženo ili čak „razapeto". Bog se objavljuje u suprotnostima (*sub contrario*). Vrijednost takvog mišljenja jest ukaz na radikalni *novum* Božjega djelovanja u povijesti, na radikalno Božje iznenadno djelovanje u povijesti koje se ne može i ne smije reducirati na čovjekove potrebe, na čovjekov razum.

Kod Luthera imamo još jedan radikalan iskorak. Božje slobodno djelovanje u Isusu Kristu ne samo da izmiče čovjekovu razumu nego je upereno protiv njegova razuma (usp. Belić 1994: 215–230). No treba to vrednovati. Vrijednost je toga izricanje radikalne novosti u osobi Isusa Krista, izricanje raspetoga Boga. Jedini teolog kojega Luther vrlo cijeni bio je Bernard iz Clairvauxa.

Lutherova kristologija blago je skeptična prema svakoj mističnoj kristologiji, u čemu vidimo razliku spram Bernarda iz Clairvauxa. Radi se o samom govoru sjedinjenja duše zaručnika sa zaručnicom. Za njega je to opasno jer ja sam onda taj koji se želim sjediniti s Kristom, čime ugrožavam *novum* Božje objave u Kristu. Takva kristologija bila bi preemocionalna, presubjektivna i prereduktivna. Lutherova je tradicija uperena protiv ljubavi (usp. Hohnjec 1992: 182). Važno je istaknuti rečenicu: „Ljubi ono što je meni bitno, ne ono što je tebi." Takva ljubav bila bi sebična. Kod Luthera toga nema. Zato je Luther prianjao uza onu *sola fides* (samo vjera). Prema njemu je prvo važno vjerovati u Krista, a tek onda ljubiti (usp. Hohnjec 1992: 182–183).

Katolička interpretacija Luthera značila bi da takva kritika ljubavi vraća ljubavi pravo dostojanstvo. U kojem smislu? Kada kažem da nekoga volim, te riječi moraju imati svoje dostojanstvo u sebi. Pretpostavljaju jedno događanje i zahtijevaju rast unutar sebe samoga. Tako je onda na jednoj višoj razini i odnos prema Kristu.

Luther u svojoj kristologiji naučava tzv. ubikvitet , tj. da je ljudska narav u Isusu Kristu posvuda prisutna ako je sjedinjena s Logosom. Ubikvitet Kristove ljudske naravi on potkrepljuje naukom o komunikaciji svojstava. Prema njemu ono što pripada božanskoj mora pripadati ljudskoj naravi u Kristu. Mi smo već rekli da svojstva jedne naravi ne možemo pripisivati drugoj. Takva koncepcija o komunikaciji svojstava opet će pokrenuti lavinu teoloških razmišljanja o Božjoj smrti.

Ne možemo doslovno reći Bog je umro na križu jer Bog ne može umrijeti. To je krenulo od Luthera, preko Hegela do Nietzschea. Za Hegela to nije kraj, već antiteza koja rađa novom sintezom. Prošli smo tešku muku u kojoj smo se spoznali i idemo dalje. Za Nietzschea nema sinteze. Bog je mrtav, ubili smo ga u Jeruzalemu (usp. Bošnjak 1984: 206–215). Mi katolici kažemo Isus Krist je umro na križu, a ne Bog je umro.

3. JOSEPH RATZINGER I NJEGOVA DUHOVNA KRISTOLOGIJA

Nakon što smo iznijeli neke glavne postavke Hegelove filozofije religije i pročišćenja religije koje on na neki način zagovara i pokušava pročistiti religiju od svega njemu manje bitnog, pozivamo se na mišljenje Josepha Ratzingera i njegovu duhovnu kristologiju kroz prizmu kršćanske vjere i teologije. Treba reći kako Ratzinger na nekoliko mjesta u svojem djelu spominje Hegela te dilemu koju je imao vezano uz svođenje kristologije samo na historiju, onaj historijski moment ili pak da ju se potpuno izbjegne i napusti kao nešto što je za vjeru suvišno. Modernu teologiju, nastavlja dalje Ratzinger, na poseban način muči sljedeće pitanje: Isus ili Krist? Odvraća se od Krista, a pribjegava Isusu kao historijski dohvatljivoj zbilji (usp. Ratzinger 2007: 194–195).

Središte Ratzingerove misli i duhovne kristologije nije više Apsolut ni duh, kao što je to slučaj u Hegela, već Isus Krist. On u nekoliko glavnih točaka sažima svoju duhovnu kristologiju (usp. Ratzinger 2007: 194–195).

Kao prvo što trebamo navesti i misao uz koju ćemo prionuti, jest da je središte Isusova života njegov stalan odnos s Ocem. Naime ako promotrimo Kristov život, vidjet ćemo kako on sebe određuje odnosom prema Ocu. Tu činjenicu odnosa prema Ocu posebno pojašnjavaju tri kristološka naslova: Krist, Gospodin i Sin Božji. No i sam Ratzinger bio je mišljenja kako na koncu ostaje jedino naslov Sin Božji. Krist je stopljen s pojmom Isus, a Gospodin nema tu jednoznačnost kao pojam Sin (usp. Ratzinger 2007: 74–76).

Posebno mjesto identiteta Isusa Krista kao osobe koja je u odnosu prema Ocu dolazi do izražaja u molitvi. Tu se Krist očituje kao onaj koji je u zajedništvu s Ocem. Crkva je posebno mjesto Kristove molitve i njegova odnosa prema Ocu. Stoga se Kristova samosvijest može nazvati molitvenom samosviješću u kojoj Isus Krist ne govori i ne djeluje sam od sebe, nego od nekoga drugoga od kojega dolazi. To je ono što ga bitno određuje.

Druga misao koju Ratzinger ovdje donosi jest kako je Isusova smrt molitvena smrt. Krist je umro moleći Psalam 22 na križu. To je molitva Ocu koja završava pouzdanjem. Isusove riječi na križu u tom smislu ne možemo shvaćati kao prekid odnosa s Ocem. Njegova je smrt molitvena, izričaj najdubljeg zajedništva Oca i Sina.

Treća misao, koja isto posebno označava Ratzingerovu duhovnu kristologiju, jest da je molitva pretpostavka spoznavanja i shvaćanja Isusa Krista. Naime samo onaj koji istinski moli može razumjeti osobu Isusa Krista jer je molitva središte Kristova života. U tom je smislu molitva mjesto istinske hermeneutike i bit duhovne kristologije. Ratzinger svoju kristologiju naziva duhovnom jer je središte Kristova života molitva.

Vjera znači uvijek nekomu nešto vjerovati. Ona uvijek pretpostavlja odnose među osobama. U vjeri se radi o sadržaju koji se prima, ali on se prima uvijek po određenoj osobi. Vjera dakle ima dva elementa: sadržaj i osoba. Vjera pretpostavlja da se određeni sadržaj može primiti jedino po vjeri. Radi se o neizrecivom sadržaju da ga možemo samo tako razumjeti – putem vjere. Sadržaj je vjere sam Bog koji je neizreciv, nesvediv na pojmove kojima mi raspolažemo. Zato mi moramo vjerovati u njega. No vjera se zahtijeva i u međuljudskim odnosima. Sadržaj koji donosi druga osoba mogu primiti jedino vjerom. Nadalje, vjera ne isključuje razum. Ona ga pretpostavlja. Nitko ne vjeruje ništa ako to na neki način i ne razumije. Nitko ne vjeruje ako nema temeljno razumijevanje onoga što vjeruje. No vjera se ne reducira na dokaze. Nitko ne vjeruje na temelju dokaza. Vjeruje se na temelju svjedočanstva određene osobe.

U tom smislu Isusa Krista možemo razumjeti samo ako vjerujemo u njega, samo ako smo se dali zahvatiti njegovom osobom koja se ne može svesti na razumno dokazivanje. Vjera također pretpostavlja i zahtijeva ljubav (usp. Ratzinger 2007: 120–127). Dok je za ranoga Hegela ljubav ona koja dovršava suprotnosti, u Kristu onaj tko ne zna ljubiti neće znati ni vjerovati. Ljubav je napuštanje samoga sebe i zahvaćenost drugom osobom. Ona je ne-kontrola nad sobom, dopuštanje da mnome kontrolora netko drugi. Onaj tko ne zna ljubiti, neće moći imati osjećaj za vjeru u Boga. Kardinal Newman tvrdi da vjerujemo jer ljubimo. Do Boga se možemo dovesti jedino ako se naučimo ljubavi. Također je vjera ona koja ne samo da pretpostavlja razum i razumnost nego vodi prema većoj razini razumijevanja. Toma Akvinski tvrdi da je vjera *ascensione cogitare* (usp. Balić 1938: 373–388). Vjera je mišljenje koje se događa uz pristanak. Pristanak prethodi mišljenju. I pristanak i mišljenje jednako su važni. U tom je smislu i sumnja u vjeri sasvim mogu-

ća. No mišljenje nije sumnja. Ono je nemir duha koji želi spoznati ono što vjeruje. Najprije moramo pristati uz nešto da bismo to mogli i misliti.

U duhovnoj kristologiji Krista se neće moći razumjeti ako ne molimo, ne vjerujemo i ne ljubimo. Molitva je upravo to mjesto susreta s onim kojega ne kontroliramo, mjesto priznanja vlastite ograničenosti, susreta s neizrecivim, s božanskim.

I završavamo ovaj dio promišljanja o duhovnoj kristologiji Josepha Ratzingera mišlju kako je zajedništvo s Isusom Kristom zajedništvo s njegovom braćom, tj. Crkvom. Onaj tko vjeruje u Isusa Krista ulazi u odnos s Crkvom. Krista se može pravilno razumjeti jedino kroz molitvu, ali kroz molitvu zajedništva, odnosno Crkve. Za kristologiju je važna Crkva. Ona je mjesto prave interpretacije i hermeneutike Isusa Krista.

Kada se radi o kršćanskom shvaćanju tradicije, možemo reći kako svaka religija počiva na ideji tradicije. Čovjeku je predano nešto čime on raspolaže, nešto što ne dolazi od njega samoga. Po Objavi je predano znanje o Bogu i čovjeku. To su analoški događaji u kršćanstvu. Objava je predana ne svima, nego određenim osobama – apostolima. To su kvalificirane osobe koje Objavu dalje predaju. Svaka objava u sebi nosi i pretpostavlja dimenziju Crkve, zajednice u kojoj se čuva i prenosi božanska Predaja. U takvoj zajednici postoje oni koji su na poseban način opunomoćeni koji daju drugima tu Predaju. Stoga predaja zahtijeva čin vjere, slušanja, poslušnosti. Religijska predaja ne zahtijeva propitivanje, nego slušanje iz kojega proizlazi propitivanje. Svaka tradicija zahtijeva i autoritet i dogme koje izriču objektivnost, nesvedivost božanskoga na ljudsko. Uloga je svećenika i teologa laika da prihvate Predaju i da ju dalje predaju.

Stoga treba reći da se Krista ne može razumjeti bez zajednice, bez Crkve i crkvenog autoriteta. Predaja Predaje ujedno je i čin vjere, prianjanje uz onoga koga nazivamo Bogom i u koga istinski vjerujemo.

4. ZAKLJUČAK

Na samome kraju ovog našeg promišljanja reći ćemo kako Hegel na jedan fantastičan i sebi svojstven način provodi, kako smo to nazvali, pročišćenje religije.

Religija mora biti za sve ljude: za one koji su svoje mišljenje toliko pročistili da ono što jest znaju u čistom elementu mišljenja, koji su došli do spekulativne spoznaje onoga što Bog jest, kao i za one koji nisu dospjeli dalje od osjećaja i predodžbe (Hegel 2009b: 397).

Složit ćemo se i kako je točno da religija mora biti za sve ljude, no ne samo i jedino podržana razumom i pouzdanjem u apsolutnu ideju kako on označava Boga u svojoj misli. S kršćanskog, katoličkog stajališta, treba dodati kako razum uvijek biva osvijetljen vjerom. Vjera i razum neodvojivi su te je Hegelu zasigurno nedostajao taj element prianjanja uz onu istinski produhovljenu vjeru i religioznost koja samo onome koji je pristao uz Krista biva jasna kroz snagu svoga očitovanja kao onoga koji se naziva vjernik u pravom smislu te riječi.

I završavamo riječima enciklike *Fides et Ratio* Pape Ivana Pavla II., gdje on kaže: „Vjera i razum su poput dva krila kojima se ljudski duh uzdiže k promatranju istine. Sam Bog je pak onaj koji je usadio u srca ljudi nastojanje da spoznaju istinu i da najposlije ipak spoznaju i njega kako bi spoznavajući i ljubeći njega prispjeli isto tako k punoj istini o samima sebi." (Ivan Pavao II. 1998: 5).

The Purification of Religion in Hegel According to His Lectures on the Philosophy of Religion

Abstract:

This article strives to further present Hegel's terminological notion of the philosophy of religion and all that goes with defining it. Religion in Hegel's terminology is defined as the self- consciousness of God. Therefore, this work, through the analysis of Hegel's lectures on the philosophy of religion wishes to point out the issues that Hegel himself faces when entering the essence and depth of religion as such, especially those of Christian religion and religiosity. It will be particularly interesting to point out the similarities of Hegel's philosophy of religion with Luther and Kant, and to see to what extent his philosophy of religion differs from that of Luther and Kant. Consequently, Hegel purifies his philosophy of religion from all in his opinion less valuable realities inside religion itself. Christ is therefore from Kant's and Hegel"s perspective viewed solely as a moral teacher. Hegel explicitly rejects every speech of Christ's miracles, and equates that speech with a certain kind of imagination of an individual, who experiences it only in his mind, and who based on whatever personal reasons then believes in them. On the other hand, Luther's concept of religion begins from something external. God is present only in spirit and faith. For Luther, there is no need for further explanation. Consequently, Hegel sees within philosophy itself two contradictions: On the one hand, it seems that philosophy is opposed to the Church. On the other hand, philosophy is opposed to the Enlightenment, which Hegel sees as the fiercest opponent of philosophy, because the prime purpose of philosophy is to know the truth, to know God because he is God, so understood, as the absolute idea and absolute truth. The purpose of Hegel's lectures on the philosophy of religion was to reconcile the mind with religion in a way that religion re-examines its foundations and then again finds the idea and the truth. Through philos-

ophy, in Hegel, religion stands to gain its rightful place and justification because, explicitly through philosophy, which starts from the thinking consciousness, it can experience purification and again be true, as a true religion. In this work we will also refer to the spiritual Christology of J. Ratzinger and the encyclical "Fides et ratio" of Pope John Paul II, in which he says that philosophy and theology are always inseparable, and that only in this way of mutuality and cooperation it is possible to know the true truth that is concealed for us Christians in the Annunciation of Jesus Christ.

Keywords: Hegel, the philosophy of religion, self-consciousness of God, absolute spirit, faith

Reinigung der Religion bei Hegel gemäß seinen Vorlesungen über die Philosophie der Religion

Zusammenfassung:

Das Ziel dieser Arbeit ist es, Hegels Begriff der Religionsphilosophie und alles, was dazu gehört, näher darzustellen. Die Religion wird bei Hegel näher durch das Selbstbewusstsein Gottes determiniert. Durch die Analyse von Hegels Vorlesungen über die *Religionsphilosophie* wird in dieser Arbeit versucht, die Problematik zu schildern, auf welche selbst Hegel trifft, wenn er in die Essenz und Tiefe der Religion als solcher geht, insbesondere wenn es um die christliche Religion und Religiosität geht. Es ist interessant zu sehen, wie ähnlich Hegels Religionsphilosophie zu der von Luther und Kant ist, und in welchem Maße sich seine Religionsphilosophie, die er von allen für ihn weniger bedeutenden Wirklichkeiten innerhalb der Religion selbst reinigt. Christus wird deshalb bei Kant und Hegel ausschließlich als Morallehrer betrachtet. Jegliches Gespräch über seine Wunder lehnt er ausdrücklich ab und setzt dieses Gespräch der bestimmten Vorstellung eines Individuums gleich, welches dies einzig und allein im eigenen Kopf durchlebt, und dann aufgrund dessen daran glaubt. Luthers Vorstellung der Religion beginnt beim Äußeren und Gott sei nur im Geist und im Glauben. Mehr gibt es bei Luther nicht. Hegel erkennt auch innerhalb der Philosophie zwei Gegensätze: erstens scheint die Philosophie gegen die Kirche zu sein, zweitens betrachtet Hegel die Aufklärung als heftigsten Gegner der Philosophie, denn deren oberstes Ziel ist es, die Wahrheit und Gott zu erkennen, denn gerade Gott ist, dieser Auffassung zufolge, die absolute Idee und die absolute Wahrheit. Der Zweck von Hegels Vorlesungen über die *Religionsphilosophie* war es, den Verstand mit der Religion zu versöhnen, aber auf die ihm eigene Art und Weise, nämlich dass die Religion erneut ihre Konzepte hinterfragt und dann erneut den Weg zur Wahrheit und Idee findet.

Bei Hegel erhält die Religion eben durch die Philosophie ihren richtigen Platz und ihre Begründung, denn diese kann ausdrücklich durch Philosophie, welche vom denkenden Bewusstsein ausgeht, ihre Reinigung erleben und erneut die wahre, richtige Religion werden. An dieser Stelle beruft man sich auch auf die geistliche Christologie von J. Ratzinger und die Enzyklika von Papst Johannes Paul II. *Fides et ratio*, in denen steht,

dass die Philosophie und Theologie stets unzertrennlich sind, denn nur durch Gegenseitigkeit und Zusammenarbeit kann die richtige Wahrheit erkannt werden, die sich für Christen in der Offenbarung Jesu Christi verbirgt.

Schlüsselwörter: Hegel, Religionsphilosophie, Selbstbewusstsein Gottes, absoluter Geist, Glauben

LITERATURA

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2009. *Predavanja o filozofiji religije (a)*. I. svezak. Zagreb: Breza.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2009. *Predavanja o filozofiji religije. Predavanja o opstojnosti Boga (b)*. II. svezak. Zagreb: Breza.

Aguti, Andrea. 2017. *Filozofija religije. Povijest, teme, problemi*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Kant, Immanuel. 2004. *Kritika moći suđenja*. Beograd: Dereta.

Čvrljak, Krešimir. 1973. Konstelacija Hegela u filozofiji religije. Čovjek kome se Bog rastopio u ustima. *Bogoslovska smotra* 43/ 2–3, 273–280.

Ratzinger, Joseph. 2017. *Uvod u kršćanstvo*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Karlić, Ivan. 1998. Pristupi Isusu Kristu. Usmjerenja suvremene kristologije i Krist u nekršćanskim religijama. *Crkva u svijetu* 33/ 2, 101–121.

Belić, Miljenko. 1994. Tri reformatora – Luther, Descartes, Rousseau. *Crkva u svijetu* 29/ 3, 279–387.

Bošnjak, Branko. 1984. Teizam i ateizam u formulaciji „Bog je mrtav". *Obnovljeni život* 39/ 3–4, 206–216.

Balić, Karlo, 1938. Toma Akvinski i drugi naučitelji. *Bogoslovska smotra* 25/4, 373–388.

Hohnjec, Nikola. 1992. Crkva pred Biblijom kroz vjekove. *Bogoslovska smotra* 61/3–4, 173–185.

Schöndorf, Harald. 2004. Je li Kant kršćanski filozof?. *Obnovljeni život* 59/2, 209–218.

Filipović, Vladimir. 1962. *Klasični njemački idealizam i odabrani tekstovi filozofa: Kant, Fichte, Schelling i Hegel*. Zagreb: Matica hrvatska.

Nuzzo, Angelica. 2015. Jezik Hegelove spekulativne filozofije. Čemu 12/23, 49–69.

Papa Ivan Pavao II. 1998. *Enciklika Fides et ratio*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Stručni rad

Stanko PEJIĆ
Srednja škola „22. oktobar“, Žabalj, Srbija

UDK 165.62 Heidegger, M.
27-587 Eckhart, M.
165.613

Tumačenje misli Majstera Ekharta kod ranog Hajdegera

Da bismo na najbolji način razumeli misao ranog Hajdegera, moramo imati na umu njegovo teološko obrazovanje. Pored interesovanja za misao sv. Avgustina, sv. Pavla i Lutera Hajdeger je jedan deo svog ranog stvaralaštva posvetio izučavanju misli Majstera Ekharta. Iz tog razloga autor rada ima za cilj da prikaže određene momente Hajdegerovog govora o Majsteru Ekhartu. Autor rada za cilj nema da problematizuje Hajdegerove stavove, već da prikaže najznačajnije momente misli Martina Hajdegera o Majsteru Ekhartu.

Ključne riječi: Martin Hajdeger, Majster Ekhart, misticizam, religija, subjekt

Kada je reč o samom naslovu rada, a samim tim i o njegovoj celosti, važno je napomenuti činjenicu da se Hajdegerovo stvaralaštvo deli na rano i pozno. Međutim govor o Majsteru Ekhartu kod Hajdera prisutan je u oba perioda. Zbog svog teološkog obrazovanja Hajdeger je u svom ranom periodu stvaralaštva na filozofski način želeo da prikaže misao Majstera Ekharta. Međutim on navedeno proučavnje ostavlja po strani i počinje sa izučavanjem Aristotela. Ali proučavanju Ekharta vraća se u poznom periodu. Da bismo na najbolji način razumeli rani period izučavanja Majstera Ekharta, neophdno je osvrnuti se na Hajdegerovog predavanja o misticizmu u srednjem veku. Unutar tih predavnja Hajdeger daje obrazloženje za izučavanje misli Majstera Ekharta.

Pored podele Hajdegerovog stvaralaštva moguće je primetiti i podelu koja se odnosi na proučavanje religije. Prilikom izučavanja Hajdegerovog proučavnja religijskih mislilaca moguće je primetiti dve tendencije ili dva načina tumačenja tih mislilaca. Popović Una u svom radu iznosi navedene tedencije: „Međutim, u ovim nadasve interesantnim interpretacijama ipak možemo uočiti dve tedencije tumačenja, dve niti vodilje, koje nam posredno govore o karakteru Hajdegerovog inte-

resa i načinu pristupa analizi: radi se o logičkoj i intencionalnoj tedenciji“ (Popović 2012: 29). Kada je reč o Hajdegerovu izučavanju misli Majstera Ekharta, važno je napomenuti da on spada u drugu intencionalnu tedenciju. Unutar navedene tedencije značajno mesto zauzima govor o odnosu Boga prema čoveku i obratno.

Govor o Masjeru Ekhartu kod ranog Hajdegera značajan je iz razloga što na osnovu njega možemo da spoznamo Hajdegerov stav o mistici u srednjem veku. Takođe, govor o mistici doneće nam prikaz Hajdegerovog stava o religiji kao i određenim religioznim terminima. Hajdegerove stavove o kojima će u radu biti više reči jedino je moguće spoznati iz njegovih predavanja iz 1918./19. Manjkavost orginalne literature u određenoj meri mogu biti ograničenje za tumačenje Hajdegerovog stava.

FILOZOFIJA I MISTIKA

Veza filozofije i mistike ogleda se u osnovama mistike unutar same filozofije. Ali, prilikom filozofskog proučavanja mistike i sam Hajdeger kaže da filozofsko tumačenje mistike mora biti lišeno određenih aspekata. Navedeni aspekti u značajnoj meri onemogućavaju ispitivanje fenomena religiozne svesti. Iz toga proističe da se prilikom sagledavanja tih fenomena moramo osloboditi filozofije religije, kao i istorijskog pogleda na te fenomene. Ono što Hajdeger time želi da postigne jeste sagledavanje religijskih fenomena u njihovu prarazumevanju.

Ali, sagledavajući mistiku sa pravom se možemo zapitati koji je razlog Hajdegerovog interesovanja za prarazumevanje Mistike. U svojim predavanjima Hajdeger naglašava da je njegov cilj izbegavanje teorijskog razumevanje mistike. Hajdegerova kritika teorijskog prilikom tumačenja religioznih fenomena ima za cilj razumevanje tih fenomena. Da bismo postigli to razumevanje, moramo religijske fenomene dovesti do prateorijskog. Hajdeger navedenu tvrdnju iznosi na sledeći način: „Kako bismo [dospjeli] do onog prateorijskog potrebno je novo razaranje situacije – unutar samog onog teorijskog – modifikacija u gledanje – izvora“ (Hajdeger 2004: 264).

Da bi dao objašnjenje za nemogućnost teorijskog razumevanja religijskih fenomena, Hajdeger prikazuje fenomen religioznog doživljaja. Navedenim fenomenom Hajdeger želi da pokaže da nije moguće teorijskim putem doći do religijskog doživljaja. Na taj način Hajdeger naglašava da religijski doživljaj ne može biti teorijski dat i kao takav biti usvojen. Iz toga proističe da religiozni život nije moguće

staviti u okvir pojma. Tako posmatrajući postaje jasna Hajdegerova teza o odbacivanju formiranja filozofije religije. Takođe, iz toga proističe da nije moguće nekog naučiti kako da postane religiozan. Hajdeger to nedvosmisleno i kaže na sledeći način: „Samo religiozan čovjek može razumjeti religiozni život" (Hajdeger 2004: 264).

Iz navedenog može se jasno uočiti potreba za razumevanjem prarazumevanja religijskih doživljaja. Ako bismo navedene doživljaje postavili kao teorijske, u tom slučaju ne bismo probudili religiozni život. Samo prarazumevanje religioznih doživljaja nosi sa sobom mogućnost razumevanja istih. Kada se kaže prarazumevanje, misli se na iskorak van teorijskog.

Nakon govora o teorijskom i religioznim doživljajima potrebno je reći šta zapravo predstavlja srednjovekovna mistika. Prilikom pokušaja da prikaže značaj mistike, a naposletku i značaj Majstera Ekharta, Hajdeger daje određenje mistike: „Srednjovekovna mistika je forma izraza religioznog doživljavanja" (Hajdeger 2004: 265). Pokušajući da se razume Hajdegerov interes za srednjovekovnu mistiku, moramo prikazati šta je za Hajdegera najznačajniji konstitutivni momenat srednjovekovne mistike. Hajdeger u svojim beleškama navodi da postoji više konstitutivnih momenata srednjovekovne mistike, ali da se jedan fenomen izdvaja. Za Hajdegera ljubav prema Bogu predstavlja taj krucijalni moment. Hajdegerova beleška glasi: „U srednjovekovnom mističnom doživljavanju izdvojiti konstitutivne momente (posebno fenomen ljubavi prema bogu)" (Hajdeger 2004: 266). Prilikom tumačenja misli Majstera Ekharta Hajdeger dosta pažnje posvećuje odnosu boga i čoveka. Ali, detaljnije o samom pojašnjenju misli majstera Ekharta biće rečeno u nastavku. Ono što Hajdeger smatra značajnim u fenomenu ljubavi prema Bogu jeste odsustvo posrednika. U tom slučaju ne postavlja se pitanje da li nam je potreban posrednik da bismo videli odnos čovek-Bog. Značaj se ogleda u odnosu svakog pojedinačnog čoveka i Boga. Razlog za to je interes Hajdegera za doživljaj u sebi, a ne tumačenje doživljaja. To bi značilo da Hajdegera interesuje fenomen ljubavi prema Bogu kao takav, a ne tumačenje tog fenomena.

Hajdeger u svom proučavanju religije nastoji da temeljno ispita fenomene koji se koriste u religiji. Na taj način ima za cilj bolje razumevanje religije. Prilikom čitanja njegovih predavanja iz 1918./19., koja su objavljena u delu pod nazivom *Filozofija religioznog života*, lako je uočljiv njegov interes za određenje određenih fenomena. Hajdeger je na taj način želeo da napravi distinkciju između religioznog čoveka i onog koji dolazi do religioznosti. Hajdeger na taj način ponavlja opasku o tome da je jedino religiozni čovek sposoban da razume religiozan život. Na osnovu toga Hajdeger i ovoga puta daje viši dignitet religioznom čoveku. Ra-

zlog je njegovo religiozno stanoviše. Naime religiozni čovek je već u religiji i on je razume na adekvatan način. Sa druge strane onaj koji dolazi u to stanje prvo bi trebalo da dođe do religiozne svesti.

Prethodni pasus prikaz je Hajdegerovog interesovanja za ispitivanje fenomena. Ali, postavlja se pitanje šta je potrebno još učiniti da bismo došli do boljeg razumevanja fenomena. U dosadašnjem delu rada rečeno je da čovek mora da se reši teorijskog, ali on takođe naglašava da govor o fenomenima ne sme da ima uključenu bilo koju sliku sveta. To bi značilo da fenomene moramo razumeti kao takve. Takvo razumevanje ponovo nas uverava da je za razumevanje fenomena potreban dolazak do njihove predrazumevanosti. Kada je reč o razumevanju mistike u srednjem veku, Hajdeger uzima kao negativnu srednjovekovnu sliku sveta za razmatranje religioznih fenomena. Hajdegerov citat o navedenoj kritici glasi: „Ovdje srednjovjekovna slika svijeta ne smije ometati ono po sebi fenomenalne danosti, ukoliko se uzimaju samo naturalistička i metafizička objašnjenja, ne kao teorijska, već kao motivirana određenim aspektom svijeta“ (Hajdeger 2004: 267). Dakle, kao što možemo primetiti, za Hajdegera pogled na svet u teorijskom smislu poguban je za razumevanje raligijskih fenomena. Iz toga se nužno javlja pitanje o načinu na koji Hajdeger razume odnos prema religiji i njenim fenomenima.

Već je napomenuto interesovanje mistika za ljubav čoveka prema Bogu. Na osnovu toga možemo da nazremo da je odnos čoveka prema Bogu emocionalan, a ne teorijski. Hajdeger o religiji kao emocionalnoj govori na sledeći način: „Nikakvo teorijsko ne–gledanje, već emocionalna, u svojoj praformi upravo religiozna, u skladu s istim i putevi i stupnjevi do nje kao >repulzija<” (Hajdeger 2004: 267). Jedan od najvećih predstavnika srednjovekovne mistike svakako je Majster Ekhart, o kome će u nastavku rada biti više reči. U svom delu koje nosi naziv *Jaka kao smrt je ljubav* na nedvosmislen način možemo razumeti značaj ljubavi za veru, a i za samog čoveka. Takođe ljubav o kojoj Ekhart govori na dobar način pokazuje odnos čoveka i Boga. Ljubav o kojoj govori Ekhart odnosi se na čovekovu ljubav prema Bogu. Čovek je dakle zarad sjedinjavanja sa Bogom i zarad njegove ljubavi čovek se odriče svog Ja i telesnog. Pod svojim Ja Ekhart smatra ono telesno, ono što je ljudsko. Sa druge strane dušu smatra božanskom i da bi došlo do sjedinjavanja sa Bogom, potrebno je odvajanje duše i tela. Ovakav način posmatranja tipičan je za hrišćanstvo. Ali, Hajdeger filozofski promatrajući misticizam srednjeg veka, kao i Majstera Ekharta kao njenog najznačajnijeg predstavnika, želi da rasvetli momente koji su od krucijalnog značaja. Ponovo je potrebno napomenuti i u ovom kontekstu da Hajdeger naglašava emocionalni momenat kao bitan za religiju. Uzimajući u obzir da mistici srednjeg veka, u prvom redu Ekhart, kao

značajan deo svog ispitivanja uzimaju odnos čoveka i Boga, onda nas ne treba iznenaditi potenciranje Hajdegera da prikaže Ekhartov stav o ljubavi čoveka prema Bogu. Kao što smo mogli da primetimo i u samom citatu, ljubav čoveka prema Bogu je toliko velika da je čovek spreman da žrtvuje svoje Ja da bi njegova duša otišla Bogu.

HAJDEGEROVO TUMAČENJE MISLI MAJSTERA EKHARTA

Na samom početku govora o Hajdegerovom tumačenju misli Majstera Ekharta bitno je napomenuti razlog za njegovo interesovanje za govor o Ekhartu: „Ova se sveza mora imati jasnom kako bi se Eckhartova mistika razumjela zbiljski kao takva i kako se unaprijed ne bi zapalo u kriva tumačenja“ (Hajdeger 2004: 273). Hajdeger čitaocima na početku tumačenja Majstera Ekharta stavlja do znanja cilj svog istraživanja, a to je temeljno tumačenje onih momenata koje smatra značajnim za tumačnje Ekharta. Takođe tumačenjem tih momenata on prikazuje pravilan način tumačenja tih momenata, kao i njihov značaj za mistiku.

Pored prikaza razloga za Hajdegerovo tumačenje majstera Ekharta važno je napomenuti ko je Ekhart i zašto je značajan za Hajdegera da bi ga proučavao ne samo u ranom periodu svog stvaralaštva nego i u poznom. Jedan od Hajdegerovih interpretatora koji je proučavao njegovo interesovanje za srednjovekovni misticizam, a samim tim i za misao Majstera Ekharta, je Džon D. Kaputo. Kada se uzme u obzir značaj Ekharta za nemački srednjovekovni misticizam, onda ne treba da nas čudi Hajdegerovo interesovanje za njegovu misao. Uzimajući u obzir Hajdegerovo interesovanje za religioznost i njeno diferenciranje od teologije, sasvim je razumiljiv razlog za Hajdegerovo tumačenje misticizma i misli Majstera Ekharta. Hajdeger nam o razlici religioznosti i teologije govori na sledeći način: „Oštro razdvojiti: problem teologije i problem religioznosti. Kod teologije treba imati u vidu njezinu stalnu ovisnost o filozofiji i stanje dotične teorijske svesti uopće“ (Hajdeger 2004: 268). Navedeni citat značajan je za Hajdegerovo tumačenje Ekharta iz razloga što se dobro vidi Ekhartov doprinos misticizmu. Značaj se ogleda u razdvajanju religioznosti od teologije. Ono što je Ekhart želeo da postigne jeste razumevanje religioznosti u svojoj biti.

Hajdeger u svojim predavanjima o kojima je bilo reči tokom rada u par navrata direktno govori o navedenom značaju Ekharta. Njegov govor u određenoj meri odnosi se na termin religiozni doživljaj. Citat sam po sebi nije razumljiv, ali ako se uzme u obzir prethodni deo rada, jasno se vidi značaj koji Hajdeger pripisuje

Ekhartu u pogledu razumevanja religioznog doživljavanja. Pored toga što Hajdeger na filozofski način vrši interpretaciju misli Ekharta, on vidi značaj Ekharta u odvajanju religioznog doživljaja od religije, teologije, filozofije i filozofije religije. Hajdeger vidi značaj Ekharta u nastojanju da se religioznost i religiozan čovek razumeju kao takvi. U slučaju da se njegova misao proučava sa nastojanjem da se opravdaju stanovišta određene religije, teologije ili filozofije religije, za Hajdegera to ne bi imalo smisla. U slučaju proučavanja misticizma i Ekharta kao njegovog glavnog predstavnika neophodno je zanemariti navedena stanovišta. Stanovište religije, teologije i filozfije religije sa sobom bi doneli striktno teorijsko proučavanje određene religije. Međutim Ekhart i mistici žele da odrede emocionalni odnos čoveka prema Bogu, čime bi prikazali šta religiozni dožvljaj jeste. Sama ljubav prema Bogu, za koju sam Ekhart kaže da je jaka kao smrt, predstavlja religioznost. Ovakvo tumačenje ponovo nas dovodi do Hajdegerovog stava o tome kako je religiozan čovek jedino sposoban da razume religiozni život. U ovom kotekstu ponovo se nameće zaključak da jedino religiozan čovek može da razume ljubav prema Bogu. Iz tog razloga Hajdeger smatra da taj emocionalni momenat nije moguće teorijskim putem preneti.

U više navrata u radu autor je prikazao Hajdegerovu kritiku teorijskog u pogledu saznanja i prikazivanja religioznosti. Međutim neophndno je navesti razlog zbog kojeg Hajdeger smatra da teorija nije u stanju da obuhvati predmetnost religioznog. Razlog nemogućnost nije obilje, već povećanje religioznog doživljaja. Iz tog razloga teorijsko nije u mogućnosti da obuhvati sve ono što taj doživljaj jeste.

Sa druge strane kada dođemo do prapredmetnosti koja se nalazi izvan teorijskog, dovodi se u pitanje nemogućnost teorijskog sagledavanja te prapredmetnosti. Hajdeger tu nemogućnost obrazlaže na sledeći način: "Prapredmet, ono apsolutno, nije ono što je još–ne–odredivo i još–ne–određeno, nego ono bitno uopće odredbe lišeno kao takvo" (Hajdeger 2004: 273). Ono apsolutno je prema Hajdegeru poznato međutim u svojoj biti, ono je lišeno odredbe.

Ono što Hajdeger vidi kao najznačajnije, a o čemu će biti u nastavku reči, jeste teorija subjekta. Hajdegerovo nastojanje da objasni i da prikaže rad Majstera Ekharta u velikoj meri zansnovana je na pokušaju da se pokaže značaj zasnivanja teorije subjekta kod Ekharta. Kada Hajdeger proučava misao Ekharta, vidi njegovu misao kao jednu od najznačajnijih za razvoj nemačke filozofije. Pored Hajdegera koji uviđa značaj Ekharta i ostatak nemačke filozofske tradicije od devetnaestog veka do danas ubraja Ekharta u najznačajnije za formiranje filozofske misli u Nemačkoj. Navedena teorija zauzeće najznačajnije mesto u Hajdegerovom ranom periodu prouč̌avanja Majstera Ekharta. Po Hajdegeru teorija subjekta kod Ek-

harta zasnovana je na sledeći način: „U skladu sa načelom da se jednako spoznaje samo jednakim, da jednako za jednako postaje predmetno, razvija se teorija subjekta, duše“ (Hajdeger 2004: 273). Navedeni citat navodi nas na pitanje šta je predmet spoznaje i šta je sa čim u tom spoznajnom procesu jednako. U jednom delu rada autor je dao prikaz interesovanja mistika. Interesovanje mistika odnosi se na odnos čovek-Bog. Taj odnos baziran je na težnji da se dođe do spoznaje Boga. Za Ekharta jedini način da se stvori mogućnost spoznaje jeste izjednačavanje Boga i čoveka. Ono što nas može dovesti u zabludu, a što Hajdeger pokušava da pojasni, jeste pravljenje jednakosti između Boga i čoveka. Ekhart nije za cilj imao da čoveka načini Bogom, već da pokaže da čovek može da spozna Boga jedino u slučaju da poseduje nešto božansko. U slučaju da nije došlo do te jednakosti, mogućnost spoznaje ne bi postojala. Navedeno izjednačavanje predstavlja i izjednačavanje subjekta i objekta.

Izjednačavanje subjekta i objekta sa sobom nosi isključenje mnoštva, vremena i mogućnosti promene. Hajdeger takav zaključak prikazuje na sledeći način: „Isključenje svake promjene, mnoštva, vremena. Apsolutnost objekta i subjekta u smislu radikalnog jedinstva i kao jedinstvo oboga: ja sam on, on je ja“ (Hajdeger 2004: 273). Radikalno jedinstvo nužno vodi do nemogućnosti promene, a razlog toga je shvatanje Boga kao večnog i nepromenljivog, a kao jedan negira mnoštvo. O jedinstvu Boga možemo videti i kod Ekharta: „Bog je jedinstveno jedno“ (Ekhart 2007: 74). Izjednačavajući Boga i čoveka ta određenja dobija i čovek.

Sa druge strane isključenje sadržajnosti i različitosti Hajdeger dovodi u etičkci kontekst: „Proces napredujućeg isključivanja sadržajnosti i različitosti, suprotnosti, ima bitan odnos prema etičkom telosu. Mnogostrukost rasipa, uznemirava život, subjekt“ (Hajdeger 2004: 274). Za sam religiozni doživljaj različitost je irelevantna. Ono što je za taj doživljaj značajno, jeste ono *apriori*.

Kada je reč o isključenju vremena, njegova isključenost uvek je povezana sa suprotnosti spram prostora. Prema Hajdegeru one se svojom mnogostrukosti suprotstavljaju nadvremenitosti: „One vječnom Sada, nadvremenitosti, ne ostavljaju nikakvo mjesto“ (Hajdeger 2004: 275).

Ekhartovo napredovanje ka subjektu i njegovo izjednačavanje sa objektom za Hajdegera se može dovesti u pogrešan teorijski kontekst. Međutim po mišljenju Hajdegera on je ateorijski. Jedini razlog stavljanja u teorijske sklopove napredovanja ka subjektu je Ekhartovo nastojanje da se to napredovanje prikaže razumski.

Govor o Majsteru Ekhartu Hajdeger završava Ekhartovim stavom o duši. Hajdeger ga tumači na sledeći način: “Eckhart nije za teorijski um kao onaj koji je

sporedan volji, nego za prvenstvo temelja duše koji je sa stajališta teorije mistike nadređen obomu" (Hajdeger 2004: 275). Pod nadređenošću Hajdeger misli na mogućnost dolaska do sjedinjavanja duše i Boga. Kao što je rečeno, ljubav koja zauzima posebno mesto u mistici uzima kao pozitivno odvajanje duše od tela i sjedinjavanje sa Bogom. O plemenitoj prirodi duše Ekhart govori u delu *Jaka kao smrt je ljubav*: „Duša koja u tom bogoličenju i plemenitoj prirodi koju joj je Bog dao čeka i uz to napreduje ka sve višim stupnjevima, otvara se večni život u istom trenutku kad sa sobom ostavi telesnost" (Ekhart 2007: 68-69).

ZAKLJUČNI GOVOR O HAJDEGEROVOM GOVORU O MISTICIZMU I MAJSTERU EKHARTU

Tokom celog rada autor je za cilj imao da prikaže Hajdegerov filozofski govor o misticizmu kao njenim najvećim predstavnikom i o Majsteru Ekhartu. Autor nije za cilj imao da problematizuje Hajdegerove stavove, već da ih jasnije prikaže. Prikaz koji je autor u radu dao oslikava religiozne motive koji se pojavljuju u srednjovekovnoj mistici.

Jedan od najzastupljenijih govora unutar rada odnosio se na Ekhartov otklon od teorijskog. Na njegovo mesto dolazi emotivno. Ljubav o kojoj Ekhart govori za cilj ima da spozna Boga. Svaki teorijski pokušaj te spoznaje po Ekhartu bi bio nemoguć. Kritika teorijskog sa sobom nosi i način na koji se razume religiozni doživljaj. On je značajan iz razloga što navedene doživljaje nije moguće teorijski spoznati, a takođe te doživljaje nije moguće preneti na drugog.

Ono što nam je značajno doprinelo u razumevanju Ekhartovog učenja, jeste Hajdegerovo razlikovanje religije i religioznosti kao i teorije i religioznog doživljaja. O drugoj razlici je već govoreno. Kada je reč o prvoj, usko je povezana sa drugom. Naime Ekhart i mističari imaju za cilj da proučavaju religioznost u svojoj biti. To nas dovodi do Hajdegerovog pokušaja za razumevanjem teligijskog u prateorijskom. Taj pokušaj po Hajdegeru donosi tri zadatka: 1) otlon od konstruktivne filozofije religije, 2) otklon od istorijskog i 3) razumevanje fenomena u svojoj biti.

Hajdegerovo proučavanje Ekharta u velikoj meri u ranom periodu obuhvata prikaz Ekhartova izjednačavanja subjekta i objekta. Na taj način Ekhart je sa sobom doneo razumevanje dolaska do spoznaje Boga. Takav način spoznaje zbog prirode objekta donosi sa sobom isključivanje vremena mnoštva i mogućnosti.

Ono što je na samom kraju rada potrebno reći, jeste da je u radu prikazani deo Hajdegerovog govora o misticizmu i o Ekhartu kao njenom najznačajnijem predstavniku samo deo Hajdegerovog proučavanja Ekharta. U radu je prikazan samo prvi deo, rani deo Hajdegerovog izučavanja Ekharta, koji datira iz 1918./19. godine. Takođe, Hajdeger se vraća izučavanju Ekharta i u poznom periodu, ali o tom periodu autor ne govori. Vraćanje proučavanju Ekharta u poznom periodu Hajdeger nagoveštava na kraju ranog, što nam pokazuje i Kaputo prilikom proučavanja misli Martina Hajdegera: „U svojoj Habitacionoj disertaciji Hajdeger nam obećava rad o Majsteru Ekhartu: nadam se drugom prilikom, kaže on" (Caputo 1992: 133).

The Interpretation of Meister Eckhart's Thought in Early Heidegger

Abstract:

For a better understanding of the early Heidegger, we must have his theological education in mind. Apart from his interest for the thinking of Saint Augustine, Saint Paul and Luther, Heidegger has one part of his early creativity dedicated to studying the thinking of Meister Eckhart. For that reason, the author has the goal to present the most interesting moments of Heidegger's discourse about Meister Eckhart.

Keywords: Martin Heidegger, Meister Eckhart, mysticism, religion, subject

Die Deutung von Meister Eckharts Gedanken bei dem frühen Heidegger

Zusammenfassung:

Um auf die bestmögliche Weise die Gedanken des frühen Heideggers zu verstehen, muss seine teologische Ausbildung in Betracht gezogen werden. Neben der Beschäftigung mit den Gedanken des Augustinus von Hippo, Paulus von Tarsus und Luther hat Heidegger einen Teil seines frühen Schaffens der Studie der Gedanken von Meister Eckhart gewidmet. Aus diesem Grund ist das Ziel des Autors dieses Beitrags, bestimmte Momente von Heideggers Rede über Meister Eckhart darzustellen. Das Ziel ist es nicht, Heideggers Standpunkte zu problematisieren, sondern die bedeutendsten Gedanken von Martin Heidegger über Meister Eckhart zu erörtern.

Schlüsselwörter: Martin Heidegger, Meister Eckhart, Mystik, Religion, Subjekt

Literatura

Caputo, D. John, ur. 1992. *Martin Heidegger Critical Assessments*. London: Routledge.

Ekhart, Majster. 2007. *Jaka kao smrt je ljubav*. Novi Sad: Adresa.

Ekhart, Majster. 2015. *Ljubav nas pretvara u ono što volimo*. Beograd: Službeni glasnik.

Hajdeger, Martin. 2004. *Fenomenologija religioznog života*. Zagreb: Demetra.

Hajdeger, Martin. 2007. *Bitak i vreme*. Beograd: Službeni glasnik.

Joseph, J., Kockelmans. 1984. *On the truth of Being Reflectins on Heideggers`s Later Philosophy*. Indiana. Indiana: University Press.

Popović, Una. 2012. Problem (hrišćanskog) religioznog iskustva: Hajdegerova fenomenologija religije. *Arhe* IX/ 18, 29–40.

Scott, E. Charles, Schoenbohm, M. Susan, Vallega–Neu, Daniela, Vallega, Alejandro, ur. 2001. *Companion to heidegger`s Contributions to Philospohy*. Indiana. Indiana: University Press.

Pregledni članak

Marijan KRIVAK
Filozofski fakultet Osijek

UDK 316.323.6:274
316.282

Ima li još (protestantske) etike i duha u kapitalizmu? Weber i Badiou: pitanje etičkog

Pitanje etike danas se postavlja neuralgičnom točkom suvremenosti. Koliko je moguće uopće govoriti o moralnom djelovanju i imperativima u okružju sveprožimajućeg neoliberalnog kapitalizma? S time u vezi nameće se potreba i za preosmišljavanjem teorijskog okvira što nam ga je u nasljeđe ostavio Max Weber svojom *Protestantskom etikom i duhom kapitalizma* (1904). Koliko je još uvijek upotrebljiv taj vid nasljeđa reformacije i izvorna Calvinova učenja?

Izlaganje pokušava dovesti u pitanje neke Weberove pretpostavke o protestantskoj etici kao naravnoj osnovi za razvitak svjetskog kapitalizma. Može li se kroz tzv. „dinamički proces racionalizacije" uspostaviti okvir za očuvanje nekih još uvijek eminentno „etičkih vrijednosti"? Nasuprot tome misaoni napor francuskog filozofa Alaina Badioua usmjeren je na kritički pristup tzv. „etici humanitarizma" kao osnovnom obliku etike za depolitizirani neoliberalni konsenzus. Badiou podvrgava etiku kritici i proglašava ju ideologijom obrane zla u svijetu kakav jest zato što u ime univerzalnosti ovjekovječuje nešto povijesno nastalo kao navodno „vječno, prirodno i nužno".

Ključne riječi: M. Weber, A. Badiou, protestantizam, etika, kapitalizam, humanitarizam

Max Weber bio je znanstvenik vrlo širokih interesa, ali i osoba nadarena za duboke uvide u narav svijeta koji ga je okruživao. Iako je primarno bio sklon problematici sociologije religije, njegova su promišljanja zadirala mnogo ekstenzivnije i dubokosežnije. Weberova čuvena studija *Protestantska etika i duh kapitalizma* (1904.) tako nam se danas čini inspirativnom točkom u filozofiji politike. Ponajprije, postavlja se pitanje kako je moguće u suvremenosti povezati naoko tako disparatne pojmove poput etike i kapitalizma? Ima li u besprizornoj prirodi današnjeg sveprožderućeg, nezasitnog kapitalizma ičega etičkog? Nadalje, može li se u tom i takovom kapitalizmu iščitati neki „duh"? Opet, u kakvoj su vezi jedna filozofska disciplina, dakle ETIKA i rigidna doktrina poput protestantizma? Ono što

se postavlja motivom ovog izlaganja/istraživanja jest provokacija na mišljenje? (A koji bi još uopće konkretniji cilj mogao biti plodotvornijim danas kada je mišljenje abdiciralo u korist svekolika medijskog „mnijenja“ za sve i sva?)

***

Weber ne dvoumi oko toga da je kapitalističkog ponašanja bilo oduvijek. Prevara, grabež, otimačina… u književnom diskursu sve je to preduvjetom onoga što Krleža uvodi u hrvatsku literaturu izvornim konceptom „glembajevštine“ jer želja i nagon za zgrtanjem „kapitala“ u ovom ili onom obliku nešto je što postoji odkad je svijeta i vijeka. Međutim određeni stjecaj povijesnih okolnosti nakon Lutherove obznane čuvenih Teza i razvoj ekonomskih uvjeta 16. i 17. stoljeća imali su prema Weberu izravni utjecaj na to da se gospodarenje imovinom moglo proširiti izvan okvira onoga što se od antičkih vremena naziva *oikos*. Njemački autor tvrdi da su pioniri modernog ekonomskog poretka bili skorojevići koji su put prema uspjehu prokrčili unatoč postojećoj zemljoposjedničkoj i komercijalnoj aristokraciji. U tome im je pomogla (i) nova koncepcija religije. Sam Martin Luther, svećenik i institucionalni predvodnik nove konfesije, ovdje nije bio presudan. Nikada do kraja jedinstvena teorija reformacije granala se u sekte. Među tim asketskim granama/sektama protestantizma za razvoj kapitalizma Weber posebice apostrofira kalvinizam.

Učenje Jeana Calvina (1509. – 1564.) po svojim je posljedicama dubokosežno utjecalo na sam razvoj „duha kapitalizma“. U ovoj se inačici reformacije zbivaju „tektonske promjene“ glede pojma same vjere. Naime učenje o predestinaciji odabranih u kraljevstvo Božje posvema je preokrenulo Čovjekov međuodnos s Bogom. Božanska „tajna odluka“ dakle unaprijed je odredila tko su „izabranici“ tog vječnog života u kojem ih se priziva na život u Božjoj milosti. Ta tajna samome čovjeku nije bila otkrivena. Pojedinac je u toj dogmi prepušten samome sebi, kao i bezrezervnom religijskom predanju u misteriju, bez ikakva jamstva da je baš on među izabranima. Religiozna misao tek sama po sebi ima logičku konzistentnost.

„Bog ne postoji zbog ljudi, nego ljudi zbog Boga.“ Što to zapravo implicira? U praksi to znači da Bog pomaže onima koji sami sebi pomažu. I dok je katolička etika na neki način bila tzv. „etika namjera“, ovdje se pojavljuje mnogo dubokosežniji koncept za tzv. „duh kapitalizma“. Dokazivanje vlastite vjere – i to Weber drži pozitivnim momentom kalvinizma – moguće je tek kroz nužnost svjetovne aktivnosti. To će reći, još od Benjamina Franklina, izračun vlastite financijske aktivnosti u poboljšanju osobnoga društvenog statusa vrlo je blizak božanskoj želji da se čovjek pobrine za sebe na ovome svijetu kako bi pomogao i drugima oko sebe. Bogu je drago da čovjek privređuje i zarađuje.

Rad – i to je jedini, ali presudni rigoristički uvjet – mora biti u svrhu uvećanja slave Božje i vođen snagom onoga što se još od Luthera naziva „pozivom" (Beruf). U konkretnom radnom pozivu kojim se pojedini čovjek bavio sve je više i više trebao uviđati osobitu zapovijed Boga da pojedinac ispuni te konkretne dužnosti što mu ih je nametnula Božanska Volja. Sam Luther poistovjećuje apsolutnu pokornost Božjoj Volji s apsolutnim prihvaćanjem stvari onakvima kakve jesu. Na taj mu je način bilo nemoguće uspostaviti fundamentalnu vezu između svjetovne aktivnosti i religioznih načela. Međutim kalvinizam vidi „Božji prst" u svim podrobnostima života. Proces posvećivanja života tako je mogao poprimiti karakter poslovnog poduzetništva. Kalvinistička dogma o predestinaciji na taj je način učvršćivala puritansku moralnost u smislu metodički racionaliziranog etičkog ponašanja.

Uz kalvinizam, pijetizam, baptizam, kvekerski pokret, metodizam… sve su te „sekte" propagirale strogost i asketizam mnogo radikalniji negoli je isti bio prisutan u okviru katoličanstva. Stjecanje je naime dobro ako je uređeno prema racionalističkim načelima. Što to zapravo znači? Akumulacija kapitala, reći će Weber, zbivala se kroz asketsku prisilu štednje. U praksi je to značilo da je zgrtanje kapitala i bogatstva bilo lišeno bilo kakve svrhe u priskrbljivanju sredstava za lagodan i lijen život. Bogatstvo je etički loše samo ako predstavlja napast od ljenčarenja i grešnog uživanja života. Stjecanje je loše samo kada je u svrhu kasnijeg „veselog i bezbrižnog života". Tu prema leži Weberu porijeklo razvoja kapitalizma. Ono što Bog zahtijeva nije rad sam po sebi, nego racionalan rad u pozivu. U Weberovoj analizi ona strana engleskog puritanizma – najbolji je tu literarni primjer Miltonov *Paradise Lost*! – koja je izvedena iz kalvinizma daje najkonzistentniju bazu za ideju božanskog Poziva.

Naglasak pak na asketskoj važnosti stalnoga poziva dao je etičko opravdanje modernoj specijaliziranoj podjeli rada (naravno, na racionalističkim temeljima). U čemu je dakle srž takve protestantske etike? Moć religioznog asketizma stvara vezu između kapitala i vjere. Takovrsna etika osnažuje duhovni moment kapitalizma. Na kraju opet moć religioznog asketizma osigurava ozbiljne, savjesne i neobično marljive radnike, koji se drže svog rada kao životne svrhe koju je htio sam Bog.

Negdje pri samome kraju svog spisa Weber iznosi konkretne zaključke, i to u kritičkom duhu prema tom amalgamu između religiozne etike i praktičkog zgrtanja profita. Moderni kapitalizam nedvojbeno proizlazi iz duha kršćanskog asketizma. No jednom kad ga više nije potrebovao, kapitalizam – a posebice onaj današnji spekulativno-financijski – taj je „etički ogrtač" jednostavno zbacio. U

inverziji, religija protestantizma vanjska je dobra smatrala „laganim ogrtačem" svjetovnih aktivnosti poduzimanih „u slavu Božju" te koji se može odbaciti u svakom trenutku. Međutim, reći će Weber, „sudbina je odredila da ogrtač postane željezni kavez" (Weber 2006: 132). Danas je jurenje za bogatstvom skinulo svako moguće religiozno i etičko značenje te je jedino sklono dovoditi se u vezu s čisto svjetovnim strastima. Često je kapitalizam ništa doli medijski dobro praćen sport. U svom će Predgovoru Weberovu spisu točnu dijagnozu stanja stvari dati R. H. Tawney. Protestantska teologija i kvazifilozofija premjestila se iz Europe preko oceana u SAD. Tamo, doista, „iako kapitalizam počinje kao praktičan idealizam aspirirajuće buržoazije, on okončava (i tu Weber nepogrešivo procjenjuje – op. a.) kao orgija materijalizma" (Weber 2006: 133).

***

No što je ostalo od etike danas? Čemu zahvaljujemo inflaciju mnoštva najraznorodnijih etičkih doktrina za globalni, korporativni – oligarhijski kapitalizam? Ima li etika još uopće ikakav dignitet, barem u smislu filozofijskog nastojanja za pravednim i ispravnim životom? *Cui bono, doctrina Ethicae*?

Od antike je etika filozofijska disciplina vezana uz praktični odnos čovjeka prema svojoj okolini. Snaga je to učenja koje teži ispravnu i pravednu životu. *Ethos* neke zajednice teži prema dobru te zajednice. U svojoj valjda dosad najnavođenijoj knjizi *Etika. Esej o razumijevanju zla* (1993) Alain Badiou razotkriva da se etika danas pretvorila u čimbenik razaranja političkog impulsa. Prema njemu etika treba imati regulativnu ulogu. U okviru njegove „filozofije istine" ono etičko – kao dio praktičknog ustrojstva čovjekove osobnosti – služi očuvanju ili ohrabrivanju subjektivne vjernosti događaju koji je značio istinu. Dakle… istina. Što znači taj prečesto predmijevani, a toliko posve nerazumljeni pojam?

U okviru svoje filozofije Badiou je razvio četiri generičke procedure prispijevanju istini. One su ujedno i uvjeti filozofije same. Istina, za njega evocira logiku „bivanja istinitim" prema nekom načelu, osobi ili idealu. Biti istinitim moguće je preko znanosti, umjetnosti, politike i ljubavi.

Badiou tvrdi da smo danas suočeni s pojavnošću tzv. „etičke ideologije". U istoj su sadržane mnoge prepoznatljive pojavnosti. Ponajprije, terminom etika često se koristi kako bi se opisalo načelo prema kojemu utvrđujemo što se zbiva oko nas i kako se prema tomu postaviti. Radi se, reći će Badiou, o „blagom reguliranju naših komentara" prema povijesnim situacijama (što je povezano s tzv. „etikom ljudskih prava"), prema tehničko-znanstvenim zbivanjima (tzv. medicinska etika ili bioetika), društvenim situacijama (etika bivanja zajedno), zatim medijskim okolnostima

(etika komunikacije) itd. Ta je nazovi „etika" propisana institucionalnim normama primjerice „nacionalnih etičkih komisija", bioetičkih povjerenstava, komisija koje javnosti trebaju prenijeti poželjan oblik komentiranja svih zbivanja na društveno-političkom polju.

Kako će Jacques Rancière govoriti o konsenzualnoj demokraciji, tako će i Badiou ustanoviti pojam tzv. „konsenzualne etike" za svoj opis i dijagnozu suvremenosti. Takovrsna etika za njega je znak općeg nihilizma „duhovne situacije vremena". Radi se o osebujnoj volji za ništavilo, koja nema ničeg zajedničkog s Nietzscheovim terminom. Etika je u tim okvirima *ancilla economiae*. U čemu se sastoji to služenje ekonomiji? U ničemu drugom doli u služenju jednom subjektu supstanciji suvremenosti – Kapitalu. Koji su pak elementi te službe? Najprije se postavlja neki općeniti subjekt koji to zapravo nije. Radi se o patetičkom subjektu javnog mnijenja stalno izloženom medijskoj manipulaciji.

Nadalje, politika se potčinjava etici. To znači da se djelovanje subordinira teorijskom komentiranju iz ideologije, npr. one o „kraju ideoloških podjela". Odatle prisutnost konsenzusa o toj neprijepornoj nazovi „Istini". I možda najvažnije, uvijek postoji neko Apsolutno Zlo kojemu se treba suprotstaviti. Tako su to npr. fundamentalizam i terorizam, osovine zla oličene u dežurnim krivcima i usporavateljima nesmetanog tijeka kapitala i nazovi „politike" parlamentarnih demokracija. ZLO je primarni predmet suvremene „etike" te se tzv. „Dobro" tek izvodi iz njega. „Ljudska su prava" ovdje tek apstraktni okvir očuvanja nečijeg života, tijela ili kulturnog identiteta. Odnos prema drugome u takvoj se etici najčešće odvija kao sažaljenje.

Komentirajući sve to dolazimo do bliskosti s nekim izloženim tezama vezanim uz gore navedenu protestantsku etiku i duh kapitalizma. Etika stjecanja tek je suplement kapitalističke ekonomije, tj. financijskog kapitalizma. Nema ovdje ničeg zajedničkog s duhom etike kao filozofijske discipline nastale u antici. Stoga će se Badiou poduhvatiti i kritike tzv. „etičke ideologije". Reformatorska etika tako će u suvremenom kontekstu značiti doktrinu ljudskih prava, koncepciju čovjeka kao stalne žrtve sila ZLA oko njega, „humanitarno" uplitanje u sve svjetske sukobe bez nastojanja da se politički izmijene društvene okolnosti, bezobrični demokratizam ispražnjenog sadržaja istinske demokracije, bioetika, „etika razlika" kao kulturni relativizam opet bez sudioništva politike, moralni egzoticizam itd., itd., itd…(Badiou 2002: 91).

Nasuprot svemu tome Badiou nastoji utvrditi navlastitu etiku istinâ (u mnoštvu). Ista se usmjerava prema razvijanju spomenutih istinâ. Maksime te etike gla-

se: „Nastavi“, „Ne daj se smesti“, „Traži i dalje svoje mjesto Subjekta istine događaja“… Događajni moment istine naime traži istinsko „ljudsko biće“ koje je spremno suočiti se sa svim tegobama življenja zato što polazi od IDEJE DOBRA (ovdje je Badiou najneprikrivenije platonist!), a ne od Zla. Takvo se biće, SUBJEKT, pronalazi i razmješta „događajnim procesom istine“. Najčešća je opasnost današnjice u tomu da se kao pojedinac postane teoriziranim sljedbenikom „lažnog događaja“ koji medijski upravlja mnijenjem. Jednako tako, katastrofalno bi bilo vjerovati u „totalnu moć istine“, a koju nam moralizirajuće sile općeg, nazovi „javnog konsenzusa“ žele nametnuti. *Nota bene*, sugestivna moć današnjeg „društva kontrole“ (Deleuze) upravo je u tome da ovlada našom željom. Kada Badiou kazuje da odustati od istine u ime nečijeg interesa znači izdaju, on je sljedbenik one Lacanove da nikada ne treba odustati od svoje ŽELJE, iz njegove etike psihoanalize. Etika istinâ teži – kroz vjernost događaju istine – osloboditi se Zla, tamne strane uključene u svaku istinu. Koji su prema Badiouu povijesni primjeri tih događaja istine?

> Građanske i političke revolucije modernoga doba, Pariška komuna, Lenjinova Oktobarska revolucija 1917., Maov `dugi marš` u Kini, studentska pobuna 1968. godine u Parizu. Iz toga je vidljivo da se politika ne može univerzalizirati polazeći od pojma situacije kao nečega što ima `objektivnu` zadanost, pa bi se onda mogla na isti na čin primijeni ti u drugoj situaciji. Događaj nije time politički ovisan o situaciji u smislu ono ga što Lenjin govorio o tzv. `objektivnim okolnostima`. Radi se o mogućnosti promjene danosti bitka ili situacije koja je složena struktura bitka i onoga što se `događa` kada nastupa radikalna promjena. U cjelini, `bit` se političkoga i politike ne nalazi u mišljenju ideja ili formi koje transcendentalno djeluju na zbilju, nego u formi mišljenja kao singularnoga događaja kontingencije. (Paić 2017: 337)

Nadalje, etika istinâ niti se podvrgava svijetu u kojemu vlada apstraktna norma zakona niti se bori na liniji izvanjskog i radikalnog Zla. Naprotiv, ona teži vlastitoj vjernosti istinama, baš kako bi se oslobodila njihove tamne strane.

I još nešto: asketizam puritanske etike okrenuo se, kako kaže Weber, svom silinom protiv jedne stvari – protiv spontanog uživanja života i svega onoga što taj život ima svima nama za ponuditi. Badiou će biti mišljenja da je „stvarna sreća“, kako zbiljskog svakodnevnog tako i „filozofskog života“, da slijedimo svoju želju… želju koja neće težiti unaprijed programiranom zadovoljstvu, već će istinsku žudnju usmjeriti prema sreći punine života sáma (Badiou 2016: 114).

***

Vratimo se na kraju osnovnim pitanjima postavljenim na početku izlaganja. Ima li u besprizornoj prirodi današnjeg sveproždirućeg, nezasitnog kapitalizma

ičega etičkog? I u kakvoj su vezi jedna filozofska disciplina, dakle ETIKA, i rigidna doktrina poput protestantizma? Ni u kakvoj! Novi se „duh kapitalizma" od kraja 20. stoljeća preobražava u (ZLO)DUH Korporacije kao MREŽE (network). Nepravde svijeta u kojem živimo ostaju pak trajnim zadatkom univerzalne želje za promjenom postojećeg – želje koja neće težiti unaprijed programiranom zadovoljstvu, već će istinsku žudnju usmjeriti prema sreći punine života sáma.

Neka fantomska etika protestantizma, danas zbiljski neoliberalizma, pretpostavlja tek 'privatni humanitarni consulting' ili pak Caritas.corp. u koncesiji do drugoga Kristova došašća (Paić 2017: 428).

Dixi, et salvavi animam meam…

AMEN!

Is There Any (Protestant) Ethics and Spirit in Capitalism? The Issue of Ethics in Weber and Badiou

Abstract:

The question of ethics nowadays is facing us as some neuralgic point in contemporaneity. Is it possible at all to talk about moral deeds and imperatives in the overwhelming neoliberal capitalism? Concerning this, we are forced to rethink the theoretic(al) frame left to us by Max Weber and his *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (1904). Is this overview of the Reformation's heritage – and its reconstruction in Jean Calvin's doctrine – still usable? The moment of analysis and critique of such "Protestant ethics" could be found in the work of contemporary French philosopher Alain Badiou. This ethics is subjected to serious critique by Badiou, who pronounces it as the ideology of *evil-defending* in the world as it is. Because – in the name of universality – that ideology treats something historically conditioned as eternal, natural, and necessary. Instead of this, he proposes the so-called, "ethics of Truths". The ethics of Truths is neither subjected to the world ruled by the abstract power of law normativity, nor is fighting on the side of radical evil. On the contrary, this ethics aims at personal fidelity to truths, in its purpose to avoid the "„dark side of law and evil". Badiou is pleading for re-politization and philosophy, against de-politi(ci)zed ethics as a basic frame of theoretical-ideological capitalism.

Keywords: Protestantism, capitalism, Jean Calvin, Alain Badiou, evil, ethics of Truths

Gibt es noch immer (protestantische) Ethik und Geist im Kapitalismus? Das Problem der Ethik bei Weber und Badiou

Zussamenfasung:

Die Frage der Ethik ist ein neuralgischer Punkt der Gegenwart. Inwiefern ist es überhaupt möglich, vom moralischen Handeln und moralischen Imperativen im Umfeld des so verbreiteten neoliberalen Kapitalismus zu sprechen? Damit verbunden wächst auch der Bedarf, den theoretischen Rahmen von Max Webers Werk *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904) neu zu konzipieren. Inwiefern ist diese Form des Reformationserbes und der ursprünglichen Lehre von Calvin noch immer nutzbar?

Dieser Beitrag versucht, einige Thesen Webers über die protestantische Ethik als natürliche Basis für die Entwicklung des weltweiten Kapitalismus zu untersuchen. Ist es möglich, durch den sgn. „dynamischen Prozess der Rationalisierung" den Rahmen für die Bewahrung einiger immer noch eminent „ethischen Werte" einzurichten? Im Gegensatz dazu wendet sich der Gedanke des französischen Philosophen Alain Badiou der kritischen Betrachtung der sgn. „Ethik des Humanitarismus" als der grundlegenden Art der Ethik für den depolitisierten neoliberalen Konsensus zu. Badiou übt an dieser Ethik Kritik aus und erklärt sie zur Ideologie der Verteidigung des Bösen in der Welt wie sie ist, weil sie im Namen der Allgemeinheit etwas historisch Entstandenes als vermeintlich „Ewiges, Natürliches und Notwendiges" verewigt.

Schlüsselwörter: M. Weber, A. Badiou, Protestantismus, Ethik, Kapitalismus, Humanitarismus

LITERATURA

Badiou, Alain. 2001. *Manifest za filozofiju*. Zagreb: Jesenski i Turk.

Badiou, Alain. 2002. *ETHICS. An Essay On the Understanding of Evil*. London-New York: Verso.

Badiou, Alain. 2016. *Metafizika stvarne sreće*. Zagreb: Multimedijalni institut.

Paić, Žarko. 2017. *DOBA OLIGARHIJE. Od informacijske ekonomije do politike događaja*. Zagreb: Litteris.

Weber, Max. 2001. *Politika kao poziv*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

Weber, Max. 2006. *Protestantska etika i duh kapitalizma. Odnos između religije i ekonomskog i društvenog života u modernoj kulturi*. Zagreb: MISL.

Izvorni znanstveni rad

Sonja NOVAK
Filozofski fakultet Osijek

UDK 821.112.2.09-2”19/20”=112.2

Die Gestalt Martin Luthers im deutschen Drama ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts

Der Beitrag befasst sich mit dem Aufbau der literarischen Gestalt Martin Luthers im deutschen Drama seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Die folgenden Elemente des Aufbaus der Figur werden mithilfe von Fotis Jannidis‘ Studie *Figur und Person. Beitrag zu einer historischen Narratologie* aus dem Jahre 2004 untersucht: das Innere und Äußere der Figur, direkte bzw. indirekte Charakterisierung, Figureninformationen im Werk, die Perspektive der Charakterisierung und die Steuerung der Einstellung des Lesers zur Figur. Diese Schwerpunkte werden am Beispiel von drei ausgewählten deutschen Dramen erörtert, die seit den 1960er Jahren entstanden sind: Leopold Ahlsens Hör- und Fernsehspiel *Der arme Mann Luther* (1966/1967), Dieter Fortes *Martin Luther & Thomas Münzer oder Die Einführung der Buchhaltung* (1970) und Rolf Hochhuths *9 Nonnen fliehen* (2014). Die Hypothese ist, dass die Darstellungsart der Gestalt Martin Luthers im Laufe der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts starke Veränderungen aufweist. Der innovative Charakter der Untersuchung beruht auf der transgenerischen Anwendung des erzähltheoretischen analytischen Apparats im Bereich Drama.

Schlüsselwörter: deutsches Drama, Martin Luther, Reformation, Charakterisierung, literarische Gestalt

1. EINLEITUNG

Robert Kolb berichtet in *A Companion to the Reformation World,* dass, obwohl Martin Luther manchmal dämonisiert wurde, seine Geltung über sein Lebensende hinaus fortdauert (vgl. Kolb 2007: 39). Etwa 450 Jahre nach seinem Tod gehört sein Name auf die Liste der einflussreichsten Persönlichkeiten der christlichen Welt. Daher ist Luther ein außerordentlich interessantes Forschungsthema in fast allen geistes- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen. Kolb listet zahlreiche Luther-Studien, Biographien, spezialisierte Zeitschriften, Sammelbände u. a. auf,

die dies beweisen (vgl. ebd.). Auch das literarische bzw. künstlerische Interesse an der Darstellung Luthers verblasst auch 500 Jahre nach dem Wittenberger Thesenanschlag nicht. Dies beweisen zahlreiche und vielfältige im Laufe des 20. und 21. Jahrhunderts entstandene Texte, die Transformationen der historischen Person Luthers in den Mittelpunkt stellen.[1]

Literaturwissenschaftliche Studien zeigen, dass Luther in literarischen Werken aus dem 16. und 19. Jahrhundert oft als Held dargestellt wurde. Norbert Mecklenburg sieht den Grund dafür darin, dass im 16. Jahrhundert Literatur eine zentrale Rolle in der öffentlichen Auseinandersetzung um die Reformation spielte und dass das 19. Jahrhundert ideologiegeschichtlich der Höhepunkt deutscher nationaler Mythenbildung war (vgl. Mecklenburg 2016: 2). In vielen Werken wird Luther als derjenige Rebell dargestellt, der gegen das Joch der katholischen Kirche aufgestanden ist und den man fast zu einer idealisierten Gestalt der deutschen Mythologie neben Siegfried, Thor u. a. erhoben hat, was besonders in den visuellen Künsten zum Vorschein kommt.

> Für Lessing war er ein großer Mann mit kleinen Fehlern, der „Held der Freiheit", dessen Werk es weiterzuführen gilt. Für Herder, [...] der ein differenziertes Lutherbild entwickelte, war Luther ein geschichtsmächtiger „Hercules Germanicus" und ein großer Lehrer der deutschen Nation – Anfang einer nationalen Mythenbildung. (Mecklenburg 2016: 4)

Neben Mecklenburgs Übersicht über literarische Werke, die Luther als Gestalt thematisieren, beschäftigt sich auch der Sammelband *Luther-Bilder im 20. Jahrhundert: Symposion an der Freien Universität Amsterdam* näher mit Luther in literarischen Werken des 20. Jahrhunderts (vgl. Ingen und Labroisse 1984). Das Problem, das bei der Erforschung vom Aufbau literarischer Gestalten auftauchen kann, ist der Mangel an Forschungsliteratur zu über Personendarstellung in der Literaturwissenschaft und –theorie allgemein. Herbert Grabes kommentiert die

---

[1] Es werden hier nur einige Beispiele aufgelistet: Wilhelm Kotzdes *Die Wittenbergisch Nachtigall* (1917), Carl Winderlichs *Ein Luther-Faustus-Drama in sechs Handlungen* (1921), Hans Johsts *Propheten. Schauspiel*. (1922), Otto Gillens *Heim-Weg des Doktor Martinus Luther* (1923), Walter von Molos *Mensch Luther* (1928), Hans Lorbeers *Die Rebellen von Wittenberg* (1956-1963), Martin Walsers *Das Sauspiel. Szenen aus dem 16. Jahrhundert* (1975), Otthinrich Müller-Ramelslohs *Martin Luther* (1980), Claus Hammels *Die Preußen kommen* (1981), Stefan Heyms *Ahasver* (1981), Helga Schütz*s Martin Luther* (1983), Ingo Zimmermanns *Junker Jörg* (1983), Detlef Opitzs *Clio. Ein Wirbel um L.* (1996), Guido Dieckmanns *Luther. Roman* (2003), Lilli Klausens *Allein um Gnade. Ein historischer Wittenberg-Krimi* (2008), Thorsten Beckers *Das ewige Haus. Roman* (2009), Stephanie Möllers *Martin Luther. Die Wittenberger Nachtigall* (2009), Bettina Kettschaus (u.a.) *Der mutige Mönch. Ein Martin Luther Hörspiel* (2010) oder Waldtraut Lewins *Feuer. Der Luther-Roman* (2014) usw.

Lage folgendermaßen: „[D]ie eklatante Vernachlässigung der Illusionsmächtigkeit literarischer Figuren ist offensichtlich einer der Nachteile einer zu sehr auf das literarische ‚Werk' fixierten Literaturwissenschaft" (1978: 405). Auch Joseph Strelka kommt auf dieses Dilemma zu sprechen und stellt das Fehlen hilfreicher theoretischer Ansätze fest: „Angesichts der grundlegenden Wichtigkeit der Charakterdarstellung für einen roßen Teil der schönen Literatur" sei es überraschend, „wie wenig allgemein Wichtiges zur Theorie der literarischen Charaktere bis jetzt veröffentlicht wurde" (Strelka 1978: 129). Der Befund von Jörn Stückrath lautet ähnlich:

> Die Forschungslage ist paradox: In Erzählungen und Dramen lernen wir vor allem interessante Menschen kennen, und gleichwohl weiß die Forschung zur historisch-systematischen Erschließung literarischer Figuren wenig zu sagen. [...] Literarische Figuren bestehen aus Wörtern und Sätzen. Sie referieren nicht auf konkrete Personen aus Fleisch und Blut. (Stückrath 1992: 40-41)

Die im vorliegenden Beitrag analysierten Texte thematisieren eine konkrete Person aus Fleisch und Blut – die historische Persönlichkeit Martin Luthers. Daher gerät man in Gefahr, die Historizität der in den analysierten Dramen beschriebenen Ereignisse zu hinterfragen. Da sich aber das literarische bzw. dramatische Werk wie ein absolutes, geschlossenes System oder eine selbstständige Einheit in einer gegebenen Zeit und im bestimmten Kontext verhält, untersucht der vorliegende Beitrag nicht die Historizität der dargestellten Gestalt und der Ereignisse, sondern untersucht, ob die analysierten Texte eine heldenhafte literarische Figur Martin Luthers zeigen oder ob sie der (post-)modernen Demystifizierung und Demythologisierung der Helden verfallen.

Der Schwerpunkt der Untersuchung wird auf folgende Elemente gelegt: das Innere und Äußere der Figur bzw. Selbst- und Fremdthematisierung, direkte bzw. indirekte Charakterisierung, Figureninformationen im Werk, die Perspektive der Charakterisierung und die Steuerung der Einstellung des Lesers zur Figur. Diese Operationsbegriffe werden der Studie von Fotis Jannidis *Figur und Person. Beitrag zu einer historischen Narratologie* aus dem Jahre 2004 entnommen und sie werden im analytischen Teil der Arbeit näher erörtert.[2] Diese Schwerpunkte werden am Beispiel von drei ausgewählten deutschen Dramen erörtert, die seit den 1960er Jahren entstanden sind: Leopold Ahlsens Hör- und Fernsehspiel *Der arme*

---

[2] Die Möglichkeiten einer transgenerischen Anwendung vom erzähltheoretischen analytischen Apparat im Bereich Drama werden z. B. in Holger Korthals' *Zwischen Drama und Erzählung. Ein Beitrag zur Theorie geschehensdarstellender Literatur* (vgl. Korthals 2003) oder Alexander Webers Werk *Episierung im Drama: Ein Beitrag zur transgenerischen Narratologie* (vgl. Weber 2017) bearbeitet.

Mann Luther aus dem Jahre 1966/1967, Dieter Fortes *Martin Luther & Thomas Münzer oder Die Einführung der Buchhaltung* (1970) und Rolf Hochhuths *9 Nonnen fliehen* (2014).

2. ANALYSE

Die Luther-Figur wird in den drei analysierten Werken als „ein mentales Modell eines Modell-Lesers, das inkremental im Fortgang des Textes gebildet wird" (Jannidis 2010: 240), untersucht. Dieses Modell hat nach Jannidis (vgl. ebd. 240f) u. a. folgende Merkmale: das Innere und Äußere der Figur, Figureninformationen im *Discours*, direkte oder indirekte Charakterisierung sowie Steuerung der Einstellung des Lesers zur Figur. Das Innere der Figur bezieht sich nur auf das, was der Figur selbst wahrnehmbar (Selbstthematisierung) und das Äußere auf das, was anderen Figuren wahrnehmbar ist (Fremdthematisierung). Es wird auch unter die Lupe genommen, wie Figureninformationen im *Discours* erscheinen, z. B. die visuelle Positionierung der Figur auf der Bühne durch Regieanweisungen oder wie sprachliche Konstrukte von anderen Figuren und der Gestalt selbst erzeugt werden. Die indirekte und direkte Charakterisierung beziehen sich auf die Art und Weise, wie man die Figur beschreibt; direkt bedeutet, dass man in Dialogen oder Regieanweisungen präzise Adjektive benutzt, die dem Leser bzw. dem Publikum keine Freiheit lassen, Schlussfolgerungen über die Persönlichkeit der Figur selbst zu ziehen. Die indirekte Charakterisierung dagegen ermöglicht dem Leser/Publikum eine aktivere Teilnahme am Prozess der Identitätsstiftung der Figur, da in diesem Falle vom Leser verlangt wird, eigene Einschätzungen über die Figureneigenschaften zu machen. Letztendlich wird auch betrachtet, wie die Steuerung der Einstellung des Lesers zur Figur (z. B. Hervorhebung von bestimmten Werten o. Ä.) erfolgt. Es muss hier auch betont werden, dass sich diese Aspekte der Identitätsstiftung gegenseitig nicht ausschließen, sondern dass sie sich überlappen und dass oft mehrere Eigenschaften gleichzeitig in einer Instanz der Charakterisierung präsent sind.

Die früheren Luther-Texte enthalten nach Mecklenburgs Behauptung Auseinandersetzungen mit Luthers Sache an sich und nicht mit seiner Person:

> Drastischer Polemik bedienten sich auch viele weitere pro- und antilutherische Texte des 16. Jahrhunderts. Ihre literarisch gestalteten Luther-Bilder haben trotz Vielfalt und Buntheit eines gemeinsam: In ihnen geht es, bei aller satirischen Verzerrung und grobianischen Polemik, weniger um Luthers Person als um seine Sache, an der sich damals die Geister schieden. (Mecklenburg 2016: 3)

Dadurch unterscheiden sie sich von den Luther-Texten des 20. Jahrhunderts, was am Beispiel von Ahlsens, Fortes und Hochhuths Texten gezeigt wird. Im Mittelpunkt dieser Stücke steht nicht die Reformation an sich, sondern die Figur Luthers, die aus verschiedenen Perspektiven dargestellt wird.

2.1. Ahlsens *Der arme Mann Luther*

Den Gegensatz zu den früheren Luther-Texten stellt das früheste der hier zu analysierenden Werke dar – Ahlsens Hörspiel *Der arme Mann Luther* aus dem Jahre 1967. Im Mittelpunkt des Stücks steht der sterbende Martin Luther, dem in seiner letzten Lebensstunde vor den Augen ein katholischer Mönch als Illusion erscheint, möglicherweise auch im Traum. Der Mönch will Luther dazu bringen, seine Thesen zu widerrufen. Im Laufe des Dramas erscheinen weitere Gestalten aus Luthers Leben und seiner Vergangenheit, wie sein Vater, sein Freund und Berufskollege Karlstadt usw., von denen manche die Taten seines Lebens bejahen, andere aber wollen, dass er sein Handeln bereut und sich dem Papst unterwirft. Das Stück endet mit Luthers Tod und Luther hat seine Thesen nicht widerrufen.

Nach Mecklenburgs Einschätzung zählt dieses Stück nicht zu den „lutherkritischen" Werken, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts entstanden sind (vgl. Mecklenburg 2016: 6). Luther wird aus einer psychoanalytischen Perspektive vorgestellt, d. h. es werden seine inneren Monologe dargeboten, wo er ins Gespräch mit sich selbst kommt. Dieses Selbst erscheint jedoch in Form anderer Gestalten, etwa die des Bruders, des Mönchs, eines jungen Luthers oder Luthers als Knaben. Diese Antipoden sind nur scheinbar seine Gegner, vielmehr treten sie stellvertretend für sein Gewissen auf, da er sich durchgehend mit der Frage beschäftigt, ob er seine Thesen widerrufen soll oder nicht. Nach Jannidis' Figuren-Modell wird in diesem Stück daher überwiegend das Innere dargestellt, weniger das Äußere, d. h. der Modell-Leser zieht seine Schlussfolgerungen über seinen Charakter aus Luthers eigenen Wahrnehmungen. Luther wird jedoch schon am Anfang des Textes durch einen Mönch folgendermaßen beschrieben:

> *fanatisch:* Den Widerhaß rufe ich aus! Den blutenden, zuckenden, gallbitteren Haß gegen den Verderber der Kirche, Vergifter des Glaubens, Verführer der Welt! Oh über die fette Sau im Weinberg der Kirche! Den Beelzebub, Belial, Urian, den Gehörnten, Gehuften, Geschwänzten von Wittenberg, den! Kratzet ihn aus! Brennet aus, was da krank macht, den Luther, das Luder. Pfütze, Pfuhl, Unrat, Spülicht und Mist! (Ahlsen 1970: 35)

Bald danach aber erscheint Luther selbst im Stück und kommt ins Gespräch mit der Gestalt des Bruders, die man als sein Gewissen verstehen kann, da er sagt: „Was du auch bist, Martin, einer wie du selber, dein Bruder, ein Mönch" (Ahlsen 1970: 36). Buchstäblich identifiziert er sich mit Luther und Luther mit sich, darüber hinaus mit einem Mönch. Daher zieht man bald die Schlussfolgerung, dass es sich um Visionen eines sterbenden Mannes handelt, der in der Stunde seines Todes sein ganzes Lebenswerk in Frage stellt.

Schon durch den Titel selbst versucht Ahlsen die Einstellung des Lesers zur Luther-Gestalt zu beeinflussen, indem er ihn als *arm* charakterisiert. Dies wird weiterhin durch die eigenen Aussagen der Luther-Gestalt verstärkt:

> O diese Nacht ... Ich habe Schmerzen. Meine Eingeweide brennen. O Herr, ich liege schon unter den Verscharrten, es ist nichts Gesundes an meinem Leib. O Gott Zebaoth, Gott Israel; [...] Ich habe Schmerzen und Durst. Ich werde diese Nacht sterben. Und niemand ist bei mir... (Ahlsen 1970: 35-36)

Die im *Discourse* enthaltenen Figureninformationen sind, neben sprachlichen Konstrukten von Luther selbst, in diesem Falle auch durch das Visuelle bzw. Audiovisuelle unterstützt. Das Ausgesprochene wird durch das Unausgesprochene verstärkt. Mitleid mit dem sterbenden Luther wird beim Leser durch die Auswahl der Musik wie des gregorianischen Gesangs oder Instrumenten wie z. B. des Schlagzeugs erzeugt (vgl. Ahlsen 1970: 35). Dies prägt stark die Steuerung der Einstellung des Lesers zu der Gestalt. In dem Stück stellt Luther sich im Angesicht Gottes und des Todes die Frage, ob er denn handeln musste, wie er gehandelt hat. Dem Autor Leopold Ahlsen geht es im Dramentext nicht etwa um Religion oder Metaphysik, sondern nur noch um den Menschen und dessen Tiefenpsychologie – und dieser Mensch gelangt am Ende durch Demut zur Gnade.

Die Charakterisierung erfolgt größtenteils indirekt, d. h. der Leser formt die eigene Meinung anhand der Dialoge zwischen den Gestalten, mithilfe von Luthers Monologen und durch die Darstellung von Informationen aus Luthers Jugend, z. B. hinsichtlich des Verhältnisses zu seinem Vater. Obwohl ihn einige Gestalten negativ beschreiben – ein Kardinal und ein Mönch etwa nennen ihn einen Verbrecher (vgl. Ahlsen 1970: 35, 47) –, wird er von anderen Figuren idealisiert, z. B. von Erasmus von Rotterdam, der auch als ‚Held' und aufgeklärte Figur im Stück gilt. Erasmus sagt über Luther: „Ihr bringt Bewegung in die gestockte Sülze der kirchlich verordneten Denkungsart. Die Freiheit des Individuums wird sichtbar. Ihr schafft Spielraum, Luft, Möglichkeit zu ungebundenem Denken ... – Ihr schreibt Deutsch?" (Ahlsen 1970: 48) Bei Ahlsen wird Luther also immer noch heldenhaft und positiv dargestellt.

2.2. Fortes *Martin Luther & Thomas Münzer oder Die Einführung der Buchhaltung*

In Dieter Fortes Stück wird Martin Luther in das politisch-ökonomisch-religiöse Spiel zwischen dem Papst, dem Erzbischof von Brandenburg, dem Kurfürsten von Sachsen und seinem Geheimsekretär Spalatin, dem Ablassprediger Tetzel sowie dem Geschäftsmann Fugger hineingezogen. Der Kurfürst ermuntert Luther aus eigenen finanziellen Gründen, die 95 Thesen gegen den Ablass zu veröffentlichen. Danach verlangt die Kirche, dass man Luther ausliefert, doch Kardinal Cajetan und der Kurfürst schützen ihn, abermals aufgrund finanzieller Interessen. Er wird auf den Reichstag von Worms vorgeladen, wo er seine Thesen zunächst verteidigt. Auf dem Heimweg nach Wittenberg wird Luther von Soldaten des Kurfürsten von Sachsen auf die Wartburg entführt, um ihn zu schützen, aber auch um ihn weiter unter Kontrolle zu halten. Luthers Anhänger Karlstadt und Thomas Münzer setzen sich zur gleichen Zeit für gesellschaftliche Veränderungen ein. So darf Luther bald darauf nach Wittenberg zurückkehren, um Karlstadts Ideen entgegenzutreten. Münzers Einfluss auf die Bevölkerung steigt und er fordert die Bauern zu Aufständen auf, um die Gesellschaft durch Gewalt zu verändern. Aber die Aufstände der Bauern scheitern, das Heer der Fürsten siegt. Thomas Münzer wird gefangen genommen und enthauptet. Der größte Gewinner ist aber die Firma Fugger, die am meisten profitiert hat.

Im Gegensatz zu Ahlsens Werk zählt Mecklenburg Fortes Stück zu den Werken der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die

> sogar als extreme Exemplare, zur lutherkritischen Richtung [gehören]. [...] Dieses Theaterstück provoziert materialreich und witzig mit seiner ökonomistischen Reduktion der gesamten Reformationsgeschichte, als deren ‚Hauptheld' weder Luther noch Müntzer, sondern ‚der Gott Kapital' erscheint, und mit seiner Verzerrung Luthers zum bloßen Instrument in der Hand der Herrschenden, zu einer reinen und bewusst gehässigen Karikatur. An ihm scheiden sich die Geister, denn es provoziert entweder Abwehr oder Nachdenken. (Mecklenburg 2016: 6-7)

Die Charakterisierung Luthers erfolgt indirekt und direkt. Direkt wird er beispielsweise von Kaiser Maximilian folgendermaßen beschrieben:

> A Meisterleistung. Du, den Burschen mußt fleißig bewahren. Den mußt fein behüten. Diesen Luther können wir noch gut gebrauchen. I glaub daß wir bald Gelegenheit habn, ihn zu benützen. Wenn i so einen Mann hätt. Aber sowas Guts fällt mir nie ein. (Forte 1981: 28)

Am Anfang charakterisiert ihn der Kurfürst Friedrich von Sachsen als

> diese[n] Mensch, [der] seine Thesen auch nach Rom schicken [soll]. Ein hübsches Begleitschreiben dazu, bißchen diplomatisch, aber das setzen Sie ihm auf. Überhaupt wäre es gut, wenn Sie ein Auge auf seine Arbeiten hätten. Damit das in den richtigen Bahnen läuft. (ebd.: 22)

Daraus lässt sich erschließen, dass Luther sowohl eine nützliche als auch eine gefährliche Persönlichkeit ist. Bald darauf stirbt im Stück Kaiser Maximilian und mit seinem Tod beginnt das heldenhafte Bild Luthers langsam zu verblassen.

Die mit der Kirche verbundenen Instanzen wie der Kardinal beschreiben ihn dagegen folgendermaßen: „Besagter Luther vertritt ketzerische Ansichten" (Forte 1981: 31). Je nachdem ob die anderen Gestalten seine Ansichten teilen oder nicht, wird Luther entweder buchstäblich als ketzerisch und gefährlich oder als heldenhaft beschrieben.

Indirekt wird Luther ähnlich charakterisiert, wobei auch humorvolle Elemente verwendet werden, wenn etwa der Kurfürst Luther als einen hartnäckigen Jagdhund beschreibt: „Und der Papst hält seine Versprechungen sonst hetz ich ihm den Luther auf den Hals" (Forte 1981: 33). Darüber hinaus wird Luther anfangs indirekt als demütig und gemäßigt beschrieben, so beim Treffen mit dem Kardinal: „*Luther wirft sich an den Boden.* CAJETAN Steh auf, mein Sohn, steh auf. *Luther richtet sich auf, er kniet.* Aber mein Sohn, was soll diese Veranstaltung, steh bitte auf. LUTHER Entschuldigt, hochwürdigster Vater. Man hat es mir so aufgetragen" (Forte 1981: 37). Dies zeigt, dass Luther, wenn er sich vor dem mächtigen Ordensgeneral und Kardinal Cajetan befindet, als ein Schwächling oder eine leicht beeinflussbare Marionette charakterisiert wird.

Es wird sowohl das Innere als auch das Äußere der Figur offenbart. Luther selbst erklärt seine Taten und inneren Wahrnehmungen, nachdem er die Thesen geschrieben hat:

> LUTHER Was wollte ich machen. Ich wollte durchaus nicht den Ablaßhändlern entgegentreten. Ja, ich wünschte von Herzen, daß ihre Predigten jedermann die lautere Wahrheit schien. Es waren andere, die Gründe gegen den Ablaß hatten, sie redeten so beharrlich auf mich ein, daß sie mich schließlich festlegten. [...] ich wollte nur eine Diskussion. Ich hielt das für den besten Ausweg, denn ich wollte keinem zustimmen und keinem widersprechen. Es lag mir fern, dem Papst irgendwelchen Ärger zu bereiten. (Forte 1981: 38)

Durch diese Selbstthematisierung erweist sich Luther bald auch indirekt als naiv und leicht zu beeinflussen, ohne eine eigene Meinung und ohne den Willen, etwas Großes hervorzubringen, wie es eine Revolution im Rahmen der christli-

chen Kirche in Europa ist. Eine solche innere Charakterisierung kann hinterfragt werden, bzw. man kann sich die Frage stellen, inwiefern Luther vorspielt, weil er plötzlich Angst vor den kommenden Ereignissen bekommt und keine Verantwortung mehr dafür übernehmen will. Seine Naivität oder möglicherweise sein Vorspielen der Naivität kommt noch deutlicher zum Vorschein im Gespräch mit dem Kardinal, der über den Ablass als Steuer spricht und der behauptet, dass es nur wichtig ist, dass „Geld in die Kasse kommt" (Forte 1981: 38). Darauf antwortet Luther folgendermaßen: „[I]ch versteh nicht, hochwürdigster Vater. [...] Das verstehe ich auch nicht, hochwürdigster Vater. [...] Und die Seelen der Gläubigen. [...] Aber die Seelen der Gläubigen" (ebd.).

Im Gespräch mit den Freunden Karlstadt und Melanchthon tritt Luther mutiger auf: „Meine Thesen, meine Schriften, jeder hat doch gedacht, es wird mir den Tod bringen. [...] Nun, ich habe unserem Herrgott gesagt, wenn er ein Spiel mit mir anfangen will, soll er aufpassen, daß ich mich nicht hineinmenge. *Er lacht dröhnend*" (Forte 1981: 44). Von da an wird Luther als immer mutigerer und narzisstischerer Mensch gezeigt. Wenn Karlstadt die offene Diskussion mit Eck über seine Thesen erwähnt, möchte Luther gleich den Hof informieren und die Sache selbst übernehmen, da er sich „mit hohen Herren umzugehen" versteht (ebd.: 47). Er bildet sich ein, gut informiert und einflussreich zu sein und Macht zu haben. Dabei begreift er aber nicht, dass er nur ein Spielzeug der Mächtigeren geblieben ist, der „keinen Augenblick ohne Bewachung bleibt" (ebd.: 91). Gegen Ende des Stücks folgt eine Beschreibung von Luther, die man als das Äußere seiner Figur bezeichnen kann. Es handelt sich um die Wahrnehmungen seines Freunds Karlstadt:

> KARLSTADT Soll ich dir sagen, was du in Wirklichkeit denkst?
>
> LUTHER Nur zu.
>
> KARLSTADT Du gäbst deine ganze Bibel her, wenn du auf unserer Seite stehen köntest.
>
> LUTHER *wirft mit Manuskripten und brüllt* Du Scheißkerl! *Karlstadt geht. Luther tritt wütend vor die Bibel.*" (Forte 1981: 110)

Dies zeigt, wie fehlerhaft bzw. bestechlich Luther ist, weil er süchtig nach Macht geworden ist und seine (bisherigen) Freunde sich dessen bewusst sind.

Die Figureninformationen aus dem *Discourse* kommen einerseits von Luther selbst und beziehen sich größtenteils direkt auf die wahren historischen Tatsachen: „LUTHER Was soll man von mir hören. Ich halte Vorlesungen. Bin Rektor der Studienanstalt, Ordensvikar, Prior von elf Klöstern, Verwalter unserer Fisch-

teiche, Rechtsanwalt in Torgau und schreibe den ganzen Tag Briefe, Briefe, Briefe. Ich könnte zwei Sekretäre beschäftigen“ (Forte 1981: 14). Andererseits kommen diese Informationen in Dialogen von anderen Figuren vor, beispielsweise nennt ihn Hutten den „Held der Nation“ (Forte 1981: 68) und der zukünftige Kaiser Karl beschreibt ihn als „scharfes Messer. Wenn man es in die Hand bekäme“ (Forte 1981: 90). Sein Aussehen ist in den Regieanweisungen am Ende des Stücks einmal beschrieben, und diese Beschreibung bezieht sich auf seine Kleidung bzw. auf das Kostüm, das auf eine Veränderung im Verhalten hinweist: von einem demütigen, bescheidenen Mann wurde er zu einem hochpositionierten Anführer, was auch visuell hervorgehoben wird:

> Luther ist elegant gekleidet. Eine Jacke aus dunklem Tuch, die Ärmel sind mit Atlas eingefaßt. Sein Umhang ist mit Pelz gefüttert und hat einen breiten Pelzkragen. Auf dem Kopf trägt er ein rotes Barett. Um den Hals eine schwere, goldene Kette. An den Fingern goldene Ringe. Er steht vor einer Schar Bauern und fuchtelt mit einem Brief herum. (Forte 1981: 140)

Von diesem Moment an verändert Forte auch Luthers Ausdrucksweise stark bzw. sein Diskurs wird strenger, resoluter. Jetzt sagt er: „Ich verlange, daß Karlstadt sofort des Landes verwiesen wird. [...] Er muß ausgewiesen werden. Sofort“ (Forte 1981: 143). Durch diese indirekte Beschreibung wird auf die Änderungen in seinem Charakter hingewiesen.

In den Regieanweisungen erscheinen fast keine anderen Informationen über ihn als Gestalt, aber aus der in den Regieanweisungen vorhandenen visuellen Positionierung der Figur auf der Bühne ist zu sehen, dass Forte ständig die Position von Luther ändert, weil er ihn mal vorne links (vgl. Forte 1981: 14) oder vorne rechts (vgl. Forte 1981: 43) positioniert, was möglicherweise auf seine politische Einstellung im jeweiligen Moment hinweisen kann. Darüber hinaus positioniert Forte Luther mal oben und mal unten; unten am Tisch (vgl. Forte 1981: 17) und oben am Podest (vgl. Forte 1981: 37). Dadurch wird gezeigt, dass Luther als ein Spielzeug der politischen und gesellschaftlichen Umstände verstanden werden kann, ohne Macht und ohne realen Einfluss auf die Ereignisse um ihn herum. Mecklenburg hat ihn auch ähnlich charakterisiert, indem er sagt, dass in Fortes Stück die Figur Luthers

> als bloßer Gehilfe und Spielball der ‚großen Politik‘ [...] [auftritt], die ihrerseits nur Spielball der Geschäfte des Herrn Jakob Fugger ist. Gewiss sind es gerade Techniken wie ‚Entlarvung‘, ‚Episierung‘, ‚Verfremdung‘, ‚Montage‘ usw., die ein nicht-idealistisches historisches Drama allererst möglich machen, das neben oder sogar vor der ‚Persönlichkeit‘ auch die ‚Strukturen‘ zeigt. (Mecklenburg 2016: 8)

Darüber hinaus wird hier Luther nach Mecklenburgs Meinung depersonalisiert und zu einer Sprechmaschine reduziert (vgl. ebd.).

Forte spielt auch ständig mit der Steuerung der Einstellung des Lesers zur Luther-Figur, indem er ihn mal als gottesfürchtig, mal als Spieldirektor, der ein eigenes listiges Spiel steuert, mal als lächerliche Persönlichkeit, die man verspottet und mal als Opfer darstellt.

Seine Gottesfurcht wird am Anfang des Stücks hervorgehoben, besonders durch seine Art und Weise des Sprechens, z. B. „Gott hat mich verschmäht" (Forte 1981: 44). Manchmal scheint es, als ob er seine Demut nur vortäuschen würde und eigentlich von Anfang an einen eigenen Plan hatte, z. B. als er mit Karlstadt über die Universität in Wittenberg diskutiert:

> KARLSTADT Aber mein Lieber, sie ernähren ihre Professoren.
>
> LUTHER Das ist wahr. Wo hast du dein Buch, in dem die Thesen gegen den Ablass stehen?
>
> KARLSTADT *sucht ein Buch heraus und liest den Titel vor.* 151 Thesen von Dr. Andreas Karlstadt. Professor der Theologie an der Universität zu Wittenberg. *Er wirft Luther das Buch zu.* Kein Mensch hat sich darum gekümmert. Wen interessiert das auch.
>
> LUTHER Die Universität ist noch jung. Sie gilt nicht allzuviel. Aber das kann sich ändern.
>
> KARLSTADT Was schreibst du da?
>
> LUTHER Ein Gutachten für den Hof. (Forte 1981: 16)

Anderswo wird die Luther-Gestalt durch den Auftritt des Hofnarren ironisiert: *„Der Hofnarr steht auf dem Tisch im Gewand eines Kardinals.* FRIEDRICH Was ist das? NARR Luther als Kardinal" (Forte 1981: 55). Letztendlich wird Luther als Gefangener und Werkzeug des Kurfürsten von Sachsen dargestellt (vgl. Forte 1981: 105), was beim Leser/Publikum Mitleid erzeugt. Die ständige Hin-und-Her-Steuerung zwischen verschiedenen Einstellungen entpuppt sich am Ende als vollständige Ironisierung der Gestalt, was in einem Interview mit zwei Journalisten deutlich wird:

> 2. JOURNALIST Warum führen Sie keine deutsche Messe ein?
>
> LUTHER Man muß erst sehen, ob Gott es auch haben will.
>
> 1. JOURNALIST Ist dieser Gott Ihr Fürst?
>
> LUTHER Das überlaß ich Gott. (Forte 1981: 148)

Mit Fortes Werk fängt die Destruktion des bis dahin unzweifelhaften Heldentums von Luther an.

2.3. Hochhuths 9 *Nonnen fliehen*

Zu Rolf Hochhuths *9 Nonnen fliehen* sagt Mecklenburg, es sei ein „unsäglich niveaulose[s] Theaterstück" (Mecklenburg 2016: 6). Ferner sei es „ein trauriges Beispiel" dafür, dass „der Witz historische Wahrheit ebenso verdecken wie ans Licht bringen kann und dass komplexe Zusammenhänge theaterwirksam für billige Lacheffekte simplifiziert" (Mecklenburg 2016: 10) werden können. Im Gegensatz zu Mecklenburgs Betrachtungen beschränkt sich die vorliegende Analyse auf die Darstellungsweise der Luther-Figur[3] und geht nicht auf den qualitativen Wert des Stücks ein. Darüber hinaus trägt die hier unternommene ahistorische Betrachtungsweise und Untersuchung der Luther-Figur im Rahmen des Werks einer neuen Bewertung des Dramas bei, d. h. sie zeigt, ob eine auf diese Weise aufgebaute Figur in der geschlossenen Einheit des Werks funktioniert oder nicht bzw. ob die Figur beispielsweise plausibel, beständig, authentisch und einheitlich ist oder nicht.

In diesem Stück erfolgt die Charakterisierung indirekt und direkt. Vom Anfang an wird die Figur Luthers von anderen Gestalten indirekt charakterisiert, z. B. von den Nonnen, die auf der Flucht aus dem Kloster sind und ihm ihre eigenen subjektiven Vorstellungen zuschreiben, obwohl sie ihn noch gar nicht persönlich kennen:

> KOPPE: Wer, wenn nicht Luther, weiß die Daten?
>
> [...]
>
> KÄTHE: Luther hat bestimmt nichts Schriftliches verlangt: Das ist mir gewiß, seit uns diese Sepia-Zeichnung von ihm zukam: Wie vertrauenswürdig ...

---

[3] Mecklenburg behauptet beispielsweise, dass nach Karlheinz Komms Drama *Der Fall Luther* „bis heute nichts künstlerisch oder geistig Gehaltvolles mehr geschrieben worden [ist]. Der Luther-Stoff fordert anspruchsvolle literarische Autoren offenbar nicht mehr heraus. Auch die Perspektiven-Verschiebung durch wiederholte Wahl Katharina Luthers als Hauptfigur hat diese Chance kaum einmal hinreichend, sprich: feministisch-religionskritisch, genutzt. Was bekanntere Autoren wie Hans Christoph Buch und Rolf Hochhuth oder jüngere wie Thorsten Becker und Detlef Opitz vorgelegt haben, verpufft in oberflächlicher, klischeehafter Kritik und reicht nicht entfernt an das immense Provokations-Potential von Dieter Fortes Luther-Müntzer-Fugger-Stück heran. Und unter dem scheinbar speziellen und marginalen, in Wahrheit sehr gravierenden und zentralen Gesichtspunkt von Luthers Antisemitismus bleiben die Autoren, die sich diesem überhaupt zugewendet haben, weit hinter Stefan Heym zuruck." (Mecklenburg 2016: 229)

JOHANNA: Wahrhaftig – sah nie ein so ehrliches Gesicht!

[...]

SOPHIA: Diesem Gesicht glaube ich alles – so wie ich *nichts* glaube, was nur in einem Brief steht. Er hat zugesagt, uns zu verkuppeln, und dann tut er das auch. (Hochhuth 2014: 25-30)

Hochhuth lässt Luther erst später in der Komödie erscheinen, bemüht sich aber bis dann, seine Persönlichkeit von anderen Gestalten als heldenhaft und legendär darzustellen, an manchen Stellen aber auch ohne versteckten Sarkasmus und ohne versteckte Ironie:

SOPHIA: Man sagt, noch nie sei ein Bild so oft gedruckt worden, überhaupt noch nie ein Bild als Flugblatt! So familiär fast wie der aussieht, verweigert der uns bestimmt nicht Unterkunft.

ANNA: Die Leute reden aber doch, Luther habe schon drei Weiber – wie viele von uns kann er denn dann noch brauchen?

Alle lachen.

MAGDALENA: Mein Vertrauen zu Luther war schon absolut, seit auf einem der Flugblätter die Tischrede zitiert war, in der er sagte: ‚Ich will aber um der vielen Sünden willen, die gröblich einreißen, den guten Rat geben, daß sowohl Knaben wie Mädchen es unterlassen sollen, sich vor dem 30. Jahr zur Keuschheit oder zum geistlichen Leben zu verpflichten.'

ANNA: Toll, wirklich. Wer außer Luther riskierte, so Menschliches so unverblümt auszusprechen?

KÄTHE: Stimmt. Und sprach ja auch nicht als Heuchler. Denn *freiwillig* ging Luther ja nicht ins Kloster! Wurde nur deshalb Mönch, weil durch Blitzschlag sein Freund umkam, neben ihm. Und Luther deshalb in Todesangst das Gelübde abgelegt hat, wenn er das Unwetter überstehe – gehe er ins Kloster. (Hochhuth 2014: 29-30, H. i. O.)

Durch die Ironisierung seines Charakters beeinflusst Hochhuth die Einstellung des Lesers zur Luther-Figur und stiftet zu kritischem Nachdenken an.

Zur gleichen Zeit fügt Hochhuth auch zahlreiche Erzählerkommentare über Luther als historische Person hinzu: „Daß Luther, der fast so populäre wie verhaßte Reformator, in seinem und in den kommenden Jahrhunderten weitaus der bekannteste aller Deutschen war, bis erst Bismarck [...] ihm diesen Rang streitig machte" (Hochhuth 2014: 25). Ferner erörtert Hochhuth in seinen hinzugefügten umfangreichen Kommentaren eine Menge historischer Informationen über

Luther wie z. B. Tatsachen über seine Judenfeindlichkeit (vgl. Hochhuth, 28) oder seine Kindheit, die seine Handlungen beeinflusst haben (vgl. ebd.: 27).

Das Werk enthält zahlreiche direkte Charakterisierungen der Luther-Gestalt, meistens von den Nonnen, die ihn überhaupt noch nicht kennen gelernt haben:

> KÄTHE: – was aus Angst längst keiner mehr riskierte, bevor Luther seine Thesen anschlug. Wie todesmutig dieser Mann! Allein deshalb, der noch *allein* respektable.
>
> [...] MAGDALENA *lacht:* Am besten gefällt mir die These, daß Luther ganz frech fragt, warum der so reiche Papst nicht mit eigenem Geld seinen neuen Petersdom baut, sondern mit Ablaßgeldern. (Hochhuth 2014: 37, H. i. O.)

Darüber hinaus wird die Luther-Figur vom Maler Lucas Cranach wie auch von Luthers Frau Katharina beschrieben. In der Tatsache, dass Luther in großem Maße von seiner Frau und den anderen Nonnen dargestellt wird, liegt die Besonderheit dieses dramatischen Textes. Luther selbst erscheint erst im zweiten Akt des Stücks und es werden Figureninformationen über ihn in Form von Kommentaren von einem Erzähler gegeben. Hochhuths Regieanweisungen nämlich, die als Erzählerkommentare fungieren, enthalten Informationen über Luthers Präsenz auf der Bühne, er ist aber für das Publikum noch nicht sichtbar. Sein erster Auftritt auf der Bühne wird mit folgenden Regieanweisungen bzw. Kommentaren eingeführt: „Christian lacht, daß der Reformator diesem Spleen aufsitzt. Der wird nun sichtbar, mit zwei Weinkrügen, in einem Roten, im anderen Weißen. Er ist in der normalen Kleidung eines Professors – natürlich ohne Barett“ (Hochhuth 2014: 69). Als er endlich erscheint, lässt ihn Hochhuth ganz ordinär vorkommen, was den großen Unterschied zwischen früheren Vorstellungen anderer Gestalten und seinem eigentlichen Image hervorhebt. Von anderen Figuren wird er als „zu sehr verhimmelt“ (ebd.: 41) beschrieben, er habe „wichtigere Besucher aus aller Welt“ (Hochhuth, 48), man könne ihn nicht “ansprechen wie irgendeinen“ (ebd.); letztendlich „[g]ibt [es] ja keinen Mann sonst in Deutschland, so respektiert wie Luther – nicht mal der Kaiser!“ (Hochhuth 2014: 53). Die dem *Discourse* zu entnehmenden Figureninformationen beziehen sich gerade auf diese sprachlichen Konstrukte von anderen Gestalten, die, im Gegensatz zum Anfang, wo sie noch immer indirekt waren, weil die Nonnen Luther noch nicht kannten, jetzt immer direkter werden. Teilweise wird Luthers Heldentum bzw. Wichtigkeit durch sein späteres Auftreten im Drama hervorgehoben, da dies zur Steigerung der Dramatik im Stück beiträgt.

Das Innere der Luther-Figur wird in diesem Stück nicht offenbart und Hochhuth geht spielerisch mit der Steuerung der Einstellung des Lesers zu Luther um,

indem er ihn einerseits im Rahmen der Gestalten-Dialoge heldenhaft darstellt und andererseits in den eigenen dem dramatischen Text eingefügten Erzählerkommentaren als einen fehlerhaften Menschen mit gewöhnlichen bzw. gemischten Charakterzügen vorkommen lässt. Als Beispiel dient hier etwa jene Situation im Stück, die zeigt, dass Luther immer noch an Hexen glaubt und erlaubt, dass zwei Frauen verbrannt werden (vgl. ebd.: 74). Im Gegensatz dazu porträtiert Hochhuth Luthers Beziehung mit Katharina von Bora als eine liebevolle, wozu er bestimmte Sprachkonstrukte verwendet, die auf der Bühne schwer darzustellen sind: „LUTHER, *schenkt ein, seiner Käthe Roten"* (Hochhuth 2014: 70). Dieses Beispiel zeigt die Nähe und Intimität zwischen Luther und Katharina, die sich sehr gut kennen, sodass sie auch ohne Worte kommunizieren können. Darüber hinaus zeigt das Possessivpronomen „seiner", das Hochhuth in diesen Regieanweisungen benutzt, dass ihre Beziehung liebevoll ist. Durch diesen spielerischen Umgang mit der Steuerung der Einstellung des Lesers zu Luther, die mal kritisch, mal sarkastisch und ironisch und mal affirmativ und lobend sein soll, schafft es Hochhuth, Luther als einen im lessingschen Sinne gemischten Charakter zu zeigen.

3. SCHLUSSWORT

Die Themen, die sich auf Luther und die Reformation beziehen, waren immer noch in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts aktuell. Bei der in diesem Beitrag durchgeführten Analyse von Ahlsens, Fortes und Hochhuths Texten ging es nicht um Historizität, d. h. die historische Genauigkeit der Darstellung von Luthers Person, Leben und Wirken wurde nicht untersucht, sondern die Art und Weise der Darstellung von Luther als einer literarischen Gestalt an sich. Die in der Arbeit analysierten Dramentexte von Ahlsen, Forte und Hochhuth weisen verschiedene Darstellungsweisen, somit auch verschiedene Interpretationsansätze und -möglichkeiten auf. Bei Ahlsen wird Luther eher psychoanalytisch und idealisiert geschildert, bei Forte ist er völlig demythologisiert und ironisiert worden, bei Hochhuth schließlich ist er als ein gemischter Charakter dargestellt. Die Analyse wurde mithilfe des erzähltheoretischen analytischen Apparats durchgeführt, wobei Elemente wie direkte und indirekte Charakterisierung, das Innere und Äußere der Figur, Figureninformationen und Steuerung der Einstellung zur Figur besonders berücksichtigt worden sind.

Es wurde gezeigt, dass eine transgenerische Analyse möglich ist und dass sich die untersuchten Elemente überlappen und nicht gegenseitig ausschließen. Die

Ergebnisse zeigen, dass beispielsweise Ahlsens Hörspiel größtenteils das Innere der Lutherfigur darstellt, beides die direkte und indirekte Charakterisierung enthält und die Figureninformationen aus audiovisuellen Elementen des Stücks erfolgen, wodurch auch die Einstellung des Lesers zur Figur gesteuert wird: Luther wird vom Autor schon im Titel als „arm" beschrieben; es wurden Episoden aus seiner Kindheit beschrieben, seine innersten Unsicherheiten und Kämpfe. Da in dem Stück diese identitätsstiftenden Elemente in der letzten Lebensstunde Luthers wiedergegeben werden, ist der Text von inneren Wahrnehmungen und Zweifeln des sterbenden Luthers geprägt, daher auch unkritisch.

Kritischer geht Forte mit der Luther-Gestalt um, da er ihn in den breiteren gesellschaftlich-politischen Kontext der Reformation positioniert und als ein Spielzeug der Politik porträtiert. Die Diskrepanz zwischen der direkten und indirekten Beschreibung, dem Inneren und Äußeren der Figur und den diversen Figureninformationen, die von ihm selbst und den anderen Figuren stammen, deutet darauf hin, dass Forte Luther als eine widersprüchliche, möglicherweise auch instabile Gestalt zeichnet, die auf keinen Fall idealisiert sein soll, sondern hinterfragt und kritisch betrachtet.

Von Hochhuth wird Luther dominant aus der Perspektive von anderen Gestalten gezeigt, d. h. durch Fremdthematisierung: aus der Perspektive von Katharina von Bora und dem Maler Lucas Cranach, und zwar in einer intimen, familiären Atmosphäre, in der seine Tugenden, aber auch der Mangel daran zum Vorschein kommen. Obwohl Hochhuth durch zahlreiche Kommentare, die auch etliche historische Tatsachen enthalten, Luther als historische Person genauer darzustellen versucht, scheint seine Luther-Gestalt am menschlichsten dargestellt zu sein. Von seinen Zeitgenossen wird er als heldenhaft und makellos empfunden, von seinen Nächsten als ein ganz normaler Mensch mit guten und schlechten Eigenschaften. Diese Charakterisierung erfolgt im Stück direkt und indirekt; die Figureninformationen erscheinen meistens in Hochhuths Erzählerkommentaren, was den Text am Rande zwischen Drama und Narration positioniert. Ferner wird größtenteils das Äußere der Figur, d. h. die Wahrnehmungen der Anderen, beschrieben, was als ein Versuch einer distanzierten und möglicherweise objektivierenden Darstellung verstanden werden kann.

Man kann auch anhand der Analyse schlussfolgern, dass es mit der Tradition der blinden Idealisierung der Luther-Gestalt wie bei Ahlsen vorbei ist und es zu einer definitiven Wende in der Darstellung der Luther-Gestalt kam, die in der heutigen Literatur – wie bei Forte und Hochhuth – eher durch Komik, Humor, Spott und Karnevalisierung gekennzeichnet ist.

Lik Martina Luthera u njemačkoj drami od druge polovice 20. stoljeća

Sažetak:

Rad se bavi istraživanjem načina izgradnje književnog odnosno dramskog lika Martina Luthera u njemačkim dramama nastalim u drugoj polovini 20. stoljeća. Analiza se temelji na teorijskoj podlozi studije Fotisa Jannidisa *Figur und Person. Beitrag zu einer historischen Narratologie* iz 2004. godine, odnosno njezinim sljedećim elementima: unutarnjim stanjem lika i percepcijom lika od strane drugih likova, direktnom i indirektnom karakterizacijom, informacijom o liku dostupnom iz djela, perspektivom karakterizacije i upravljanjem stavom čitatelja spram lika. Ti se elementi analiziraju na primjeru triju odabranih njemačkih drama nastalih nakon 1960-ih godina: drame i radiodrame Leopolda Ahlsena *Der arme Mann Luther* (1966/1967), zatim drame Dietera Fortea *Martin Luther & Thomas Münzer oder Die Einführung der Buchhaltung* (1970) te komedije Rolfa Hochhutha pod nazivom *9 Nonnen fliehen* (2014). Cilj je rada pokazati kako se način prikazivanja Lutherova lika značajno promijenio u drugoj polovini 20. stoljeća, a inovativni karakter analize počiva na transgeneričkoj primjeni narativnog analitičkog aparata u području drame.

Ključne riječi: njemačka drama, Martin Luther, reformacija, karakterizacija, književni lik

The Character of Martin Luther in German Drama of the Second Half of the Twentieth Century

Abstract:

The paper analyzes how the literary, that is dramatic character of Martin Luther is presented in German drama of the second half of the twentieth century. The theoretical background of the analysis is Fotis Jannidis's study entitled *Figur und Person. Beitrag zu einer historischen Narratologie* (2004) and includes the following elements: the internal and external construction of the character, direct and indirect characterization, information about the character in the work, the perspective of the characterization and the relation of the reader to the character. These aspects are analyzed in three German plays written since the 1960s: Leopold Ahlsen's play and radio play *Der arme Mann Luther* (1966/1967), Dieter Forte's *Martin Luther & Thomas Münzer oder Die Einführung der Buchhaltung* (1970) and Rolf Hochhuth's *9 Nonnen fliehen* (2014). The aim of the paper is to show that the second half of the twentieth century has seen a significant change in the literary construction of Luther's character and the innovative aspect of the research lies in the transgeneric application of elements of narratology in the analysis of drama.

Keywords: German drama, Martin Luther, the Reformation, characterization, literary character

4. LITERATURVERZEICHNIS

Ahlsen, Leopold. 1970. *Der arme Mann Luther*. Frankfurt am Main/Hamburg: Fischer Bücherei.

Stückrath, Jörn. 1992. "Figur und Handlung." In *Literaturwissenschaft. Ein Grundkurs*, Brackert, Helmut und Jörn Stückrath (Hg.). 40–53. Hamburg: Rowohlt.

Forte, Dieter. 1981. *Martin Luther & Thomas Münzer oder Die Einführung Der Buchhaltung*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.

Grabes, Herbert. 1978. "'Wie aus Sätzen Personen Werden...'. Über die Erforschung literarischer Figuren." *Poetica* 10 (4): 405–28.

Hochhuth, Rolf. 2014. *9 Nonnen fliehen*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

Ingen, Ferdinand van., Labroisse, Gerd. 1984. *Luther-Bilder im 20. Jahrhundert: Symposion an der Freien Universität Amsterdam*. Rodopi.

Jannidis, Fotis. 2010. *Figur und Person*. Berlin-New York: Walter der Gruyter.

Kolb, Robert. 2007. "Martin Luther and the German Nation." In *A Companion to the Reformation World*. Hsia, R. Po-Chia (Hg.). 39–55. Oxford, UK: Blackwell Publishing Ltd.

Korthals, Holger. 2003. *Zwischen Drama und Erzählung: ein Beitrag zur Theorie geschehensdarstellender Literatur.* Berlin: Erich Schmidt Verlag.

Mecklenburg, Norbert. 2016. *Der Prophet der Deutschen*. Stuttgart: J.B. Metzler.

Strelka, Joseph. 1978. *Methodologie der Literaturwissenschaft.* Tübingen: Niemeyer.

Weber, Alexander. 2017. *Episierung im Drama: Ein Beitrag zur transgenerischen Narratologie.* Berlin/Boston: Walter de Gruyter.

Stručni rad

Katarina ŽERAVICA
Akademija za umjetnost i kulturu u Osijeku

UDK 821.163.42.09 Fabrio, N.-2

Suodnos dramskog prostora i dramskih likova u drami *Reformatori* Nedjeljka Fabrija

Drama *Reformatori* (1967.) Nedjeljka Fabria s podnaslovom „kronika u dva dijela i pet scenskih fresaka s međufreskom" povijesna je drama koja problematizira tezu o revoluciji koja guta vlastitu djecu, o vođi kao zabludi te to pokazuje na primjeru dvaju antipoda – Martina Luthera, vođe koji je iznevjerio svoje ideale, kompromitirao samoga sebe, svoje učenje i ideje kojima se u početku vodio te Matije Vlačića Ilirika, koji se do kraja beskompromisno žrtvuje za ideale u koje vjeruje. To su neki od zaključaka dosadašnjih analiza ova Fabrijeva dramskog teksta u kojima se slabo ili nikako nije proučavala problematika dramskog prostora i njegova uloga u dramskom tekstu, pogotovo u odnosu spram dramskih likova. U radu se izlažu glavni koncepti o dramskom prostoru prema Misailoviću i Anne Ubersfeld, a koji su temeljeni na semiotici dramskog teksta gdje se prostor promatra kao znak u odnosu prema drugim znakovima, u ovome slučaju dramskim likovima, ali ujedno ukazuju na to kako određeni prostori imaju i mogu mijenjati svoja značenja. Korištena metoda u drami *Reformatori* potvrdila je neodvojivost pojedinca od prostora i aktivnu ulogu prostora u razvoju radnje.

Ključne riječi: dramski prostor, dramski lik, reformacija, hrvatska dramska književnost, *Reformatori*, Nedjeljko Fabrio

Nedjeljko Fabrio (Split, 14. studenoga 1937. – Rijeka, 4. kolovoza 2018.) hrvatski je književnik i akademik koji je svojim dramskim stvaralaštvom obilježio kasne šezdesete i rane sedamdesete godine prošloga stoljeća. O njegovu se dramskom opusu najčešće govori kao o „filozofski intoniranom dramskom rukopisu" (Žigo 2016: 218) u kojem „riječ ima čudnu, nepojmljivu, upravo magijsku moć" (Gašparović 2007: 35). I Krešimir Nemec navodi „izuzetnu svijest o jeziku, maniritičku zaokupljenost riječima, kultiviranje i cizeliranje dramskog izričaja" (Nemec 2007: 43) kao jednu od glavnih označnica dramskog izričaja Nedjeljka Fabrija.[1]

[1] Uz karakteristike navedene u citatu Krešimir Nemec ističe još dvije karakteristike Fabrijeva dramskog opusa, a to su „intertekstualni dijalog s hrvatskom dramskom tradicijom, ponajprije s Krležom i Vojnovićem [te] propitivanje ideje nacionalne slobode u povijesnoj vertikali" (Nemec 2007: 43).

Uzimajući u obzir navedene tvrdnje, Iva Rosanda Žigo podrobnije ulazi u slojeve Fabrijeve dramaturgije te ističe da ona „funkcionira u principu kao nadogradnja ispod koje egzistira fino protkano, ali ipak očito oslanjanje na aktualnost političkoga trenutka" (Žigo 2016: 218). Stoga Fabrijev teatar nastoji sugerirati promjene koje zahvaćaju tadašnju društveno-političku realnost i trebao bi „kreirati ideološku svijest s ciljem transformacije individue i stvarnosti" (Žigo 2016: 218). Krešimir Nemec još detaljnije razlaže karakteristike Fabrijeva dramskog opusa koji se prema njegovu mišljenju može uzeti kao paradigma za opis dominantnih silnica u hrvatskom dramskom stvaralaštvu u ranije navedenom razdoblju u kojemu je Fabrio bio najplodniji kao dramski pisac. To za Nemeca znači

> da se na mikroplanu, tj. na planu pojedinačnog dramskog opusa, mogu odčitati ključne makrostrukturne karakteristike i perspektive. Te bismo karakteristike mogli opisati ovako: tematizacija politike kao sile koja presudno određuje dramska zbivanja te *homo politicusa* kao njihova protagonista; dijalog/polemika s diskursom vlasti, vladajućom ideologijom i autoritarnim vođama; uvođenje povijesnog i mitološkog okvira kao šifre za razumijevanje aktualnog trenutka; problematiziranje uloge velikana i vizionara, izdvojenih tragičnih likova u povijesti te njihova odnosa prema prosječnoj „masi"; misaona podloga utemeljena na egzistencijalističkoj filozofiji. (Nemec 2007: 42)

Ovaj sažeti pregled glavnih karakteristika Fabrijeva dramskog opusa svakako se odnosi i na njegovu prvu dramu *Reformatori* (1967.), koja će biti predmetom analize ovoga rada[2] te će poslužiti boljem razumijevanju same drame zato što ju kritičari i književni povjesničari nerijetko interpretiraju upravo kroz prizmu dominantnih crta Fabrijeva dramskog stvaralaštva. Stoga ne čudi što autori u drami *Reformatori* prepoznaju teme kao što su pad intelektualca koji se nastoji oduprijeti općoj malodušnosti i koji izgara do kraja ne odustajući od svojih ideala (usp. Gašparović 2007: 34), sukob dvaju različitih svjetonazora koje utjelovljuju Martin Luther i Matija Vlačić Ilirik, a na čijem se primjeru dokazuje kako revolucija jede svoju vlastitu djecu (usp. Nemec 2007: 43) te

> vlast kao opijum i zabluda; vlast kao movens, ali i put u neizbježni poraz; vlast kao potisnuta snaga, ali i autodestrukcija; vlast kao moralno pitanje egzistencije i psihološka alternativa želje o moći nad ljudima, prostorima, predmetima i vre-

[2] Drama *Reformatori*, koju je Fabrio napisao 1967. godine, doživjela je već u veljači sljedeće 1968. godine u produkciji Hrvatskog narodnog kazališta Ivana pl. Zajca iz Rijeke te u režiji Tomislava Tanhofera svoju hrvatsku praizvedbu. Te je iste 1968. godine predstava *Reformatori* odigrana i u sklopu 13. jugoslavenskih pozorišnih igara – Sterijino pozorje – i dobila je, osim pozitivne recepcije kazališne kritike, i nagradu za najbolju scenografiju koju je kreirao Dorian Sokolić.

menima; čovjek stiješnjen između tvrde zemlje vlasti i vječnog neba vjere u vlast kao sinonima apsolutne pravde. (Puljizević 2007: 49)

Među odabranim radovima u kojima se analizira Fabrijev dramski prvijenac *Reformatori* nijedan ne posvećuje posebnu pozornost dramskom prostoru koji također doprinosi oblikovanju atmosfere u drami, reflektira odnose likova te predstavlja rezultate njihovih aktivnosti, iskustava, svjetonazora i ideja. O prostoru kako je upisan i opisan u drami tek u nekoliko rečenica piše Jozo Puljizević u svom radu *Fabrijevo kazalište* (usp. Puljizević 2007: 53, 56), dok Sanja Nikčević nešto više pozornosti posvećuje odnosu likova, prostora i radnje u svom radu *Reformirani Reformatori* (usp. Nikčević 2008: 86–89), u kojem težište ipak stavlja na teme kao što su žanrovsko određenje drame, struktura drame ili dramatika sukoba ideja u drami. U svojoj knjizi pod nazivom *Redateljske poetike u riječkoj kazališnoj povijesti* (*od početaka do 1980.*) autorica Iva Rosanda Žigo neminovno piše i o Nedjeljku Fabriju i njegovu dramskom stvaralaštvu te u poglavlju *Scenski prostor u funkciji objektivizacije ideja* analizira dramu *Reformatori*, no naglasak stavlja na njezinu inscenaciju te funkciju i simboliku scenografije u scenskom prostoru (usp. Žigo 2016: 218–224). Stoga će se u ovome radu predstaviti kompleksnost prostora upisanog u dramski tekst *Reformatora*, a za interpretaciju odnosa i povezanosti dramskih likova i dramskih prostora u *Reformatorima*, odnosno „dramaturgijskih prostora o kojima govori tekst, apstraktnih prostora koje čitatelj ili gledatelj mora sagraditi u mašti (*fikcionalizacijom*)" (Pavis 2004: 300), poslužit će teatrološka i dramaturška promišljanja o dramskom prostoru kako ih je opisao Milenko Misailović u svojoj knjizi *Dramaturgija scenskog prostora* (1988) te analiza semiotičkih obilježja dramskog prostora prema knjizi Čitanje pozorišta (1982) Anne Ubersfeld.[3]

O ODNOSU DRAMSKOG PROSTORA I LIKOVA

U svojoj se knjizi *Dramaturgija scenskog prostora* Misailović prvenstveno bavi analizom scenskog i scenografskog prostora upoznavajući čitatelje s glavnim teo-

[3] Iako se ovaj rad temelji na analizi dramskog teksta, cilj mu nikako nije istaknuti premoć dramskog teksta u odnosu na predstavu. Kazalište i dramski tekst dva su različita sustava znakova, pri čemu svaki ima svoje posebnosti i zakonitosti funkcioniranja (usp. Ibersfeld 1982: 11–44). Potencijal dramskog teksta često svoju puninu ostvari u svojoj inscenaciji, no ovdje će se potonji aspekt izostaviti, i to iz pragamatičnih razloga koji uključuju, između ostaloga, nedostatak vizualnih materijala kako bi se analiza i tog kazališnog čina provela u potpunosti.

rijskim promišljanjima o prostoru u kazalištu te scenografskim praksama od antičkog kazališta pa do modernog doba. Iako naglasak stavlja na inscenaciju dramskog teksta i dramaturgiju prostora, Misailović također u tom širem kontekstu promatra i odnos likova i dramskih prostora u dramskom tekstu u kojem „svi likovi djeluju u posebno konstruiranoj tekstualnoj organizaciji: tom organizacijom uobličava se određeni društveni sustav i njemu odgovarajući prostorni sustav“[4] (Misailović 1988: 187) te kao polaznu točku u definiciji prostora uzima ono što prostor može značiti ili što bi mogao značiti, odnosno važno mu je ukazati na to „kako između čovjeka i raznih prostora oduvijek postoje odnosi koji se ispoljavaju kao drama čovjeka, a i drama tih prostora, s obzirom na korjenitu okolnost da je čovjek biće akcije, a svaki ‘prostor poziva na akciju’“ (Misailović 1988: 20).

Misailović donosi određene zaključke o odnosu likova i dramskog prostora temeljeći ih na analizi dramskih tekstova, ali i proznih djela, uzimajući tako ponajviše primjere iz dramskog i pripovjedačkog stvaralaštva ruskog autora Gogolja, utemeljitelja i predstavnika modernog ruskog realizma. Na ovom se mjestu može povući paralela sa stilskom odrednicom Fabrijevih *Reformatora* koji pokazuju „provalu realnog“ (Nikčević 2008: 93), odnosno u njima se ogleda ono što Nikčević naziva vječnom potrebom za prodorom realnog i „potreb[om] za reakcijom na stvarnost“ (Nikčević 2008: 93) u dramski tekst pa time i kazalište[5], „samo je [Fabrio] u mimikriji preživljavanja komunističkog sistema uzeo povijesnu dramu s doslovnim rečenicama pojedinih likova“ (Nikčević 2008: 93).

Jedan od prvih zaključaka do kojih dolazi Misailović govori o tome kako se određeni tipovi prostora vežu za određene likove i određeni se likovi smještaju u odgovarajuće prostore kako bi se dramaturški razvijenim odnosom između lika i prostora istaknulo i ono što se inače teško iskazuje riječima. Moglo bi se reći da određeni prostor postaje nositelj obilježja određenog lika te da prostor u koji se smješta određeni lik može postojati i intrepretirati se u opoziciji s prostorom drugog lika, baš kao što

> [s]vako obilježje jednog lika predstavlja opoziciju nekom drugom liku: ako jedno lice nosi obilježje *kralj* ono je uvijek u opoziciji s licem koje nije *kralj* ili je

[4] Ovaj, kao i sve naredne citate preuzete iz knjige *Dramaturgija scenskog prostora* autora Milenka Misailovića, sa srpskog na hrvatski jezik prevela je autorica ovoga rada.

[5] Sanja Nikčević potrebu za prodorom realnog u dramski tekst i kazalište stavlja kao rješenje i odgovor na *in-yer-face* dramu/kazalište, trend koji se pojavio devedesetih godina prošloga stoljeća u britanskom kazalištu, a koji karakterizira prikazivanje najlošijih strana društva i ljudskog života te „nedefiniranih likova na rubu društva, prostitutki, narkomana, ubojica – ljudi koji mogu komunicirati isključivo nasiljem“ (Nikčević 2008: 93).

> *drugi kralj*; kralj je kralj samo u opoziciji ili u udvajanju prema nekom drugom. (Ibersfeld 1982: 98)[6]

Proučavajući odnos likova i prostora u dramskom tekstu Misailović također zaključuje da uz promjenu okolnosti u kojima se likovi nađu oni mogu mijenjati prostore bilo da se na taj način uspostavlja a) afirmativan odnos između likova i prostora, a to bi bio onaj u kojem likovi mijenjaju svoju poziciju na bolje, u dramaturškom razvoju napreduju prema gore, a pri tome prostori imaju ulogu podupiranja likova u njihovim stremljenjima te b) subverzivan odnos između likova i prostora jer „u sukobu s čovjekom i prostori mogu kažnjavati, slamati i razarati strašnije od ljudi" (Misailović 1988: 188). Takve „društveno i prostorno uokvirene dramske likove [koji napreduju prema gore ili u dramaturškom razvoju prelaze s više razine na nižu] najčešće možemo podijeliti u dvije skupine: na one koji su lišeni životne borbenosti i nemaju snage i na one koje imaju snage i smjelosti prelaziti postojeće granice ili ograničenja sive svakodnevice [...]" (Misailović 1988: 187).

Još jedan od važnih zaključaka koji proizlazi iz proučavanja odnosa lika i prostora u dramskom tekstu jest taj da se prostor može promatrati kao odraz egzistencijalnih izazova s kojima je suočen dramski lik. Prostor može biti poiman kao veza ili razdvajanje što proizlazi iz strukture prostora „koju prožima dijalektika unutrašnjeg i vanjskog, a iz nje proizlaze proturječnosti prostora" (Misailović 1988: 21), odnosno prostor svojom snagom može ubrzavati jačanje odnosa među likovima, ali može doprinijeti i otuđenju među likovima. Osim toga otuđenje se ne mora nužno odnositi i manifestirati isključivo u odnosu lik / prostor, pri čemu lik ne može više pripadati određenom prostoru, već lik doživljava otuđenje i od samoga sebe. Stoga bi se moglo reći da je otuđenje od samoga sebe usko vezano s otuđenjem i od svojih egzistencijalnih prostora. U takvom kontekstu odnos prema vlastitom životnom prostoru javlja se i kao kriterij odnosa prema samome sebi. Zbog toga, kako ističe i Misailović,

> uz polifoniju lika, u dramskom tekstu valja zapažati i polifoniju odgovarajućih prostora, preko različitih prostornih oblika ili prostornih raščlanjivanja, s obzirom na to da su sukobi između različitih likova, u isto vrijeme, i sukobi njihovih duhovnih, to jest unutrašnjih i vanjskih prostiranja. Dramski sukobi izražavaju ne samo suprotno shvaćanje svijeta nego i suprotne prostorne strukture. (Misailović 1988: 187)

---

[6] Ovaj kao i sve naredne citate preuzete iz knjige Čitanje pozorišta autorice Anne Ubersfeld (u ovom beogradskom izdanju i prijevodu An Ibersfeld) sa srpskog na hrvatski jezik prevela je autorica ovoga rada.

U jednom užem semiotičkom čitanju prostora u dramskom tekstu Anne Ubersfeld prije svega tumači dramski tekst ili kazališni tekst, kako ga ona naziva, kao onaj koji je

> ravniji od bilo kojeg drugog teksta (u tekstualnoj ravni, razumije se): prostornost u njemu nije opisana (opisi mjesta u njemu su uvijek slabi, i, čast izuzecima, uglavnom lokalizirani u posebnim točkama teksta). Ti su opisi, uostalom, funkcionalni, rijetko kad poetski, i nisu usmjereni jednoj imaginarnoj konstrukciji već praksi predstave, što će reći da imaju za cilj *postavljanje u prostoru*. (Ibersfeld 1982: 118)

Opisi dramskog prostora, koji obuhvaćaju sve one elemente i detalje na temelju kojih se oblikuje scensko mjesto i scenografija, u samom dramskom tekstu upisani su najčešće u didaskalijama te se na temelju takvih opisa, kad oni postoje, može utvrditi primjerice mjesto i vrijeme radnje, prostor i izgled prostora u kojem se odvija radnja kao i koji likovi i kako ispunjavaju taj prostor te je često teško „u tom pogledu napraviti razliku između onoga što pripada dramskom prostoru i onoga, što se, recimo, odnosi na lice“ (Ibersfeld 1982: 144). Osim toga o prostoru i njegovu odnosu prema likovima možemo saznati iz dijaloga ili monologa likova, odnosno prostor možemo stvoriti bilo na sceni bilo imaginacijom iz pozicije čitatelja na temelju takozvane *verbalne kulise* (usp. Ibersfeld: 118–119, McAuley 2010: 221–234).

Budući da Anne Ubersfeld promatra prostor unutar dramskog teksta kao sustav i zbroj različitih znakova, autorica ističe da se svaki od tih znakova može interpretirati u odnosu na druge znakove te da oni funkcioniraju upravo u „opoziciji s drugim znakom iz nekog drugog prostora ili iz tog prostora“ (Ibersfeld 1982: 144). Autorica to pojašnjava na primjeru lika *kralja*:

> on je kralj u svom prostoru, on nije kralj u drugom prostoru; tako Tezej, kralj Atene, u Epiru postaje progonjen, zatočen, netko tko nije kralj. Binarnom funkcioniranju znaka kralj (opozicija kralj/netko tko nije kralj u okvirima istog prostora), priključuje se binarno funkcioniranje prostorâ: tako kralj iz X može se suprotstaviti kralju iz nekog drugog prostora Y ili da kralj iz X postane netko tko nije kralj u Y ili pak da se kraljevskom prostoru X' dramski suprotstavi nekraljevski prostor X" (ove bi se dvije posljednje mogućnosti dobile podjelom prostora na dva podprostora). (Ibersfeld 1982: 144)

Slično kao i Misailović koji piše o tome kako pojedini likovi pripadaju određenim prostorima i obratno te ukazuje na postojanje binarnosti prostora u kojima se mogu naći likovi i Anne Ubersfeld piše o binarnosti prostora u dramskom tekstu te ju uočava ne samo na primjeru otvoreno-zatvoreno već i na primjeru

„gore-dolje, kružno-pravocrtno, dubina-površina, cjelovit-rascjepkan, neprekidan-isprekidan“ (Ibersfeld 1982: 145). Svaka od navedenih binarnosti obojena je i njoj karakterističnom semantikom te će u različitim dramskim tekstovima istim binarnim opozicijama biti pripisani različiti predznaci *pozitivno-negativno* ili *poželjno-nepoželjno,* a što autorica opet pripisuje kulturi i svjetonazoru u čijem kontekstu i nastaje određeni dramski tekst.

Binarnost se može očitovati i na razini potprostora. Pod tim pojmom Ubersfeld podrazumijeva istovremeno postojanje više dramskih prostora koji mogu obuhvaćati one elemente koji služe uprizorenju na sceni te one koji upućuju na ono što je izvan teksta, ono što autorica naziva problematikom „tekstualnog izvanscenskog (izvan-mjesta i izvan-vremena)“ (Ibersfeld 1982: 146). U svakom slučaju različite razine binarnosti prostora, bilo da se odvijaju na razini binarnih opozicija zatvoreno-otvoreno, gore-dolje ili da se odvijaju na razini tekstualno-izvantekstualno, mogu doživjeti svoje transformacije tako da barem jedan element iz jedne razine binarnosti bude premješten u onu drugu oduzimanjem ili dodavanjem novih elemenata koji djeluju subverzivno ili afirmativno na kontekst u kojem su se našli i slično. Nizom takvih postupaka „može se konstruirati čitava ‘geometrija’ dramskih prostora“ (Ibersfeld 1982: 147).

ODNOS DRAMSKOG PROSTORA I DRAMSKIH LIKOVA U *REFORMATORIMA* NEDJELJKA FABRIJA

Svoje prvo dramsko ostvarenje *Reformatore* Nedjeljko Fabrio u podnaslovu je odredio kao kroniku u dva dijela i pet scenskih fresaka s međufreskom, pri čemu prvi dio obuhvaća dvije freske i međufresku, a drugi dio preostale tri freske. U *Reformatorima* Fabrio prikazuje povijesne likove, kronološki ih smješta u stvarne prostore (od 1543. do 1575. godine), poštuje povijesne izvore do te mjere da pojedine replike koje likovi upućuju jedni drugima citira upravo iz povijesnih spisa, kao što je i naznačeno u napomeni nakon popisa likova i popisa gdje je i kada smještena radnja pojedine freske te međufreske.

Glavni nositelji radnje u drami glavni su predstavnici protestantske reformacije u Njemačkoj u drugoj polovini 16. stoljeća, a radnja započinje 26 godina nakon što je Martin Luther obznanio svojih 95 teza. Uz Martina Luthera u drami se, među mnogim bezimenim i fiktivnim likovima, pojavljuju i povijesni likovi kao što su Johann Friedrich zvan Velikodušni, izborni knez Saske i osnivač Sveučilišta u Wittenbergu, Filip Melanchton, profesor na Sveučilištu u Wittenbergu, Johannes

Bugenhagen zvan i Pomeranus, također profesor na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Wittenbergu i tamošnji gradski župnik, Georg Maior, pristaša Martina Luthera, profesor na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Wittenbergu, Paul Eber, profesor i jedan od vođa protestanata u Wittenbergu, Nikola Gal, svećenik i pisac, Vlačićev suborac, general Schwendi, diplomat, državnik i glavni general u službi cara Karla V te Matija Vlačić Ilirik, hrvatski protestantski teolog, filozof i filolog.

Radnja prve freske odvija se u rano proljeće 1543. godine u središnjoj dvorani Sveučilišta u Wittenbergu. Uvodna didaskalija podrobno opisuje unutrašnjost središnje dvorane koja je „skromno opremljena u skladu s osnovnim postavkama protestantizma koje dopuštaju samo svrhovite stvari" (Nikčević 2008: 87), odnosno iako prostor predstavlja vodeću protestantsku obrazovnu ustanovu,

> sveučilište međunarodnoga ugleda i učilište sinova bogatih roditelja, ipak izgled same dvorane to ni po čemu ne odaje... Jedini su ukras ove dvorane atlasnim suknom presvučeni zidovi i oblikom (ali ne i ukrasima) razbokoreni svijećnjaci, te donekle, zdesna, kamin od opeka... Desetak crnih drvenih izrezbarenih stolica porazmješteno je što pored isto takva stola prenatrpanog knjigama, rukopisima, smocima, a što pozadi velika globusa. (Fabrio 1976: 11)

Osim toga opis središnje dvorane dočarava i atmosferu propadanja i ukazuje na postojanje problema koji se javljaju u protestantskim redovima i koji kulminiraju pri kraju drame:

> Na otvorenoj je pozornici potpuni mrak. Tada se polako osvjetljuju grupe studenata i profesora te pet dvokrilnih prozora. Studeno je, uz prozore vuku se magle, teško je odrediti radi li se o prijepodnevu ili ranom predvečerju. Ona koja svemu i iznajprije daje pečat, vlaga je. Zapazit će se to i po oblačenju i vladanju ljudi. Ostaje nešto svjetliji polumrak. (Fabrio 1976: 11)

U središnjoj dvorani nalaze se studenti i njihovi profesori koji u paru ili u manjim skupinama međusobno razgovaraju ili listaju rukopise, a sasvim sam u dnu pozornice u mraku sjedi Matija Vlačić Ilirik koji je zagledan u maglu i koji će tek pred kraj freske progovoriti i tako skrenuti pozornost na sebe. „Dotad dakako nikakvo ga svjetlo neće izdvajati iz stopljenosti sa sivim rubom visoka prozora" (Fabrio 1976: 12). Statičnost i neprimjetnost Matije Vlačića Ilirika u prostoru središnje dvorane u potpunom je kontrastu s energijom koju svojim dolaskom u dvoranu donese Martin Luther: „Ulaskom Lutherovim kao da je i sam prostor s tu okupljenim likovima dobio na svjetlosti, živosti, širini" (Fabrio 1976). Na tim naznakama kako koji lik „osvaja" prostor, ali i na temelju sukoba ideja i moralnih načela prema kojima je Matija Vlačić Ilirik prikazan kao antipod Martinu Lutheru, temeljit će se dramska napetost u *Reformatorima*.

Sama Lutherova pojava u kontrastu je s minimalizmom koji vlada u uređenju prostora, ali i izvanjskom izgledu ostalih prisutnih u prostoriji. To nisko i ugojeno tijelo obučeno je u najskupocjenije tkanine i zlato. Vanjština i unutarnji svijet Martina Luthera u očiglednom su nerazmjeru:

> Od ugojenoga do podbuhloga jedan je korak. Luther ga upravo čini. Barem vanjštinom. Iznutra, kroz kazivanje, on je i dalje neodoljivo svježe, vješto glumio viteza, sveznadara, sveca, po potrebi i drumskog razbojnika, zauzimao poze, dodvoravao se, izigravao ne samo umnu, ovu s pravom, nego i feudalnu veličinu. (Fabrio 1976: 13)

Izgubivši početne ideje i ciljeve reformacije iz vida, Luther se u potpunosti predao tjelesnim užicima. Taj duhovni i idejni vođa reformacije oduševljeno priča o kulinarstvu, Rimljanima i njihovu umijeću pripravljanja divljači, omjeru začina, octa i papra. Luther „parazitira na vlastitoj revolucionarnosti" (Nemec 2007: 43). I njegovi sljedbenici zamjeraju mu se što je izdao ideale reformacije, što je postao zemljoposjednik, što ima svoj vlastiti grb, što je oženio redovnicu nedugo nakon što je potpisao suglasnost za vješanje pobunjenih seljaka koji su ustali protiv knezova, a vođeni njegovim idejama „o pravu na sumnju i kritiku autoriteta" (Nikčević 2008: 87).

U dijaloškim je replikama sjeveru Europe, hladnoći, pasivnosti i propadanju predstavnika reformacije, suprotstavljen jug Europe. Najčešće spomenuti Rim, u kojem stoluje papa kojega reformatori vide kao svojeg najljućeg neprijatelja, ne miruje, već pokreće protureformaciju. Venecija je također grad na jugu, no ona je u znaku vode, vlage i hladnoće i upravo je u jednoj takvoj tamnici zatočen fra Baldo Lupetina, pristaša reformacije. Kao suprotnost Njemačkoj, ali i inertnosti da netko drugi nastavi tamo gdje je stao Martin Luther, ističe se još jedno mjesto s juga Europe, a to je Cres u kojem su ljudi tek počeli prihvaćati ideje reformacije, pa se zauzimaju protiv tamošnjih svećenika i Crkve: „Izgleda da je cijeli Cres na nogama. Ustegli su se od plaćanja popovima misa, ispovijedi, posta. Na trgu zapalili su crkvene slike. O Martine, tvoj nauk istine!" (Fabrio 1976: 32). Kontrast je vidljiv i kada se povuče paralela između ustanaka koje podižu Nijemci, a kojima izražavaju svoje nezadovoljstvo Lutherom i njegovim načinom života, i onih koji su daleko od Njemačke i nemaju uvid u stvarno stanje stvari te se tek počinju oduševljavati njegovim likom i djelom.

O manjku žara i idejnosti predstavnika reformacije te općoj negativnoj atmosferi koja vlada u Njemačkoj govori i vanjski – otvoreni prostor – koji je samo naznačen u didaskaliji i koji postoji izvan teksta. „[O]va gruba i musava Njemačka" (Fabrio 1976: 18), hladna je, vlažna kao i prostorija središnje dvorane te prljava.

Rano proljeće u Wittenbergu u znaku je snijega koji se topi i stvara bljuzgavicu i blato na stazama i cestama, a te nimalo ugodne vremenske prilike prisiljavaju učene ljude da borave u zatvorenom prostoru. Osim toga u Baselu se ponovno pojavila kuga, a u Wittenbergu guba: „Gradski stražari napuštaju vrata, smrad je nepodnošljiv. Prokopi i rovovi puni su krepanih koza i krava, zaraza...“ (Fabrio 1976: 19). Sam Luther kaže:

> U Wittenbergu nema drugo do same crkotine, mi živimo u gradu crkotina. (*Svjetlije*): Pa ipak, u ovome smrdljivom, provincijskom gradiću, među brabonjcima i balegom[,] u ovoj bijedi neba i zemlje, (*studentima*): priznajte, jedva čekate da otiđete kući, u Augsburg, Tübingen, Basel, na Rajnu, dalje od Labe, od ove magle, vlage vonja, (*Johannu Friedrichu*) kako ste ga opremili, Wittenberg, dva tornja gradske crkve, gradska vijećnica, nekoliko trgovačkih kuća, a ostalo: kućice od blata, sa slamom, još nisam vidio čista cvijeta ovdje – ovdje sam slavio pobjedu. (Fabrio 1976: 19)

Radnja druge freske odvija se također u središnjoj dvorani Sveučilišta u Wittenbergu u rano proljeće 1549., šest godina nakon radnje prve freske. Martin Luther više nije među svojim sljedbenicima, a porazi koje doživljavaju reformatori ogledaju se i u prostoru središnje sveučilišne dvorane koja je i dalje jednako opremljena, ali kako piše u uvodnoj didaskaliji:

> Studeno je. I očito da nemir u praznoj dvorani traje barem od časa kada su u nju stupili Matija Vlačić Ilirik, Bugenhagen i Filip Melanchton. Iako je scena potpuno istovjetna s onom u freski I, ipak neotuđivo je strujanje osjećaja praznine, hladnoće. Ponovo je teško kazati o kojem se dijelu dana radi. (Fabrio 1976: 35)

Prostoriju središnje dvorane u drugoj freski, koja je i puno kraća od prve, više ne ispunjavaju studenti i velik broj pristaša Martina Luthera. Karizmatike više nema, pa nema ni potrebe za ispunjavanjem prostora likovima koji su mu se zdušno klanjali i podržavali ga (usp. Nikčević 2008: 88). Ostaju tek pojedinci, intelektualci koji se sukobljavaju međusobno, ali i sami sa sobom. Osuđeni sami na sebe, moraju se naučiti nositi s novom realnošću. Bugenhagen je oronuo. Još se više povlači u svoju kukuljicu koja mu služi kao zaklon i sigurnost od vanjskog svijeta, a umjesto suočavanja s njim on se bavi nepravilnim grčkim glagolima i sadi cvijeće: „Ne kažem da i Vi sadite cvijeće, ali – vremena su drugačija. I životinjama godišnja doba dlaku određuju“ (Fabrio 1976: 38). Filip Melanchton, koji je najstrastvenije kritizirao Luthera zbog njegova bogatstva, prvi je koji je potpisao ustupke papizmu, ima lijepu novu kuću te „ima pokoji ukras više na svom i otprije strogom ruhu. Lanac preko ramena? Bijeli krzneni okovratnik?“ (Fabrio 1976: 35). Matija Vlačić Ilirik jedini je koji ustraje u borbi koju je započeo Martin Luther.

Njegova odanost Lutheru i želja za daljnjim radom na tragu reformacije ogleda se u njegovoj reakciji na predmete koji su pripadali Martinu Lutheru: „Iako je ovdje već osmu godinu, Matija se Vlačić još uvijek nije navikao na klimu. Glas mu je odlučan, pogotovo u trenucima kada je u blizini stolice u kojoj se nekad opuštao Martin Luther." (Fabrio 1976: 35). Unatoč svom zanosu Matija ne uspijeva unijeti u prostor onu energiju kakvu je nekada donosio Martin Luther. Ne polazi mu za rukom prenijeti svoj zanos na prisutne sugovornike te oni u njemu ne prepoznaju svog novog vođu. Paralelno s ovom radnjom, Bugenhagen primjećuje osunčani prozor središnje dvorane, no njegova svjetlost nije dovoljno jaka da prodre u dvoranu. Kad se to i dogodi, dvorana će biti potpuno prazna. Maior i Eber došli su po Matiju Vlačića Ilirika, Bugenhagena i Melanchtona jer netko anonimno objavljuje spise protiv primirja između reformatora i papista. Te spise najverojatnije piše Matija, koji željan aktivnog djelovanja dobrovoljno napušta sigurnost Sveučilišta u Wittenbergu i odlazi u Magdeburg na bojište.

Upravo su bedemi grada Magdeburga u studenome godine 1551. mjesto radnje međufreske. Magdeburg je jedini grad u Njemačkoj koji već godinu dana odolijeva napadima papinske vojske. Otvorenim prostorom u kojem se odvija radnja međufreske prevladava hladnoća i magla, a broj likova ponovno raste, no ovoga puta, osim Matije i Nikole Gala, to su mahom bezimeni vojnici na bojištu. Razmišljanja o sukobima iščitavamo iz vizura branitelja i vojnika koji podržavaju Matiju Vlačića Ilirika, koji im se odlučio pridružiti u borbi, no njegova borba ogleda se u njegovu pokušaju da obnovi vjeru u ideji reformacije te u sastavljanju spisa. Iako i sam kaže da mu „taborski život tako prija" (Fabrio 1976: 51), Matija Vlačić Ilirik odvojen je od branitelja Magdeburga. Matijina želja da nastavi tamo gdje je stao Luther te vrlo pragmatične želje vojnika koji žele sačuvati glavu i biti plaćeni za svoje dužnosti također se ogledaju u kontrastiranju prostora u kojima djeluju likovi. Vojnici pripadaju otvorenom prostoru, dok je Matija ili u svojoj sobi koju vojnici nazivaju „božjom kancelarijom" ili sam na bedemima te se na kraju gotovo u maniri *deus ex machina* spušta s bedema i pušta zarobljenog generala Schwendija na slobodu. Budući da je postignut sporazum između Mauricija Saksonskog i francuskog kralja koji planiraju napasti cara Karla V, više nema potrebe za opsadom te ona prestaje. Osim toga tim sporazumom vojnici i generali papisti ostali su bez svoje ratne nagrade (zemlje i imanja), dok su vojnici koji su se borili uz Matiju ostali bez „[p]rostor[a] za one koji misle" (Fabrio 1976: 49), a Matija po drugi put ne uspijeva postati vođa.

Drugi dio ove kronike započinje trećom freskom. Radnja treće freske odvija se u prosincu godine 1561., a mjesto radnje ponovno je zatvoreni i intimni prostor

sobe Matije Vlačića Ilirika u njegovoj kućici na uglu Ulice Rinne i Kollegiengasse u Jeni. Kako se i ljudska drama, ali i tekst drame približavaju kraju, sve je manje likova uključeno u stvaranje radnje – uz Matiju i Nikolu Gala pojavljuje se glasnik weimarskog kneza te bezimena rulja, a i prostori su sve intimniji i prazniji. Tako je prostor Matijine sobe oskudno uređen: u njoj se nalaze knjige, stolci i klecalo. Sam Matija sve je slabiji i mršaviji i ponovno je atmosfera vanjskih prostora ona zime, mraza i hladnoće. Iako ga realnost osporava, Matija živi u uvjerenju da je borbeni duh Magdeburga „ovamo prenio, taborski, ratnički! Iako sam odmah naišao na onaj kapitulantski, Melanchtonov. – Zaglibio sam" (Fabrio 1976: 55). Bijeg od političke klime koja mu nije ni najmanje sklona Matija pronalazi u osami i pisanju koje ga može doći glave. Iako su se njegovi bivši suborci reformatori snašli u novonastalim okolnostima, Matija ne odustaje od svoje ideje i reformacije te ostaje usamljen. Razilaženje u mišljenju s okolinom, ali i bijeg od realnosti ogledaju se u njegovim riječima u kojima zauzima prezriv stav prema provinciji te mašta o svom zavičaju na jugu koji je topao, sunčan i plodan:

> Provincija ne trpi ostvarenje. Pogotovo ako ono nije lokalno obojeno. (*Stanka. Nalet vjetra.*) Eh, moj Nikola, zaželio sam se sunca. Moga juga. S maslinovim uljem, skušama i blitvom. Znaš li kako izgleda skuša? Blitva? Znaš li kako raste maslinovo drvo? [...] U ovo posljednje vrijeme često sam duhom na mom moru. Pisao sam nedavno u Dubrovnik, pa knezu Nikoli Frankopanu... Jesi li već razmišljao o mjestu u kojem da te pokopaju? [...] A meni se u ovoj zemlji ni za grob neće znati! Neće smjeti znati. – Onaj koji me uputio Lutheru, sagnjilio je u vodama venecijanskim. [...] Prolaziš li mojom zemljom, dolje, na jugu, čini ti se, stupaš svetim zemljama, Palestinom, Jordanom... Pišu mi da su Turci osvojili i sjevernu Hrvatsku. (Fabrio 1976: 59)

Pri kraju ove freske iz susjedstva se čuje uvježbavanje *lieda* Johanna Walthera. Pjesma dopire iz sveučilišne dvorane, a Matijina se kuća naslanja na zgradu sveučilišta. I to prostorno smještanje Matijine kuće doprinosi oblikovanju dvaju suprotnih svjetova u trenutku kada se pred njegovom kućom nađe bijesna rulja koja mu prijeti. Sveučilište i pjesma koja se čuje predstavljaju sve ono za što se Matija cijeloga života zalagao, a bijesna rulja ono u što su se početne ideje reformacije transformirale. Prognan dekretom koji mu je uručio glasnik bez izgovorene riječi, Matija pred napadom razbješnjele rulje bježi iz svoje kuće i napušta Jenu.

U četvrtoj freski još više dolazi do produbljenja otuđenosti između Matije i ostatka svijeta te je još očiglednije minimaliziranje prostora i broja likova.[7] Mje-

[7] Pojedini autori ističu takvu obrnutu piramidalnu strukturu kao manu ili najveću slabost ovog Fabrijeva komada (usp. Gašparović 2007: 34), no ona je itekako dobro odabrana u ovom djelu kako

sto radnje te freske jest crkva sv. Tome u Strasbourgu, a vrijeme 24. veljače 1570. Iako je Matija u crkvi, čita dio iz Ivanova evanđelja i drži propovijed, radnja je više predočena u maniri unutarnjeg monologa. Na početku propovijedi Matija govori „Braćo i sestre!" (Fabrio 1976: 62) kao da upućuje te riječi prisutnima u crkvi, no dojam koji ostaje jest prazan prostor crkve koju ispunjava samo Matijin glas. Riječi koje upućuje imaginarnoj publici on upućuje samome sebi, propituje samog sebe i svoje odluke te predosjeća skoru smrt:

> Ali znajte istrajavaju samo oni ideali koji nisu ostvareni. Jer netom se koji i ostvari, bit će oskvrnuta njegova nevinost. Dva lica naše revolucije čine našu povijest: ono ugojeno i ono izmoždeno. Treba li potciknuti ili zavapiti – pitanje je pojedinca. I još nešto: u mojoj mladosti, igrajući se jednom u polju, na mome jugu, zapela mi je noga o nadgrobni natpis i ja sam pročitao i pamtim: „Ništa nije tako izvjesno kao smrt, a ništa tako neizvjesno kao čas njena dolaska". (Fabrio 1976: 63)

Posljednja, peta freska najkraća je od svih fresaka i u njoj je Matija Vlačić Ilirik u potpunosti odvojen od svijeta. Već u prethodnoj freski, a pogotovo u ovoj zadnjoj, radnja se zaustavlja jer je lik „dosegnuo stadij na kojem njegov sukob više ne postoji" (Pavis: 2004: 210). U ovoj freski u potpunosti se dokidaju sve prostorne opozicije pa time i drama čovjeka i dramski sukob. Matija sjedi zavaljen u stolicu u skloništu u evangeličkom samostanu Bijelih gospođa u Frankfurtu na Majni 11. ožujka 1575. godine. To je dan njegove smrti. Sam je u sobi, a atmosferu dočaravaju zaglušujući zvuk zvona te studen mraza.

ZAKLJUČAK

U promatranju odnosa prostora i dramskih likova koji u njemu djeluju na primjeru drame *Reformatori* Nedjeljka Fabrija primijenjene su spoznaje o prostoru autora Misailovića te semiotička promišljanja o prostoru Anne Ubersfeld. U drami *Reformatori* prostor sudjeluje u stvaranju opće atmosfere dramskih freski, ukazuje na odnose među likovima, prostor ih povezuje i razdvaja te je rezultat aktivnosti, ideja, svjetonazora, odnosa moći i refleksija je unutrašnjih svjetova likova. Odnosi između određenog lika i prostora manifestiraju se kao drama tog lika, ali i drama tih prostora te su realizirani kao sukob ideja što je najbolje prikazano u likovima Martina Luthera, koji je nakon prve freske prisutan u drami tek kao ideja, i njego-

bi postupno razložila svu zabludu oko velikih vođa i onoga što se dogodi pojedincu kada nakon euforije i zaluđenosti ne pristane na prodaju svojih ideala, već se do kraja žrtvuje za njih.

va antipoda Matije Vlačića Ilirika. Osim toga sukob ideja simbolički je prikazan i suprotnim prostornim strukturama koje zauzimaju likovi u *Reformatorima*. Stoga se binarne opozicije dramskog prostora u ovoj drami manifestiraju na razinama zatvoreni-otvoreni prostor, blizu-daleko, unutrašnji svijet likova-vanjska realnost likova, privatni prostor-javni prostor te sjever Europe-jug Europe, pri čemu je jedna od razina (jug, privatno, zatvoreno, daleko i unutrašnji svijet) semantički u znaku poželjnoga i idealnoga, dok je ona druga razina prostorne opozicije (sjever, javno, otvoreno, blizu te izvanjski svijet) nepoželjnija opcija. Fabrio u drami *Reformatori,* između ostaloga, opisuje posljedice uzaludne borbe za ideale u koje nitko više ne vjeruje, a usamljenost u toj borbi koja je osuđena na propast rezultira bolnim otuđenjem pojedinca od svoje okoline, ali i otuđenjem pojedinca od egzistencijalnih prostora. Budući da u drami *Reformatori* pratimo neminovni poraz Matije Vlačića Ilirika i sam razvoj radnje drame sve više se svodi na jedan lik, a time i prostori bivaju privatniji, izoliraniji i osamljeniji – sami opisi prostora upisani u didaskalije i verbalne kulise postaju šturiji i svedeni na minimum. Stoga ne čudi što se drama otvara masovnom scenom u sveučilišnoj dvorani – prostoru u kojem se prenosi i usvaja znanje, razvija komunikacija, uspostavlja međuljudski dijalog i razmjenjuju ideje – a završava u potpunom minimalizmu s fokusom na samo jednu osobu, Matiju Vlačića Ilirika, kojemu je još samo preostalo suočavanje s prostorima svog unutarnjeg svijeta.

The Correlation of Dramatic Space and Dramatic Characters in Nedjeljko Fabrio's Play *Reformatori*

Abstract:

Nedjeljko Fabrio's *Reformatori* [Reformers] (1967) with its subtitle "Chronicle in two parts and five stage frescoes with an inter-fresco" is a historical drama which shows how a revolution devours its own children and deconstructs a figure of a leader as a delusion. The drama uses two antipodes to demonstrate this – Martin Luther as the leader who has let his ideals down, who compromised himself, his teachings and ideas he initially enthused over, and Matija Vlačić Ilirik who uncompromisingly sacrifices himself for the ideals he believes in. These are just some of the conclusions reached by various authors who have interpreted the play *Reformatori*. In their analysis, the concept of dramatic space and its role in the dramatic text and especially in relation to the dramatic characters has received little or no attention at all. This paper presents the basic concepts of dramatic space as introduced by Milenko Misailović and Anne Ubersfeld, which are primarily based on semiotics of dramatic text in which space is regarded as a sign in relation to other signs, and in this particular case in relation to dramatic characters. The introduced concepts also show that dramatic space can have its meaning(s) and how its

meaning(s) can be changed. The applied method in the play *Reformatori* has confirmed the inseparable nature of the relationship between space and individuals, and that space has an active role in the development of action.

Keywords: dramatic space, dramatic character, the Reformation, Croatian dramatic literature, *Reformatori*, Nedjeljko Fabrio

Das Verhältnis zwischen dem Raum und den Gestalten in Nedjeljko Fabrios Drama *Reformatori*

Zusammenfassung:

Nedjeljko Fabrios Drama *Reformatori* [Die Reformatoren] (1967) mit dem Untertitel „die Chronik in zwei Teilen und fünf Bühnenfreskos mit einem Zwischenfresko" ist ein historisches Drama, das die These über die Revolution, die ihre eigenen Kinder frisst, und über den Führer als Irrtum, problematisiert. Dies wird am Beispiel von zwei Antipoden gezeigt: Martin Luther ist der Führer, der an seinen Idealen gescheitert ist, der sich selbst, seine Lehre und Ideen kompromittiert hat. Andererseits opfert sich Matija Vlačić Ilirik unerbittlich bis zum Ende seines Lebens für die Ideale, an die er glaubt. Das sind nur einige Schlussfolgerungen früherer Analysen von Fabrios Drama. In den früheren Analysen des Dramas wird die Problematik des dramatischen Raumes und seiner Rolle im dramatischen Text kaum oder gar nicht thematisiert. Aus diesem Grund werden in diesem Beitrag die Hauptkonzepte des dramatischen Raumes nach Milenko Misailović and Anne Ubersfeld dargestellt. Diese Raumkonzepte basieren auf der Semiotik des dramatischen Textes, wobei der Raum als ein Zeichen im Verhältnis zu anderen Zeichen betrachtet wird. In diesem Beitrag wird der Raum als ein Zeichen im Zusammenhang mit der dramatischen Figur interpretiert. Darüber hinaus wird gezeigt, dass bestimmte Räume ihre Bedeutungen haben und wie diese Bedeutungen geändert werden können. Diese Methode hat nicht nur dazu beigetragen, das Drama *Reformatori* aus einer neuen Perspektive zu betrachten. Sie hat auch die Untrennbarkeit des Individuums und des Raumes und die aktive Rolle des Raumes in der Entwicklung der Handlung bestätigt.

Schlüsselwörter: dramatischer Raum, dramatische Figur, Reformation, kroatisches Drama, *Reformatori*, Nedjeljko Fabrio

LITERATURA

Fabrio, Nedjeljko. 1976. *Drame*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.

Gašparović, Darko. 2007. Istrajavanje na vjetrometini povijesti. *Književna kritika o Nedjeljku Fabriju*. Branimir Donat, ur. Zagreb: Dora Krupićeva, 21–36.

Ibersfeld, An. 1982. Čitanje pozorišta. Beograd: Vuk Karadžić.

McAuley, Gay. 2010. *Space in Performance. Making Meaning in the Theatre*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Misailović, Milenko. 1988. *Dramaturgija scenskog prostora*. Novi Sad: Sterijino pozorje.

Nemec, Krešimir. 2007. Dramsko stvaralaštvo Nedjeljka Fabrija. *Književna kritika o Nedjeljku Fabriju*. Branimir Donat, ur. Zagreb: Dora Krupićeva, 42–47.

Pavis, Patrice. 2004. *Pojmovnik teatra*. Zagreb: Izdanja Antibarbarus.

Puljizević, Jozo. 2007. Fabrijevo kazalište. *Književna kritika o Nedjeljku Fabriju*. Branimir Donat, ur. Zagreb: Dora Krupićeva, 48–68.

Nikčević, Sanja. 2008. Reformiran *Reformatori*. Književna republika 5–7/VI, 86–93.

Žigo, Iva Rosanda. 2016. *Redateljske poetike u riječkoj kazališnoj povijesti (od početaka do 1980.)*. Rijeka: Filozofski fakultet Sveučilišta u Rijeci.

Izvorni znanstveni rad

Sergej FILIPOVIĆ
Filozofski fakultet Osijek

UDK 274(497.5)”19”
373(497.5)”19”

Reformacija u udžbenicima povijesti od 1918. do danas

Politika povijesti bavi se pitanjem kako politika postupa s prošlošću, odnosno kako se povijest rabi u političke svrhe. Analizira se 15, većinom srednjoškolskih, udžbenika koji su se rabili na prostoru Hrvatske od 1918. godine do danas, odnosno udžbenici iz razdoblja monarhističke Jugoslavije, Nezavisne Države Hrvatske, socijalističke Jugoslavije i neovisne Republike Hrvatske. Analiziraju se teme i podnaslovi uvršteni u udžbenike, opseg teksta, razlike u interpretaciji te grafičko uređenje. Cilj je rada uvidjeti koliko politika utječe na udžbenike povijesti u temama koje joj nisu od većeg značaja. U razdoblju od 1918. godine do danas u školskim udžbenicima povijesti mogu se pratiti promjene u načinu obrađivanja reformacije. Pokazuje se da je reformacija neizostavna tema u školskim udžbenicima povijesti. Iako je u različitim razdobljima njezin prikaz bio ponešto drugačiji, većinom su njezine najvažnije postavke bile prikazane u svakom od navedenih udžbenika. Što se tiče odnosa politike i nastave povijesti, rezultati istraživanja pokazuju da politika ima utjecaja na školske udžbenike čak i kad tema nije usko vezana uz proklamiranu ideologiju vladajućih. Dobiveni rezultati politici povijesti kao disciplini daju legitimitet za provođenje daljnjih istraživanja na njezinim osnovama.

Ključne riječi: reformacija, udžbenici povijesti, politika povijesti, 20. stoljeće

1. UVOD

Prošlost, a time i povijest, gledana iz sadašnjosti uvijek bi trebala biti ista jer se to što se dogodilo, dogodilo. I dok za prošlost takva izjava doista vrijedi, za povijest to nije slučaj jer se prošlost iz perspektive povijesti može različito interpretirati. Takva različita interpretacija može se dogoditi jer u određenom trenutku kad se piše neko historiografsko djelo neki povijesni izvori nisu bili dostupni ili se može dogoditi da se prošlosti pristupa s različitih teorijskih polazišta, no može se dogoditi i da se prošlost svjesno iskrivljuje kako bi se interpretirala u skladu s proklamiranom ideologijom državne vlasti. Povijesna disciplina koja se bavi

istraživanjem potonjeg fenomena jest politika povijesti koja se razvija devedesetih godina 20. stoljeća. Ona istražuje kako politika postupa s prošlošću, odnosno kako se povijest upotrebljava u političke svrhe (Koren 2012: 10–11).[1] Izuzmemo li nastavne programe, mjesto gdje se najbolje može pronaći djelovanje politike na povijest jesu školski udžbenici povijesti. Naime nastava je povijesti pod državnim nadzorom, a glavno nastavno sredstvo u nastavi povijesti jest udžbenik povijesti koji mora biti napisan u skladu s idejama koje država nastoji usaditi mladima kako bi oni bili poslušni podanici države. Na oblikovanje povijesti može se utjecati na različite načine. Najprimitivniji jest izmišljanje povijesnih činjenica, što ipak nije tako čest slučaj. Puno češće povijest se oblikuje tako da se neke činjenice izostavljaju ili naglašavaju. Drugi česti postupak jest interpretiranje povijesnih činjenica na vrlo pristran način i iz samo jedne perspektive. Zbog svega se navedenog udžbenici povijesti mijenjaju. Iako su promjene najvidljivije u interpretacijama suvremene nacionalne povijesti i kroz teme koje su bitne za formiranje nacionalne svijesti, one se mogu naći i u temama kao što je reformacija. Iako reformacija u Hrvatskoj nije imala značajniju ulogu, što objašnjava dosadašnje nepostojanje radova koji bi analizirali kako je prikazana u hrvatskim školskim udžbenicima povijesti, ipak je zanimljivo provesti analizu kako je politika utjecala na njezin prikaz. Cilj je uvidjeti koliko politika utječe na udžbenike povijesti u temama koje joj nisu od većeg značaja.

Analizira se 15, većinom srednjoškolskih, udžbenika koji su se koristili na prostoru Hrvatske od 1918. godine do danas, odnosno udžbenici iz perioda monarhističke Jugoslavije, Nezavisne Države Hrvatske, socijalističke Jugoslavije i neovisne Republike Hrvatske, što je većina udžbenika koji su se koristili. Analizira se teme i podnaslove uvrštene u udžbenike, opseg teksta, razlike u interpretaciji te grafičko uređenje.

2. UDŽBENICI 1918. – 1941.

U razdoblju od 1918. do 1945. godine analiziraju se tri udžbenika povijesti. Prvi je *Povijest novoga vijeka za VII. razred srednjih učilišta*, drugo izdanje autora Stjepana Srkulja, drugi je isti udžbenik, ali četvrto izdanje. Treći je udžbenik *Povijest Jugoslavije s općom poviješću*, dio II. autora Živka Jakića.

[1] Više o samoj definiciji pojma politike povijesti može se pronaći u knjizi Snježane Koren, *Politika povijesti u Jugoslaviji (1945 – 1960)*. (Koren 2012)

Srkuljev udžbenik prvo je izdanje doživio 1918. godine, drugo 1921. godine, treće 1926. godine, a četvrto 1939. godine. Udžbenik obuhvaća svjetsku i nacionalnu povijest od početka novog vijeka do Bečkog kongresa. U drugom je izdanju, koje se što se tiče reformacije ne razlikuje od prvog, reformaciji posvećeno cijelo poglavlje nazvano *Reformacija* (Srkulj 1921: 71). Isto se poglavlje dijeli na šest potpoglavlja, koja su pak podijeljena na ukupno 32 podnaslova kako slijedi: *Martin Luther* (*Uzroci reformaciji, Povod reformaciji, Karlo V., Wormski edikt, Socijalno-vjerski pokreti, Evangelička nauka, Širenje nove vjere, Šmalkaldski rat, Vjerozakonski mir u Augsburgu g. 1555., Širenje vjere Lutherove izvan granica Njemačke*); *Zwingli i Kalvin* (*Zwingli, Prvi vjerski rat, Protestantizam u Francuskoj, Kalvin*); *Anglikanska vjera* (*Političke i crkvene prilike, Henrik VIII., Common prayer book, Act of uniformity*); *Najznatnije protestantske sljedbe* (*Anabaptističke sljedbe, Unitarci ili socinijanci, Arminijanci, Latitudinarci, Kvekeri, Pijetisti, Moravska braća*); *Posljedice reformacije za njemačku* (*Političke posljedice, Socijalne posljedice, Prosvjeta*); i *Protivreformacija* (*Novi redovi, Ignacije Loyola, Pape – reformatori, Crkveni koncil u Tridentu*). Ukupno je to 30 stranica teksta, što je je za školski udžbenik relativno opširno. Tekst je udžbenika često vrlo slikovit, pa tako autor u poglavlju vezanom uz anglikance opisuje kako je prolazio onaj tko nije prihvaćao odredbe Henrika VIII.: „Teško onomu tko ga ne bi priznao! Ako je katolik ili papist, jer je u tom slučaju veleizdajnik – na vješala s njim ili pod sjekiru! Na lomaču ako je protestant!" (Srkulj 1921: 90). Grafičke priloge udžbenik ne sadrži.

Četvrto izdanje udžbenika donosi dosta promjena. Opseg je udžbenika smanjen s 488 na 204 stranice, što posljedično dovodi do toga da je smanjen i broj stranica posvećen reformaciji, točnije broj je smanjen s 30 na 18 stranica. Potpoglavlja i njihovi podnaslovi također su nešto drugačiji. Potpoglavlje *Zwingli i Kalvin* sad se zove *Reformacija u Švicarskoj*, a nestala su potpoglavlja *Anglikanska vjera* i *Posljedice reformacije za Njemačku*, iako se Henrik VIII. i anglikanci spominju u kasnijim poglavljima (Srkulj 1939: 65–66). Ubačeno je potpoglavlje *Reformacija kod Južnih Slavena* koje nije bilo uklopljeno u prva dva izdanja udžbenika.[2] Razlog dodavanja tog poglavlja vjerojatno se može naći u činjenici kako se težilo stvaranju zajedničke nacionalne povijesti Južnih Slavena koji su pristupili u zajedničku državu. U potpoglavlju posvećenom najpoznatijim protestantskim sljedbama izbačen je dio koji se tiče unitaraca, a koji je postojao u izdanju iz 1921. godine (Srkulj 1921: 92). Razlog tomu može se samo nagađati, no pretpostavka je da se nije te unitarce htjelo povezivati s unitaristima koji su djelovali u periodu

[2] Ubačeno je već u izdanju iz 1926. godine, iako je to izdanje udžbenika imalo 316 stranica, naspram drugog koje je imalo 488 stranica (Srkulj 1939).

tiskanja udžbenika jer je osobito od 1929. bilo prisutno isticanje službene državne ideologije jugoslavenstva (Petrungaro 2009: 66).

U usporedbi s izdanjem iz 1921. godine, u četvrtom izdanju udžbenika jasnije se može iščitavati ideologija vladajućeg režima. U dijelu teksta udžbenika koji se bavi reformacijom mogu se uočiti određeni antikomunizam i antigermanizam. Primjerice govoreći o anabaptistima, jednoj od protestanstskih sljedbi, autor njihovu ideju nove kršćanske države u kojoj neće biti privatnog imetka i gdje je sva imovina zajednička, vrednuje, anakrono, kao da su težili za komunističkim uređenjem države, pri čemu je sintagma „komunističko uređenje države" dodatno naglašena. Iako ta rečenica sama po sebi nema negativne konotacije, spoji li se s rečenicom koja slijedi: „Anabaptisti su izazvali velike smutnje, ali uspjeha nijesu nigdje imali" (Srkulj 1939: 37), jasan je antikomunistički stav autora koji je pak u skladu s proklamiranom ideologijom tadašnjeg režima. U izdanju iz 1921. ta dodatna rečenica bila je izostavljena.

Određeni antigermanizam ili, blaže rečeno, ukazivanje na nepravedan odnos između Nijemaca i Južnih Slavena u prošlosti, zamjetan je u već spomenutom potpoglavlju koje se tiče protureformacije kod Južnih Slavena. Autor tako, pišući o Slovencima na početku novog vijeka, navodi: „Teška je bila sudbina Slovenaca ne početku novoga vijeka. Teška im je bila sudbina nesamo zbog toga, što im je tuđin Nijemac iz kuće Habsburg bio vladar, nego i zbog toga što su im gospoda bili Nijemci, kojima su morali kulučiti", da bi na kraju ulomka još nadodao i „Zemaljski pak gospodin u slovenskim zemljama bijaše – Nijemac. To je tako reći ostalo sve do sloma Austro-ugarske monarhije g. 1918" (Srkulj 1939: 42). Jasna je osuda njemačkog imperijalizma i odnosa prema južnoslavenskim narodima, ali i isticanje da je 1918. godina donijela nešto novo, nešto bolje, odnosno nova država i dinastija Karađorđevića na neki se način prikazuju kao oslobodi telji potlačenog naroda od njemačkog jarma. U svakom slučaju povijesnim je činjenicama pridodan i ideološki element.

Četvrto izdanje udžbenika, za razliku od drugog, sadrži grafičke priloge. Ipak, oni su skromni, odnosno postoje svega tri: slika pape Julija II., slika proročice iz Delfija u Sikstinskoj kapeli i slika Hieronymusa Holzschuhera Albrechta D*ü*rera. Prilozi su slabo ili gotovo nikako povezani s tekstom udžbenika te vlada osjećaj da su ubačeni reda radi.

Treći udžbenik iz tog razdoblja, *Povijest Jugoslavije s općom poviješću*, dio II. autora Živka Jakića, opsegom je znatno skromniji. Izdan je 1940. godine te je odlukom bana Banovine Hrvatske od 17. srpnja 1940. odobren kao privremena školska

knjiga (Jakić 1940: 1). Udžbenik obuhvaća period od 16. do 20. stoljeća. Reformaciji su posvećena dva kraća poglavlja: *Protestantizam* i *Protestantski pokreti u našim zemljama*. Poglavlje *Protestantizam* prostire se na svega dvije pune stranice te sadrži dijelove: *Prilike u crkvi, Protestantska reformacija, Kalvin i Henrik VIII., Katolička reformacija* (Jakić 1940: 38–40). Poglavlje *Protestantski pokreti u našim zemljama* prostire se na jednoj i pol stranici te sadrži dijelove *Među Slovencima* i *Među Hrvatima*. (Jakić 1940: 40–41).

Kao što se iz samog opsega teksta može zaključiti, reformacija je obrađena prilično šturo, odnosno donose se tek osnovne činjenice tog razdoblja. Ipak, mogu se uočiti određene ideološke postavke. Tako autor primjerice navodi kako je između protestantske i katoličke vjere veća razlika nego između katoličke i pravoslavne (Jakić 1940: 39). Autor to temelji na protestantskom odbacivanju sakramenata, pritom ignorirajući ostale stavke koji ne bi bili u skladu s tim zaključkom (npr. pravo braka). Autor vjerojatno tako piše jer je trebalo tražiti bliskosti između dviju najvećih konfesija u državi, a istovremeno napraviti i razliku u odnosu na protestante s kojima se dijelom živjelo prije 1918. godine. Upada u oči još i kritika Henrika VIII., kojeg autor kiti epitetima poput „surov", „okrutan", „sebičan", „lakom" (Jakić 1940: 39). Također, naziv poglavlja *Protestantski pokreti u našim zemljama* upućuje na zajedništvo jer se više ne piše o Južnim Slavenima, već o „nama".

Što se tiče grafičkih priloga, postoji samo jedan, slika baruna Ivana Ungnada, koja je povezana s tekstom udžbenika (Jakić 1940: 41).

Glavne su odrednice udžbenika iz tog perioda antigermanizam i antikomunizam, kao i stvaranje zajedničke povijesti južnoslavenskih naroda. Udžbenici su također tekstualno vrlo opširni, no grafički loše opremljeni.

3. UDŽBENICI 1941. – 1945.

U razdoblju postojanja Nezavisne Države Hrvatske analiziraju se dva udžbenika, *Povijest hrvatskoga naroda sa svjetskom poviješću za IV. razred srednjih škola*, dio II. autora Živka Jakića te *Poviest novoga vieka za VII. razred srednjih škola* autora Stjepana Srkulja. Došlo je do promjene režima, ali ne i do promjene autora udžbenika povijesti.

Jakićev udžbenik tiskan je 1941. godine te je već 29. kolovoza iste godine, svega nekoliko mjeseci nakon proglašenja NDH, dobio odobrenje Ministarstva nastave da se koristi kao privremena školska knjiga. Razlog što je udžbenik mogao biti

tako brzo spreman jest što se gotovo i ne razlikuje od već analiziranog Jakićeva udžbenika iz 1940. godine, odnosno iz razdoblja Banovine Hrvatske. Reformaciji su opet posvećena dva šturo napisana poglavlja: *Protestantizam* i *Protestantski pokreti u Kranjskoj i Hrvatskoj*. Iako drugo poglavlje nosi različiti naslov (Jakić 1941: 35) u odnosu na udžbenik iz 1940., gdje je naslov bio *Protestantski pokreti u našim zemljama* (Jakić 1940: 40), tekst je udžbenika isti. Ipak, sam naslov sad ukazuje na razlike i više nema „naših zemalja". Što se tiče razlika u tekstu udžbenika u prvom poglavlju, praktički ih nema, jedino je izbačen dio teksta o Henriku VIII. i Anglikanskoj crkvi, iako razlog za to ostaje nejasan s obzirom na to da je Henrik u udžbeniku iz 1940. bio opisan u negativnom kontekstu, a u Drugom svjetskom ratu Velika Britanija bila je neprijatelj NDH. Što se tiče grafičkih priloga, izbačena je slika Ivana Ungnada, a dodane slike Martina Luthera, Ignacija de Loyole i Jurja Draškovića (Jakić 1941: 33–35). Vjerojatno nije bilo dovoljno vremena da se u udžbenik ideologija ustaškog režima značajnije uvrsti.

Drugi analizirani udžbenik u ovom razdoblju jest udžbenik *Poviest novoga vieka za VII. razred srednjih škola* autora Stjepana Srkulja, tiskan 1943. godine te odobren kao privremena školska knjiga odlukom Ministarstva narodne prosvjete od 8. svibnja iste godine. Odmah u oči upadaju ideološki elementi, njih čak tri. Naslov udžbenika napisan je korijenskim pravopisom, u zaglavlju naslovnice nalazi se natpis *Nezavisna Država Hrvatska*, a na prvoj stranici čim se udžbenik otvori nalazi se ustaški pozdrav *Za dom – spremni*. (Srkulj 1943: III).

Reformaciji je posvećeno poglavlje *Reformacija*, koje se dijeli na četiri potpoglavlja koja sadrže 18 podnaslova: *Dr. Martin Luther* (*Uzroci reformacije, Povod reformaciji, Dr. Martin Luther, Karlo V., Socialni pokreti, Evangelička nauka, Širenje nove vjere, Protestanti – augsburžka vjeroizpoviest, Vjerozakonski mir u Augsburgu*), *Reformacija u Švicarskoj* (*Značaj švicarske reformacije, Zwingli, Kalvin*), *Širenje protestantske vjere i njenih sljedaba* (*Širenje Lutherove vjere, Širenje Kalvinove vjere*) i *Katolička reformacija* (*Suština katoličke reformacije, Novi crkveni redovi, Nastojanje oko reforme katoličke crkve, Tridentski koncil*). U poglavlju posvećenom vjerskim ratovima mogu se pronaći i podaci o Henriku VIII. i Anglikanskoj crkvi. Ukupno je to 13 stranica teksta vezano uz reformaciju, znatno više nego u Jakićevu udžbeniku.

U usporedbi sa Srkuljevim udžbenikom iz 1939. godine došlo je do određenih promjena iako je većina potpoglavlja i podnaslova ostala ista. Očekivano, izbačeno je potpoglavlje posvećeno reformaciji kod Južnih Slavena, no nije se pojavilo zamjensko koje bi govorilo o reformaciji kod Hrvata. Vjerojatno spominjanje reformacije u Hrvatskoj nije bilo u skladu s katoličkom tradicijom koja se vezi-

vala uz Hrvate. Izbačeno je i potpoglavlje koje se ticalo različitih protestantskih sljedbi te ga je zamijenilo potpoglavlje *Širenje protestantske vjere i njenih sljedaba*, gdje je prilično šturo i bez naziva sljedbi spomenuto gdje su se širili luteranizam i kalvinizam (Srkulj 1943: 41–42). Još je *Protivreformacija* dobila ime *Katolička reformacija*. Što se tiče promjena u tekstu, došlo je do određenih skraćivanja, što se teško može pripisati nekakvoj ideologiji, izuzme li se izbačeni dio koji je kritizirao ponašanje renesansnih papa. Antikomunizam je zadržan kao i u udžbeniku iz 1939. te se anabaptisti opet opisuju kao ljudi koji su „…izazvali velike smutnje, ali uspjeha nisu nigdje imali…" (Srkulj 1943: 38). Antigermanizam je nestao s poglavljem o reformaciji kod Južnih Slavena, što je shvatljivo s obzirom na nadzor Njemačke nad NDH.

Već oskudni grafički prilozi, u odnosu na prethodni autorov udžbenik, dodatno su smanjeni. Preciznije, postoji samo jedna slika koja prikazuje Luthera na medalji (Srkulj 1943: 37).

Udžbenici iz NDH po svom sadržaju ne razlikuju se mnogo od udžbenika iz monarhističke Jugoslavije, no gube južnoslavenski predznak, kao i antigermanizam, uz isticanje simbola ustaškog režima. Također, pojavljuje se tendencija skraćivanja teksta udžbenika, a grafički je zadržana niska razina prethodnog razdoblja.

4. UDŽBENICI 1945. – 1990.

U razdoblju socijalizma analizira se pet udžbenika. Prvi je *Povijest srednjega vijeka* autora Evgenija Aleksejeviča Kosminskog, Drugi je *Povijest za VII. razred narodne osmogodišnje škole i III. razred gimnazije* autorice Olge Salzer, tiskan 1953. godine. Slijedi udžbenik *Povijest srednjega vijeka za više razrede gimnazije* autora Vladimira Babića te udžbenik *Povijest za II. razred gimnazije* autora Mirka Žeželja. Posljednji analizirani udžbenik iz ovog razdoblja jest *Čovjek u svom vremenu 2*, udžbenik povijesti za VI. razred osnovne škole autora Ive Makeka i Josipa Adamčeka.

Povijest srednjega vijeka autora E. A. Kosminskog zapravo je sovjetski udžbenik koji se koristio u prvim godinama nakon rata. Ovdje se analizira treće nepromijenjeno izdanje. Reformaciji su posvećena dva poglavlja: *Reformacija i seljački rat u Njemačkoj* te *Reformacija i katolička reakcija u Europi*. Prvo poglavlje sastoji se od dijelova *Njemačka početkom XVI. vijeka, Početak reformacije u Njemačkoj, Seljački rat, jačanje umjerene reformacije*, dok se drugo poglavlje sastoji od dije-

lova *Kalvinistička crkva* i *Katolička reakcija i jezuitski red*. Valja spomenuti još i englesku reformaciju koja se obrađuje u poglavlju *Engleska u XVI. vijeku*. Ukupno je dakle reformaciji posvećeno 16 od 291 stranice udžbenika koji obuhvaća razdoblje od početka srednjega vijeka do 18. stoljeća.

Od svih analiziranih udžbenika u ovome se ideološka komponenta najlakše iščitava. Očekivano, u središte su stavljeni društveno-ekonomski odnosi, što je u skladu s marksističkim poimanjem povijesti. Tako se društvena i socijalna komponenta reformacije izdvaja kao najvažnija, što je vidljivo i iz sljedećeg citata: „Seljaci i građani gledali su u reformaciji ne samo reformaciju crkve, već i potpuno preuređenje društvenog poretka. Ovoga pokreta masa plašili su se ne samo feudalci, već i bogati građani. Plašio ga se i Luther." (Kosminski 1947: 182) U sličnom tonu autor osuđuje više slojeve društva i naglašava eksploataciju nižih slojeva. Tako o seljacima piše: „Njih su pljačkali i crkva i plemstvo i gradovi." (Kosminski 1947: 180)

Posebno je negativan odnos prema Crkvi, što je vidljivo iz više citata. Tako autor piše o moralnosti Crkve: „U Njemačkoj papinska pohlepa nije nailazila ni na kakav otpor…"; „Čitave gomile besposlenih i sitih redovnika živjele su na račun građana i seljaka…"; »Radni narod i u selu i u gradu mrzio je popove, koji su ga pljačkali…" (Kosminski 1947: 182). Ističe se korištenje vjere kao sredstva nadzora nad masama: „Vladari i plemstvo u zaostalim feudalnim zemljama smatrali su da je katolicizam najbolje oruđe za vladanje nad masama neprosvijećenih i nesvjesnih seljaka." (Kosminski 1947: 192) Iz autorova teksta vidljivo je da postojanje Crkve smatra besmislenim: „Razuzdano katoličko svećenstvo, a napose rimski papa, zahvaljujući ljudskoj gluposti, na ovome svijetu žive vrlo udobno." (Kosminski 1947: 182) U svojoj kritici Crkve autor spominje i satiru Pisma mračnjaka, u kojoj se u obliku dopisivanja između redovnika „…ismijavala crkvena učenost, koja se zaogrnuta ozbiljnošću bavila raspravljanjem besmislenih pitanja…" (Kosminski 1947: 182). Posebno se na udaru nalazio isusovački red. Izdvajaju se samo neki od citata: „…prepredeni Jezuit vješto se umio uvući na dvor…"; „…ako ne bi išlo drukčije, Jezuiti se nisu ustručavali upotrijebiti potkupljivanje, bodež i otrov…"; „… svoju disciplinu i organizaciju počeli su koristiti za lično bogaćenje…"; „…Jezuiti su napokon toliko zaglibili u svoje prljave spekulacije i lopovluke i izazvali toliko negodovanje protiv sebe, da je čak i sam papa odlučio ukinuti njihov red 1773…" (Kosminski 1947: 193–194). U svakom slučaju vrlo pristran pogled na djelovanje isusovaca, gdje se u potpunosti zanemaruju njihove pozitivne strane, primjerice utjecaj na razvoj obrazovanja.

Neizbježno je i ubacivanje komunističke misli u 16. st. Pišući o Thomasu Münzeru, autor navodi kako je isti maštao o društvenom uređenju u kojem „…ne bi

bilo ni eksploatatora ni eksploatiranih…“. Također navodi kako je on „…imao nejasne slutnje o tome kakvo bi trebalo biti besklasno socijalističko društvo…“, pri čemu dodaje: „…mi znamo da do takvog društva može doći samo poslije socijalističke revolucije, samo putem diktature proletarijata…“ (Kosminski 1947: 184). Posljednja rečenica eklatantan je primjer miješanja povijesne zbilje i političkih ideja vremena u kojem je udžbenik napisan, pri čemu se anakronizam u potpunosti zanemaruje jer udžbenik ima zadatak odgajanja mlade generaciju u duhu proklamirane ideologije režima. Zanimljivo je i što se o Münzeru zbog njegovih ideja govori više nego o Lutheru. Također, za razliku od udžbenika iz Kraljevine Jugoslavije, na anabaptiste se gleda pozitivno.

Uz kritiziranje Katoličke crkve, kritizira se i reformiste – Luthera i Calvina. Tako se spominje da je Luther pozivao „…da se seljaci ubijaju, dave i sijeku kao bijesni psi…“ (Kosminski 1947: 187). Kalvinizam se očekivano promatra iz ekonomske perspektive, pa se opet upotrebljava termin eksploatacija u smislu „Eksploatacija najamnih radnika pretvorila se kod kalvinista u bogougodno djelo“ (Kosminski 1947: 191).

Kao što je već navedeno, taj udžbenik izvrstan je primjer kako se politika može umiješati u školske udžbenike povijesti, a ovdje navedeni citati samo su dio onoga što se može naći u tekstu udžbenika. Ono što se u udžbeniku ne može naći, jesu grafički prilozi, odnosno nema nijednog, što je u neku ruku s metodičko-didaktičke strane korak unazad.

Drugi udžbenik iz ovoga razdoblja jest udžbenik *Povijest za VII. razred narodne osmogodišnje škole i III. razred gimnazije* autorice Olge Salzer, tiskan 1953. godine. U oči odmah upada činjenica da je namijenjen učenicima i osnovnih i srednjih škola. Udžbenik sadrži opću i nacionalnu povijest od početka novog vijeka do kraja 19. stoljeća, napisan je na 282 stranice, od čega je reformaciji posvećeno njih 12, podijeljeno u dva poglavlja. Prvo poglavlje, koje nosi naziv *Reformacija u Njemačkoj – Veliki seljački rat*, podijeljeno je na nekoliko dijelova: *Društveni pokreti u Njemačkoj, Martin Luther, Thomas Münzer, Veliki seljački rat, Pobjeda umjerene reformacije, Katolička reakcija*. Drugo je poglavlje posvećeno reformaciji kod Južnih Slavena, nosi naziv *Reformacija u našim zemljama* te se sastoji od sljedećih dijelova: *Reformacija u slovenskim zemljama*, *Primož Trubar*, *Katolička reakcija*, *Reformacija u Hrvatskoj*.

Za razliku od prethodno analiziranog udžbenika ovaj je napisan umjerenije. I dalje se naglašava raskoš i bogatstvo Crkve te kritizira dogme, no to se čini na puno blaži način te nema uopćavanja i predrasuda. Iako se spominje, religijska

strana reformacije u drugom je planu, dok su, opet očekivano, društveni i ekonomski odnosi u prvom planu. Navodi se što je htjela koja klasa te odnos umjerenih i revolucionara. Lutheru je dan negativan opis jer se opet spominje, doduše u nešto promijenjenom obliku, da je Luther za revolucionare rekao da ih treba „… daviti i klati, tajno i javno, kao što se bijesan pas mora ubiti…" (Salzer 1953: 23). Opet se vratio i koncept u kojem se koristi sintagma „naše zemlje", što upućuje na jedinstvo naroda Jugoslavije.[3]

Udžbenik sadrži i grafičke priloge: sliku Martina Luthera, prikaz borbe seljaka s plemićima, prikaz osvete plemića seljacima, sliku Stjepana Konzula Istranina te naslovnu stranicu knjige tiskane u Nedelišću. Prilozi su uglavnom vezani uz tekst udžbenika, izuzme li se slika Stjepana Konzula Istranina, o kojem u tekstu udžbenika nema riječi. Udžbenik uvodi i dvije novosti. Prva su pitanja za ponavljanje na kraju lekcije, a druga povijesni izvori. Prvi je izvor izvadak iz Lutherovih 95 teza, a drugi izvadak iz djela Friedricha Engelsa *Njemački seljački rat*, pomoću kojeg se reformaciju pokušava tumačiti kroz marksistički pristup. (Salzer 1953: 28).

Sljedeći je analizirani udžbenik *Povijest srednjega vijeka za više razrede gimnazije* autora Vladimira Babića, čije je treće izdanje tiskano 1958. godine. Reformaciji je posvećeno jedno poglavlje, *Reformacija i katolička reakcija*, a poglavlje *Tridesetogodišnji rat* dijeli se na sljedeća potpoglavlja: *Protestantski pokret u Njemačkoj, Seljački rat i svršetak reformacije u Njemačkoj, Reformacija u ostalim zemljama. Katolička reakcija, Katolička reakcija u Češkoj i početak Tridesetogodišnjeg rata, Nastavak i svršetak Tridesetogodišnjeg rata, Reformacija i katolička reakcija kod južnoslavenskih naroda. Seljački ustanci*. Ukupno je to 17 stranica teksta od 225 stranica koje se bave razdobljem od početka srednjeg vijeka do 17. stoljeća. U taj broj stranica nije uključen dio teksta posvećen Tridesetogodišnjem ratu. Naime u ostalim analiziranim udžbenicima Tridesetogodišnji rat nije bio dio poglavlja posvećenih reformaciji, pa stoga ni ovdje nije uračunat kao dio te lekcije iako ga je autor tamo smjestio.

Nakon što je udžbenik Olge Salzer iz perspektive politike povijesti bio relativno neutralan, udžbenik Vladimira Babića sličniji je udžbeniku E. A. Kosminskog. Kao i u svakom udžbeniku iz razdoblja 1945. – 1990. i ovdje prevladava ekonomska i društvena komponenta reformacije iako ni religijska nije zanemarena. Očigledan je antagonizam prema Crkvi i preuveličavanje odnosa nižih slojeva prema

[3] O razlikama između jugoslavenskog jedinstva u monarhističkoj i socijalističkoj Jugoslaviji više u knjizi Stefana Petrungara *Pisati povijest iznova*. (Petrungaro 2009)

istoj, što je primjerice vidljivo u sljedećem citatu: „Borba s katoličkom crkvom[4] u srednjem vijeku nije nikada prestajala. Protiv njezinih dogmi i organizacije, protiv bezobzirne pljačke i razvratnog života svećenstva ustajale su radne mase na selu i gradu, pa i čitavi narodi." (Babić 1958: 169) Netrpeljivost je vidljiva i kad autor piše kako su se u samostanima plemićka djeca „…tovila…" (Babić 1958: 170). Pape i kardinale autor opisuje na sljedeći način: „Život papa i kardinala u Rimu bio je na sablazan cijelom svijetu. Bili su to zlikovci i razvratnici, koji nisu prezali ni od kakva zločina da zadovolje svoje želje za vlašću i uživanjem." (Babić 1958: 170) Pišući o Lutheru, između ostaloga, opet se u nešto promijenjenom obliku spominju njegove riječi da seljake „…kolju, biju, dave javno i tajno, kao što se ubijaju bijesni psi…" (Babić 1958: 175). U dijelu teksta o seljacima i njihovoj pobuni koriste se izrazi „eksploatatori" i „potlačeni" (Babić 1958: 174). Kritizira se i isusovački red, gdje se tvrdi da su njihove škole „…davale samo formalna znanja o stvarima i pojavama, a ubijale su svaki smisao za pravu nauku…" (Babić 1958: 180). Njihovo djelovanje u Hrvatskoj okarakterizirano je riječju „…pogubno…" (Babić 1958: 181). U dijelu posvećenom reformaciji kod Južnih Slavena velik dio teksta posvećen je seljačkim pobunama koje nisu izravno vezane uz reformaciju.

Udžbenik je opremljen grafičkim prilozima, što uključuje devet slika i jedan crno-bijeli zemljovid. Slike su vezane uz tekst udžbenika i uključuju Martina Luthera, Thomasa M*ü*nzera, ali i prikaz spaljivanja vještica. Zemljovid prikazuje Njemačku u doba reformacije i seljačkog rata (Babić 1958: 176–177).

Četvrti analizirani udžbenik u ovom razdoblju jest *Povijest za 2. razred gimnazije* autora Mirka Žeželja, čije je treće izdanje tiskano 1973. godine, a dozvola za upotrebu dobivena 1961. Reformaciji je posvećeno poglavlje *Reformacija, seljački rat i protureformacija*, a sastoji se od sljedećih dijelova: *Uzroci reformacije u Njemačkoj, Evangelizam humanista, Luteranizam, Anabaptizam i seljački rat, Kalvinizam, Anglikanizam, Deizam i ateizam, Protureformacija ili katolička reakcija, Habsburgovci na čelu katoličke reformacije*. Reformaciji su posvećeni i dijelovi poglavlja *Seljačke bune i reformacija kod Slovenaca*: *Dva pravca slovenske reformacije, Odjeci reformacije u hrvatskim zemljama, Utjecaj reformacije na kulturu, Protureformacija*. Ukupno to čini 17 stranica posvećenih reformaciji.

Kao što je to slučaj i s ostalim udžbenicima iz razdoblja socijalizma, i ovaj udžbenik kritički je nastrojen prema kapitalizmu i Crkvi. Ipak, kritika se ne spušta na razinu udžbenika Kosminskog ili Babića, gdje se antagonizam otvoreno očituje te se koriste i pogrdni epiteti, već se problematici pristupa argumentirano, iako

[4] Autor napisao malim početnim slovom.

pristrano, te se više kroz argumente nastoji stvoriti negativan stav. Naglasak je na ekonomskim i društvenim procesima i kritici kapitalizma u kojem plemstvo, bogati građani i Crkva iskorištavaju siromašni gradski puk i seljaštvo. Posebna je kritika upućena kalvinistima: „Bogateći se, kapitalist čini bogougodno djelo. Siromah je pak lijen i time vrijeđa boga." (Žeželj 1973: 195) Kao po pravilu, u karakteriziranju Luthera opet se koristi njegov citat: „Neka ih svatko kolje, tuče i davi, tajno i javno, kao što se ubijaju bijesni psi, neka svatko ima na umu da nema ničeg otrovnijeg, štetnijeg i đavolskijeg od buntovnika." (Žeželj 1973: 193) Isusovce se i ovaj put kritizira, no na blaži način. Iako se religioznost ne napada otvoreno, između redova se poručuje da je nazadna: „Napredak nauke i tehnike dovodio je ljude u sukob sa svim crkvenim učenjima. Ona su se sve više otkrivala kao zastarjela i štetna." (Žeželj 1973: 197) Reformacija je kod Južnih Slavena, osobito Slovenaca, prikazana u pretežno pozitivnom tonu te se ističe kako je imala velik utjecaj u formiranju slovenske nacionalne svijesti (Žeželj 1973: 236).

U udžbeniku je dio o reformaciji grafički uređen s devet slika i jednim zemljovidom. Slike su približno slične kao i u ranijim udžbenicima, dok zemljovid prikazuje rascjepkanost europskih država tog doba. S metodičke strane udžbenik sadrži pitanja koja bi učenike trebala potaknuti na promišljanje, primjerice da se objasni stav pojedinih slojeva u Njemačkoj o reformaciji (Žeželj 1973: 202).

Posljednji analizirani udžbenik iz razdoblja socijalizma jest *Čovjek u svom vremenu 2*, udžbenik za VI. razred osnovne škole autora Ive Makeka i Josipa Adamčeka. Treće izdanje tiskano je 1987. godine, a odobrenje za korištenje dobilo je od Republičkog komiteta za prosvjetu, kulturu, fizičku i tehničku kulturu SR Hrvatske dvije godine ranije. Taj se udžbenik dosta razlikuje od ranije analiziranih, dijelom vjerojatno i jer je udžbenik za osnovnu školu, dok su ranije analizirani udžbenici bili uglavnom udžbenici za gimnazije. Stoga ne čudi da je reformaciji posvećeno manje stranica nego što je bilo uobičajeno, svega šest. Većina od tog broja nalazi se u poglavlju nazvanom *Reformacija i protureformacija*, koje se sastoji od dijelova: *Reformacija u Njemačkoj, Njemački seljački rat, Širenje reformacije u Zapadnoj Europi, Reformacija u našim zemljama, Protureformacija*. Još su dva dijela *Reformacija u slovenskim zemljama* i *Protureformacija* unutar poglavlja *Slovenske zemlje od XVI do kraja XVIII stoljeća*.

Tekst udžbenika vrlo je neutralan te se teže pronalaze određene ideološke postavke. Jedino je tu neizostavni Lutherov citat, spomenut u analizi svih socijalističkih udžbenika (Makek, Adamček 1987: 151).

Grafički je taj udžbenik opremljeniji od svih dosad analiziranih. Sadrži 13 slika i zemljovid. Izdvaja se ilustracija koja grafički prikazuje mjere protureformacije (Makek, Adamček 1987: 151). Također, slike su jasno brojevima povezane s tekstom udžbenika, što je učenicima olakšavalo snalaženje u sadržaju. Udžbenik sadrži i pitanja za ponavljanje i promišljanje, kao i upute za korištenje radne bilježnice.

Udžbenike socijalističkog razdoblja, osobito one iz ranijeg razdoblja, karakterizira antiklerikalizam i promatranje povijesnih pojava iz društveno-ekonomske perspektive. Naglasak je na klasnim odnosima, pri čemu se jasno ističu pozitivci i negativci, a više je teksta posvećeno Thomasu M*ü*nzeru, na kojeg se gleda kao na nekakvu preteču komunista. Također, traži se sličnosti u razvoju južnoslavenskih naroda. Grafički udžbenici postaju opremljeniji, a razvijaju se i s metodičke strane.

5. UDŽBENICI OD 1990. DO DANAS

Nakon propasti Jugoslavije i ostvarenja hrvatske samostalnosti pojavljuju se novi udžbenici. Analizira se pet udžbenika nastalih nakon 1990. Prvi je *Povijest za II. razred gimnazije* autora Vladimira Posavaca i Tatjane Medić, a zatim slijede udžbenici koji se koriste i danas: *Povijest 2* autora Damira Bulata, Šime Labora i Miroslava Šašića; *Povijest 2* autora Hrvoja Gračanina, Hrvoja Petrića i Gordana Ravančića; *Povijest 2* autora Ante Birina i Tomislava Šarlije; te *Koraci kroz vrijeme 2* autora Denisa Detlinga i Zdenka Samaržije.

Udžbenik *Povijest za II. razred gimnazije* nastao je u suautorstvu Vladimira Posavca i Tatjane Medić 1997. godine te se u školama počeo upotrebljavati nakon što je 1998. dobio odobrenje Ministarstva prosvjete i športa. Njegov podnaslov *Stvaranje europske civilizacije i kulture (V. – XVIII. st.)* govori o periodu koji obuhvaća. Reformaciji je posvećeno poglavlje *Protestantska reforma i katolička obnova*, a sastoji se od sljedećih dijelova: *Temeljni spisi reformacije, Kalvinizam i anglikanizam, Katolička obnova, Vjerski ratovi*. Reformaciji u Hrvatskoj posvećen je dio poglavlja *Kulturni razvoj Hrvata u XVI. i XVII. stoljeću*, koji nosi naziv *Kulturni razvoj u doba reformacije i katoličke obnove*. Ukupno to čini šest stranica teksta.

Analizirajući tekst udžbenika može se uvidjeti da se ne razlikuje previše od teksta Makekova i Adamčekova udžbenika. U praksi to ipak znači smanjenje opsega teksta posvećenog reformaciji jer je prethodno spomenuti udžbenik bio namijenjen upotrebi u osnovnoj školi, dok se ovaj udžbenik koristio u gimnazijama. Iako se više ne osjeća antagonizam kao u socijalističkim udžbenicima, kritika Crkve

i dalje postoji: „…papinska je kurija u Rimu živjela raskošno poput najbogatijih kraljevskih dvorova…“ (Posavec, Medić 1997: 143) Kao i u Babićevu udžbeniku iz 1958. i ovdje se spominje kako je indulgencija izazavala „…opću sablazan…“ (Posavec, Medić 1997: 143). Kao i u socijalističkim udžbenicima naglasak je pretežito stavljen na društvene i ekonomske odnose te se i uzroci reformacije traže u istima. Dotičući se kalvinizma autori spominju kako „…bogateći se, kapitalist čini bogougodno djelo…“ (Posavec, Medić 1997: 144). Odnos je prema isusovcima promijenjen te se o njima sad piše bez negativnog predznaka, ali i bez posebnog naglašavanja pozitivnih osobina. U poglavlje o reformaciji uključen je i Tridesetogodišnji rat iako praksa uglavnom pokazuje da se isti uglavnom nalazi u sklopu drugih poglavlja. Reformacija se više ne spominje u kontekstu Slovenije, već samo Hrvatske.

Grafičko uređenje udžbenika sastoji se od osam slika s već poznatim motivima. Nedostatak je nepostojanje zemljovida i povijesnih izvora, što je korak unazad. Udžbenik, sad već po pravilu, sadrži pitanja za ponavljanje i promišljanje.

Sljedeći analizirani udžbenik jest *Povijest 2* autora Damira Bulata, Šime Labora i Miroslava Šašića iz 2012. godine, a koji je prvo izdanje doživio 2009. Reformaciji je posvećeno poglavlje *Reformacija, protureformacija i katolička obnova*, a sastoji se od podnaslova: *Uzroci, tijek i širenje reformacije, Reformacija u hrvatskim zemljama, Katolička obnova, Barok* i *Vjerski ratovi*. Zadnja dva podnaslova ne analiziraju se jer uobičajeno ne pripadaju reformaciji te se bez njih poglavlje sastoji od osam stranica.

Kritika Crkve i dalje je prisutna iako ublažena u odnosu na socijalističko razdoblje, ali i prethodni udžbenik. Kritika Luthera također je ublažena te se ne koristi njegov citat o tome kako treba postupati s pobunjenim seljacima, već samo piše kako je on „…pozvao plemiće da u krvi uguše pobunu seljaka…“ (Bulat, Labor, Šašić 2012: 198). Kod kalvinizma se ne spominje dio vezan uz kapitalizam. Ono što je nekad bilo posvećeno reformaciji u južnoslavenskim zemljama, sada je posvećeno Hrvatskoj, odnosno koristi se termin „hrvatske zemlje“. (Bulat, Labor, Šašić 2012: 200).

Udžbenik je grafički uređen sa sedam slika te jednim zemljovidom koji prikazuje Europu poslije reformacije. Uz slike se navode zanimljivosti poput Henrikovih šest žena (Bulat, Labor, Šašić 2012: 200). Napredak je u odnosu na prethodni udžbenik to što su uključeni povijesni izvori koji se nalaze na kraju poglavlja, njih čak tri: Lutherov govor, govor Karla V. te izdvojene Lutherove teze. Podnaslove, kao i povijesne izvore, prate pitanja za ponavljanje i promišljanje.

Treći korišteni udžbenik jest *Povijest 2* autora Hrvoja Gračanina, Hrvoja Petrića i Gordana Ravančića, tiskan 2014. godine. Reformaciji je posvećeno poglavlje *Protestantska reforma i katolička obnova* koje se sastoji od dijelova: *Temeljni spisi reformacije i Martin Luther, Jean Calvin i kalvinizam, Anglikanizam, Odjeci reformacije na hrvatskom prostoru, Katolička obnova i isusovci, Tridentski sabor, Odjeci katoličke obnove u Hrvatskoj*. Unatoč velikom broju podnaslova tekst o reformaciji napisan je na svega pet stranica te je vrlo štur.

Od svih analiziranih udžbenika ovaj sadrži najmanje vrijednosnih sudova, no značenje ima i što je kritika Crkve izostavljena, a ne navode se ni razlozi koji su utjecali na pojavu reformacije. Vidi se i odmak od tumačenja reformacije kroz društvene i ekonomske odnose. Ipak, takvom načinu pisanja nedostaje uspostavljanje uzročno-posljedičnih veza. Samo nabrajanje činjenica nije dovoljno jer ih se zbog opsega teksta ne može navesti u broju potrebnom za formiranje mišljenja koje je dovoljno dobro argumentirano.

Udžbenik je grafički opremljen s pet slika te zemljovidom vjerske slike Europe u drugoj polovini 16. st. (Gračanin, Petrić Ravančić 2014: 170). Sadržani su i povijesni izvori: ulomak iz Calvinova djela *Nauk kršćanske religije* i ulomak sa sjednice Tridentskog koncila. Iako nakon podnaslova i povijesnih izvora postoje pitanja za ponavljanje, ona su više posvećena ponavljanju već napisanih činjenica, a manje promišljanju i zauzimanju stavova.

Sljedeći analizirani udžbenik jest *Povijest 2* autora Ante Birina i Tomislava Šarlije iz 2015., a s prvim izdanjem iz 2009. godine. Reformaciji je posvećeno poglavlje *Zapadno kršćanstvo između reforme i protureforme*, a sastoji se od sljedećih dijelova: *Uzroci reforme, Martin Luther – utemeljitelj reformacije, Širenje reformacije po Njemačkoj, Protestantizam u Švicarskoj i Engleskoj, Katolička obnova – Koncil u Tridentu, Isusovci, Reformacija i protureformacija u Hrvatskoj*. Ukupno to čini pet stranica teksta.

U tekstu udžbenika prisutna je kritika Crkve iako je ona ublažena navodima kako je „…u cijelom kršćanstvu rasla želja za obnovom, reformom Crkve…“ (Birin, Šarlija 2015: 176). Uzrocima reformacije pristupa se i s religijske i s društveno-ekonomske strane te se navode i vjerski razlozi koji su potaknuli reformaciju, ali i društveni odnosi i tko je u reformaciji vidio kakvu priliku za promjenom svog društvenog i ekonomskog statusa. Osobito pozitivno piše se o isusovcima te se uopće ne spominju njihove negativne strane prisutne i naglašene u socijalističkim udžbenicima. Ovdje se umjesto toga naglašava kako su se isusovci protiv širenja protestantizma „…borili obrazovanjem…“ te da su bili „…glavni europski prosvjetitelji…“ (Birin, Šarlija 2015: 179).

Udžbenik je opremljen s osam slika i zemljovidom vjerske podjele Europe u 15. st. (Birin, Šarlija 2015: 178). Postoji samo jedan povijesni izvor, izvod iz Lutherovih teza. Nakon svakog podnaslova navedena su pitanja za ponavljanje i promišljanje, a na kraju je poglavlja i sažetak s najvažnijim činjenicama (Birin, Šarlija 2015: 180).

Posljednji udžbenik koji se analizira jest *Koraci kroz vrijeme 2* autora Denisa Detlinga i Zdenka Samaržije, čije je treće izdanje tiskano 2016., a prvo 2014. godine. Reformaciji je posvećeno poglavlje *Protestantizam i katolička obnova*, a sastoji se od dijelova: *Uzroci reformacije, Martin Luther, Protestanstki pokreti, Katolička obnova, Vjerski sukobi u 16. i 17. stoljeću*. O reformaciji u Hrvatskoj piše se u poglavlju *Hrvatska kultura u novome vijeku*, u podnaslovu *Reformacija u Hrvatskim zemljama*. Ukupno je reformaciji posvećeno šest stranica teksta.

Tekst udžbenika dosta je kritički nastrojen prema Crkvi. Navodi se zanimljivost kako je u njemačkim pokrajinama prodano stotine litara Isusove krvi, kao i litre njegova znoja te tone ugljena iz pakla (Detling, Samaržija 2016: 168). Na uzroke reformacije gleda se iz društvene i ekonomske perspektive. U dijelu teksta o kalvinizmu spominje se već više puta ponavljano da je „…bogaćenje bogougodno djelo…" (Detling, Samaržija 2016: 170). Razloge za neuspjeh reformacije kod Hrvata autori pronalaze u siromaštvu hrvatskog svećenstva i koncentriranosti na borbu s Osmanlijama (Detling, Samaržija 2016: 210).

Što se tiče grafičkog uređenja, udžbenik je opremljen sa sedam slika i religijskim zemljovidom Europe potkraj 16. st. Udžbenik sadrži jedan povijesni izvor, pjesmu *Svit se konča*, nastalu u 14. stoljeću. Na kraju poglavlja nalaze se pitanja za ponavljanje.

Udžbenike napisane od osamostaljenja Hrvatske karakterizira slabiji utjecaj ideologije na sam tekst te izbacivanje antiklerikalizma i jugoslavizama iz prethodnog razdoblja. Sadržajno, udžbenici su u velikoj mjeri skraćeni te događajima pristupaju s manje detalja. Grafički i metodički dignuti su na višu razinu.

6. ZAKLJUČAK

U razdoblju od 1918. godine do danas u školskim udžbenicima povijesti mogu se pratiti promjene u načinu obrađivanja reformacije. Prije svega, bez dublje analize, mogu se primijetiti razlike u opsegu teksta posvećenog reformaciji. Udžbenici iz vremena monarhističke Jugoslavije bili su vrlo opširni i detaljno su obrađivali temu iako se već i tada pojavljuju tendencije skraćivanja teksta. Za vrijeme NDH i

socijalističke Jugoslavije tekst je udžbenika i dalje opširan, dok u razdoblju neovisne RH dolazi do smanjivanja opsega teksta udžbenika (za srednje škole) u prosjeku za dva do tri puta u odnosu na udžbenike iz socijalističke Jugoslavije, a čak pet do šest puta u odnosu na udžbenik iz 1921. godine.

Osim u opsegu teksta udžbenika razlike se pronalaze i u sadržaju iako, mora se reći, većina sadržaja vezanih uz reformaciju nije toliko različita bez obzira na to o kojem se razdoblju radi. Ipak, ovisno o razdoblju, određene se pojave objašnjavaju na drugačiji način ili iz drugačije perspektive te se neki sadržaji uvrštavaju ili izbacuju, odnosno manje ili više naglašavaju. U razdoblju monarhističke Jugoslavije kroz sadržaje se nastoji potaknuti određeni antigermanizam i antikomunizam, najčešće kroz ubacivanje pokoje rečenice koja Nijemce prikazuje u lošem svjetlu ili anakronizmima, gdje se primjerice anabaptistima daje komunističko obilježje i negativne epitete. Za vrijeme NDH i dalje se kroz iste metode potiče antikomunizam, dok antigermanizama više nema, no ima izbacivanja jugoslavenske komponente koja se poticala u prethodnom razdoblju. Socijalistički udžbenici reformaciju promatraju čisto kao društveno-ekonomsku pojavu te se ističe klasna borba. U odnosu na ostale udžbenike puno se više pažnje posvećuje Thomasu M*ü*nzeru i seljačkim ratovima. Zanemaruje se vjerska komponenta reformacije te se općenito iščitava manje ili više otvoreni antiklerikalizam. Najvidljivije je to u opisima života svećenstva te karakterizaciji isusovaca u negativnom svjetlu. Također, koristi se svaka prilika za kritiku kapitalističke ideje u kalvinizmu. Najmanje je vidljiv utjecaj ideologije u suvremenim udžbenicima povijesti, dijelom i zbog šturosti teksta. Glavni je način promatranja reformacije i dalje ekonomsko-društveni iako je nešto više pažnje posvećeno vjerskoj komponenti. U socijalizmu vrlo bitni M*ü*nzer sveden je na svega rečenicu ili dvije, a ne obrađuje se više ni reformacija kod ostalih Južnih Slavena. Isusovci se prikazuju u pretežno pozitivnom svjetlu, što je još jedan odmak od prethodnog razdoblja.

Udžbenici su kroz vrijeme grafički napredovali. Prvi udžbenici gotovo da i nisu imali grafičke priloge, u socijalističkom razdoblju njihov broj se povećava, da bi suvremeni udžbenici i grafički i metodički doživljeli vrhunac.

Generalno, reformacija je neizostavna tema u školskim udžbenicima povijesti. Iako je u različitim razdobljima njezin prikaz bio ponešto drugačiji, većinom su njezine najbitnije postavke bile prikazane u svakom od navedenih udžbenika. Što se tiče odnosa politike i nastave povijesti, rezultati istraživanja pokazuju da politika ima utjecaja na školske udžbenike čak i kad tema nije usko vezana uz proklamiranu ideologiju vladajućih. Dobiveni rezultati politici povijesti kao disciplini daju legitimitet za provođenje daljnjih istraživanja na njezinim osnovama.

The Reformation in History Textbooks from 1918 until Today

Abstract:

The politics of history deals with the question of how politics uses the past, or more precisely, how history is used for political purposes. In this paper, 15 history textbooks which were used in Croatia since 1918 are analyzed. This includes textbooks from the first Yugoslav state, the Independent State of Croatia, the Socialist Yugoslavia and the Republic of Croatia. The chapters, volume of the text, differences in content and in interpretation are analyzed as well as the graphic materials. The aim of the paper is to investigate how much politics influences history textbooks in topics which are not in its primary focus. In the period from 1918 until now, it is possible to track changes in how the Reformation was represented in the history textbooks. Although the Reformation is an important topic in the history textbooks, its representation differs depending on the period, but its main characteristics are mentioned in each of the analyzed textbooks. Concerning the question of relation between politics and history taught in schools, the analysis shows that politics influences history textbooks even when the topic is not closely related with the current ideology of the state. The results of the research give the politics of history legitimization for further research within its theoretical framework.

Keywords: the Reformation, history textbooks, the politics of history, the 20th century

Reformation in Geschichtslehrbüchern von 1918 bis heute

Zusammenfassung:

Die Politikgeschichte beschäftigt sich mit der Frage, wie Politik mit der Vergangeheit umgeht, bzw. wie man Geschichte für politische Zwecke nutzt. Es werden 15 hauptsächlich Mittelschulbücher aus dem kroatischen Raum von 1918 bis heute, bzw. Schulbücher aus der Zeit der Jugoslawien-Monarchie, des Unabhängigen Staats Kroatiens, aus dem sozialistichen Jugoslawien und der selbstständigen Republik Kroatien analysiert. Es werden Themen und Untertiel in den Schulbüchern, der Textumfang sowie Unterschiede in der Interpretation und grafischen Gestaltung analysiert. Das Ziel des Beitrags ist es, zu untersuchen, wie Politik Themen, die nicht von großer Bedeutung in Geschichtslehrbüchern sind, beeinflusst. Im Zeitraum von 1918 bis heute kann man Veränderungen in der Art, wie die Reformation in Geschichtslehrbüchern behandelt wird, verfolgen. Es zeigt sich, dass die Reformation ein unerlässliches Thema in Geschichtslehrbüchern ist und, obwohl ihre Darstellung zu verschiedenen Zeitpunkten etwas unterschiedlich ist, werden in jedem der angeführten Schulbücher ihre wichtigsten Eigenschaften größtenteils dargestellt. Was die Beziehung zwischen Politik und Geschichtsunterricht betrifft, zeigen die Resultate der Untersuchung, dass Politik einen Einfluss auch auf Themen ausübt, die nicht eng mit der proklamierten Ideologie der Herrschenden verbunden sind. Diese Forschungsergebnisse geben der Politikgeschichte als Disziplin Legitimität für die Durchführung weiterer Untersuchungen.

Schlusswörter: Reformation, Geschichtslehrbücher, Politikgeschichte, 20. Jahrhundert

LITERATURA

Babić, Vladimir. 1958. *Povijest srednjega vijeka za više razrede gimnazije*. Zagreb: Školska knjiga.

Birin, Ante; Šarlija, Tomislav. 2015. *Povijest 2, udžbenik za 2. razred gimnazije*. Zagreb: Alfa.

Bulat, Damir; Labor, Šime; Šašić, Miroslav. 2012. *Povijest 2, udžbenik povijesti za drugi razred gimnazije*. Zagreb: Profil.

Detling, Denis; Samaržija, Zdenko. 2016. *Koraci kroz vrijeme 2, udžbenik povijesti u drugom razredu gimnazije*. Zagreb: Školska knjiga.

Gračanin, Hrvoje; Petrić, Hrvoje; Ravančić, Gordan. 2014. *Povijest 2, udžbenik iz povijesti za 2. razred gimnazije*. Zagreb: Meridijani.

Jakić, Živko. 1940. *Povijest Jugoslavije s općom poviješću, dio II.* Zagreb: Naklada školskih knjiga i tiskanica Banovine Hrvatske.

Jakić, Živko. 1941. *Povijest hrvatskoga naroda, dio II*. Zagreb: Nakladni odjel Hrvatske državne tiskare.

Koren, Snježana. 2012. *Politika povijesti u Jugoslaviji (1945-1960). Komunistička partija Jugoslavije, nastava povijesti, historiografija.* Zagreb: Srednja Europa.

Kosminski, Evgenij Aleksejevič. 1947. *Povijest srednjega vijeka*. Zagreb: Nakladni zavod Hrvatske.

Makek, Ivo; Adamček, Josip. 1987. *Čovjek u svom vremenu 2, udžbenik povijesti za VI. razred osnovne škole*. Zagreb: Školska knjiga.

Medić, Tatjana; Posavec, Vladimir. 1997. *Povijest 2, udžbenik iz povijesti za drugi razred gimnazije.* Zagreb: Profil.

Petrungaro, Stefano. 2009. *Pisati povijest iznova. Hrvatski udžbenici povijesti 1918.–2004. godine.* Zagreb: Srednja Europa.

Salzer, Olga. 1953. *Povijest za VII. razred narodne osmogodišnje škole i III. razred gimnazije*. Zagreb: Školska knjiga.

Srkulj, Stjepan. 1921. *Povijest novoga vijeka za VII. razred srednjih učilišta*. Zagreb: Naklada Kraljevske hrvatsko-slavonske zemaljske vlade.

Srkulj, Stjepan. 1939. *Povijest novoga vijeka za VII. razred srednjih škola*. Zagreb: Knjižara ST. Kugli.

Srkulj, Stjepan. 1943*. Poviest novoga vieka za VII. razred srednjih škola*. Zagreb: Nakladni odjel Hrvatske državne tiskare.

Žeželj, Mirko. 1973. *Povijest za 2. razred gimnazije*. Zagreb: Školska knjiga.

Izvorni znanstveni rad

Antun ŠUNDALIĆ
Ekonomski fakultet u Osijeku

UDK 27-18
123.1:27
316:2

Kršćanska vrijednost slobode u vremenu postmoderne

Temeljne vrijednosti društvenoga života u svim razdobljima ljudske povijesti nisu uvijek bile iste. Dodavale su se i oduzimale već prema tome kakva je bila svjetovna, ali i duhovna vlast, kao i odnosi među njima. Vrijednost je slobode međutim bila jedna od konstanti prema kojoj se određeno društvo određivalo slobodnim, demokratskim društvom jednakosti, pravednosti i slično. U ovome članku bit će razmatrana vrijednost slobode s kršćanskog motrišta u vremenu postmoderne te će se pokušati opravdati teza da je vrijednost slobode *conditio sine qua non* održanja ljudskog dostojanstva. Kao temeljni predlošci za ovaj rad poslužit će dvije rasprave: rasprava M. Luthera „O slobodi kršćanina" i rasprava H. Künga „Sloboda u svijetu". Može li kršćansko poimanje slobode, koje svoje uporište ima u istini evanđelja, biti uporište životne orijentacije u društvu postmoderne? Koliko je vrijeme postmoderne u kojemu je inzistiranje na pravu na različitost i na suživot do jučer nespojivih egzistencija otvoreno orijentaciji na kršćansko poimanje slobode? To su središnja pitanja ovoga rada. Također se u članku analiziraju stavovi mladih o vrijednosti slobode, njezinu značenju i sadržajima kojima je ispunjena u društvu postmoderne.

Ključne riječi: sloboda, kršćanstvo, protestantizam postmoderna, solidarnost, pluralizam, demokracija

1. UVOD

Društveni je život čovjeka uvijek bio prepoznavan kroz prava i odgovornosti. Prava su se najčešće potvrđivala u slobodi da se nešto čini ili ne čini, dok su se odgovornosti osjećale kao neslobode u smislu straha od mogućih sankcija za nešto krivo učinjeno ili neučinjeno. Povijest nas uči da je uvijek bilo više neslobode nego slobode, uvijek je bilo više straha od sankcija negoli sreće u slobodi propitkivanja novog, u društvenoj svakodnevici još nepoznatog. Iako su filozofi ustrajavali upravo na pitanjima koja su stremila širenju spoznaja o svijetu i životu, društva su

se opirala svakom novumu koji je na bilo koji način dovodio u pitanje postojeće poretke. Racionalizam, empirizam i prosvjetiteljstvo europsko su društvo uveli u novi vijek upravo propitujući postojeća znanja i tradicijske obrasce društvenog života.

Renesansna krilatica „*Incipit vita nova*!" pokazala se djelotvornom na svim područjima kako društvenog tako i osobnog života. Prvo je to uočljivo u oslobađanju od tradicijskih stega u umjetnosti i književnosti (F. Petrarca, G. Boccaccio, D. Alighieri, Leonardo da Vinci), a potom i u znanosti koja se između 12. i 15. stoljeća u Europi prepoznaje u nicanju sveučilišta.[1] Filozofija također traži nove puteve i rješenja izvan skolastike. Sve se to može sažeti u tezu da je sloboda mišljenja postupno prerastala i u slobodu izražavanja i činjenja.

Nije nevažno istaknuti i promjene koje su se dogodile početkom 16. stoljeća u krilu samog kršćanstva, dominirajuće vjere europskih društava toga vremena. Lutherovih je 95 teza postavilo pred Katoličku crkvu zahtjeve za drugačijim kršćanskim životom, a koji se mogu nazvati reevangelizacijom onoga vremena.[2] Čvrstoća je vjere kao sloboda kršćanskog života bez institucionalne stege novum koji je našao podršku tek nastajućeg sloja građanstva nekih europskih društava.

Europsko je društvo izlazilo iz duhovnih okvira skolastike, kao i iz gospodarskih okvira srednjovjekovnih cehova i feudalne ekonomije. Važnost širenja znanja putem ustustavljenog obrazovanja Europa prepoznaje u drugoj polovini 17. stoljeća. Postupnom prihvaćanju znanosti pomoglo je širenje uvjerenja da se prirodnim znanostima (posebice matematikom) i oslanjanjem na iskustvo može doći do istine o prirodi, čovjeku i životu uopće. Ben David (1986: 101–104) ističe u tome važnost scijentističkog pokreta koji je u Francuskoj i Engleskoj bitno pridonio prihvaćanju znanosti kao zasebne djelatnosti koja može biti pokretač promjena. Riječ je o građanima, neznanstvenicima, koji su željeli promjene političke i ekonomske naravi, onima koji su promicali duh građanske klase.

---

[1] To je vrijeme u kojemu u Europi nalazimo 75 sveučilišta na kojima je studiralo između 12 i 15 tisuća studenata. Prvo je sveučilište niknulo u Bologni 1088., potom u Parizu 1231., Oxfordu 1167. (ili 1209.), Cambridgeu 1209., Pragu 1347., Beču 1365., Krakowu 1364. kao i u drugim većim europskim gradovima. (Cifrić 1990: 115–123).

[2] U svojim *tezama* Luther kritizira Papu, biskupe i svećenstvo zbog prodaje indulgencija jer materijalnom daju prednost pred duhovnim, jer ne slijede istinu evanđelja, jer se služe autoritetom pape, a ne argumentima razuma. Također je predmet kritike i bogatstvo Crkve. (vidi Martin Luther – 95 teza (31.10.1517.) /izvor: http://povijest.net/martin-luther-95-teza-31-10-1517/ - pristup 31.1.2017./
Treba spomenuti da je Henrik VIII. nešto kasnije (1534.) okrenuo leđa Katoličkoj crkvi stavivši sebe na čelo novouspostavljene Anglikanske crkve.

Kao potporu promjenama u gospodarskom životu treba spomenuti klasika engleske političke ekonomije Adama Smitha. Naime Smith je zagovarao podjelu rada u proizvodnji, društvenu moć i bogatstvo temeljio je na ukupnom radu društva, a slobodno je tržište vidio kao poligon na kojemu će u uvjetima savršene konkurencije sebični interes pojedinca biti u službi općeg interesa (Smith 2005: 43–48, 445–446). Njegovo je djelo *Istraživanje prirode i uzroka bogatstva naroda* iz 1776. predstavljalo sveobuhvatnu analizu gospodarskog života, kako onoga od prije tako i onoga kakav bi trebao biti. Time je podržao nastajući kapitalizam i građanske slobode koje je on sa sobom donosio.

Uzlet kapitalizma nije donio samo dobro. Tehnološki napredak i gomilanje materijalnog bogatstva nije značio i paralelni društveni razvoj u jednakosti i blagostanju svih. Sloboda je postala sastavnicom života nekih društava. Također, u tim društvima sloboda nije imala jednak sadržaj za sve pripadnike društva. No socijalizam, kao antipod kapitalizmu, nije donio više slobode ni manje grijeha[3] te nije ozbiljnije ugrozio tržišno gospodarstvo i građanski duh kapitalizma. Suvremeni je kapitalizam globalni sustav bez alternative te se u okviru takvog sustava pokušava graditi društvo primjereno vremenu 21. stoljeća, društvo koje međutim ne može ponijeti i atribut društva primjerenog čovjeku. Suvremeno društvo obiluje nedorečenostima koje politika izaziva, a nevladine udruge (civilno društvo) ih ne uspijevaju ispraviti. Partikularni je interes često ispred općeg dobra, prava i slobode načelno su branjene, ali se uvijek javljaju skupine koje su u tome uskraćene. Bez namjere ulaženja u širinu te problematike, zadržat ćemo se na odnosu prema slobodi, na pitanju kako ju suvremeni čovjek može shvaćati i ugrađivati u svoj život te mogu li u suvremenom društvu paralelno egzistirati različite orijentacije u shvaćanju slobode, a onda i različiti sustavi vrijednosti koji iz toga proizlaze.

2. RAZLIKA MEĐU SLOBODAMA

Uvodno je prikazan odnos prema slobodi kao novovjeki pokretač društvenih promjena. Tradicionalno je europsko društvo svojim sustavom vrijednosti uzmicalo toliko koliko je zaživljavao novovjeki sustav vrijednosti u kojemu je upravo oslobađanje od tradicijskih okvira bilo okosnica promjena. Promjene su se do-

[3] O grijesima i dobrim stranama kapitalizma u odnosu na socijalizam različito pišu M. Novak (1993), zagovornik slobodnog tržišta i kapitalizma koji se neprestano popravlja, i neomarksisti M. Hardt i A. Negri (2003), protivnici kapitalizma kao sustava posvemašne kontrole i neslobode u korist „imperija" koji zastupa interese krupnog kapitala i koji biopolitički strukturira svijet.

gađale na svim područjima društvenog života: u pristupu radu (izvor bogatstva) i vlasništvu (neotuđivo pravo svakoga), u odnosu prema ustroju političke vlasti (nenasljedna, građanska), u odnosu prema umjetnosti i znanosti (nema zabranjenih tema i područja istraživanja), u odnosu prema vjeri (konfesionalna sloboda, odvajanje trona i oltara). Sve se te promjene mogu podvesti pod zajednički nazivnik slobode. Nadalje, također je svako od tih područja participiralo u događanju sekularizacije društva, pa se može reći da je svaka promjena u biti promjena odnosa prema vjeri.

Sekularizacija i modernizacija najkorišteniji su opisi promjena društvenog života koje sa sobom donosi kapitalizam. *Sekularizacija* je prema B. Wilsonu (1966: 14–30) označavala proces slabljenja utjecaja religije u javnom životu, a to se potvrđuje kroz gubljenje društvenog značenja religijskog mišljenja, religijske prakse i religijskih institucija. Potiskuju ih svjetovne masovne proslave, masovna okupljanja, znanost, totalitarizam političkih partija i ideologije, rastuća potrošnja dobara, a sve to, tvrdi Wilson, ispunjava neke od funkcija koje je nekad vršila religija. *Modernizacija* je pak kao oslobađanje stega tradicionalnih obrazaca društvenog života dala prostora slobodi pojedinca u odabiranju životne orijentacije. Ispunjenje životnih potreba u svjetovnim dobrima jedna je od orijentacija, najčešće nazvana konzumerizam. Njoj suprotna, orijentacija na ispunjavanje života duhovnim dobrima, ostala je i kroz novi vijek i suvremeno društvo odabir mnogih pojedinaca. Već prema odabranoj životnoj orijentaciji svaki će pojedinac postaviti svoj sustav vrijednosti i njegovo značenje u vlastitom životu. Sloboda je u obje orijentacije vrlo visoko rangirana.

Sloboda je u životu svake osobe važna odrednica načina života. Sloboda se često određuje i kao potvrđivanje i zaštita ljudskog dostojanstva. No ono uz slobodu traži i druge činitelje društvenog života kroz koje se sloboda realizira. Tako se npr. sloboda u radu, sloboda u posjedovanju, sloboda u trošenju, sloboda u vjeri, sloboda u ljubavi itd. uzimaju kao indikatori ljudskih prava i u konačnici kao potvrda čovjeka. Takvim se potvrđivanjem međutim ne iscrpljuje poimanje čovjeka,[4] njegove osobnosti i slobode. Primjer različitog poimanja čovjeka i slobode nalazimo u različitosti orijentacija kršćanstva i postmoderne.

Ljudsko se dostojanstvo u kršćanstvu primarno potvrđuje u čvrstoći vjere koju nijedna zemaljska nepogoda ne može uzdrmati. To nam svjedoči Novi zavjet. To

[4] Kroz povijest se čovjeka različito određivalo. Tako se u različitim razdobljima mijenjalo njegovo esencijalno određenje poput *homo religiosus*, *homo areligiosus*, *homo sapiens*, *homo faber*, *homo oeconomicus*, *homo ludens*, *homo rationale*, *homo tehnicus* i slično.

od vjernika kršćana zahtijeva i Martin Luther. Hans Küng prikazuje Thomasa Morea kao primjer upravo takve osobe čije se ljudsko dostojanstvo potvrđuje u čvrstoći vjere i slobodi od svega svjetovnog.

Neoliberalno društvo ljudsko dostojanstvo štiti zahtjevom za jednakosti u osnovnim ljudskim pravima kao što su pravo na život, na slobodu, na zdravstvenu zaštitu, obrazovanje, stanovanje …, sve do prava na različitost (vjersku, rasnu, nacionalnu, rodnu, kulturnu …), na uključenost u društveni život, na politička prava i slično.

2.1. Sloboda koju donosi vjera

Sloboda koju donosi vjera temeljena je na istini evanđelja iz koje sve proizlazi: pravedna djela, solidarnost i socijalna odgovornost. Takva je sloboda ujedno i odgovornost u socijalnom djelovanju, kako prema sebi tako i prema drugima. Zastupanje takve slobode nalazimo u primjerima Lutherova teksta *O slobodi kršćanina* i Küngova *Sloboda u svijetu*.

Luther (1983) počinje svoju raspravu dvjema tezama – „Kršćanin je slobodan gospodar svega i nikome nije podložan", „Kršćanin je pokoran sluga svega i svakome je podložan" (9) – kojima naznačuje svoje shvaćanje slobode, a to je da duhovnoj naravi čovjeka pripada sloboda, tjelesnoj podložnost i služenje. Odabir je duhovnog život u slobodi, čije je uporište vjera. Vjera je put u pravednost, istinu, dobrotu, mir, slobodu. Vjera je ispred dobrih djela (13). Vjerom se Bogu priznaje istinitost i sva dobrota, zato je *vjera ispred svih dobrih djela* te se dobrim djelima Boga ne može častiti, već jedino vjerom srca (15). Kršćanin je *slobodan po vjeri*, ne po dobrim djelima (17). *Pravednost po vjeri* je ispred pravednosti po djelima (18).

Govoreći o *služenju u ljubavi*, Luther također kao polazište postavlja vjeru. Drugom tezom – „Kršćanin je pokoran sluga svega i svakome je podložan" – čovjekovu duhovnost potvrđuje u djelima koja se tiču drugih. Naime kako je čovjek tjelesno biće, mora živjeti s drugima i djelima opravdati vjeru – biti sluga i svemu podložan. Dobrim djelima čovjek svladava tjelesne požude i sve čini iz ljubavi prema Bogu. (19) Pri tome, naglašava Luther, treba uvijek znati gdje je uporište dobra i zla: „Dobra i pravedna djela nikoga ne čine dobrim i pravednim čovjekom, već dobar i pravedan čovjek čini dobra i pravedna djela." „Zla djela ne čine nikoga zlim čovjekom, već zao čovjek čini zla djela." Dakle bez vjere nema dobrih i pravednih djela, tj. kakav je čovjek s obzirom na vjeru, takva su i njegova djela (21).

Kada govori *o djelima s obzirom na bližnje*, Luther naglašava da je cilj kršćanina svojim djelima služiti i koristiti drugima (23, 24). Služeći drugima, kršćani sudjeluju i u održavanju postojećeg reda i zakona u državi (25). Kršćani trebaju biti podložni zemaljskoj vlasti kako bi služili drugima. U služenju drugima Luther je protiv misa, molitvi, posta … upućenih svecima za koje dobivaju oproštajnice od slijepih prelata (26). Kršćanin živi *u Kristu po vjeri*, a *u bližnjemu po ljubavi* – u tome se ostvaruje *sloboda kršćanina*, zaključuje Luther (27).

Luther čovjeka ne shvaća kao činitelja već kao *primatelja*, ističe pisac Pogovora i prevoditelj M. Volf (32), a tek kao primatelj može biti slobodan darovatelj i činitelj. Kršćanin u ljubavi prema bližnjemu treba postati sluga i tu postići slobodu (32, 34).

Takav život kršćanina temeljen na vjeri u kojoj je izvor slobode Hans Küng nalazi u životu Thomasa Morea. U tekstu *Sloboda u svijetu* (1980) Küng se pita „… da li je uopće moguće kršćanski živjeti u svijetu i to ne bilo kako, nego po evanđelju?“ (8) Život T. Morea pokazuje da je to moguće.

Polazeći od teze kršćanskih sociologa da su obitelj, vlasništvo i država tri stožera društvenog poretka (10–11) želi pokazati kako ih je More u životu uvažavao i prakticirao, ali im je nadredio vjeru koja mu je davala slobodu od svega svjetovnog. Neosporivo je da *obitelj* unosi red u brigu i odgoj, da je *vlasništvo* čimbenik reda u odnosu na svijet stvari, kao i da je *država* jamac pravnog poretka u kojemu će pojedincima biti osigurana sloboda i sigurnost. Međutim evanđelje proturječi tim trima stožerima poretka: stavlja siromaštvo nasuprot vlasništvu, čistoću (celibat) nasuprot obitelji, poslušnost nasuprot državi (moći) (12). Sve je troje T. More i sam prakticirao: bio je bogat (kuća, vrt, životinje, voćnjak …), bio je oženjen (tri kćeri i sin, dva braka), bio je visoko pozicionirani državni službenik te je raspolagao značajnom moći. Ipak, on je odabrao život u svijetu u *duhu evanđeoskog savršenstva* (16–17).

Dvojba pred koju je čovjek stavljen – „Bog i njegovo kraljevstvo ili svijet i njegova dobra!“ (18) – jest pitanje kakav život odabrati.[5] Bog hoće čitava čovjeka, slo-

[5] Küng daje primjere iz evanđelja: za *vlasništvo* – „Ne zgrćite sebi blago na zemlji … Doista, gdje ti je blago, ondje će ti biti i srce.“ (Mt 6.1921). „Nitko ne može služiti dvojici gospodara … Ne možete služiti Bogu i bogatstvu.“ (Mt 6.24), za *obitelj* – „Dođe li tko k meni, a ne mrzi svoga oca i majku, ženu i djecu, braću i sestre, pa i sam svoj život, ne može biti moj učenik.“ (Lk 14,26) … , za *pravo i državni poredak* – „Znate da oni koji se smatraju vladarima, gospoduju svojim narodima, i velikaši njihovi drže ih pod vlašću. Nije tako među vama. Naprotiv, tko hoće da među vama bude najveći, neka vam bude poslužitelj! I tko hoće da među vama bude prvi, neka bude svima sluga.“ (Mk 10,42–44) (Küng 1980: 18–20)

bodna od svijeta, onoga koji se odriče svijeta, ali i predaje svijetu kroz ljubav (20). Čovjek treba stavljati zajedništvo s Bogom ispred zajedništva u obitelji, tj. *vertikalna dimenzija života* je ispred horizontalne dimenzije života (22). U *Govoru na gori* čovjeku je postavljen zahtjevan put koji ga vodi slobodi u Kristu (27). Siromašni, oni koji tuguju, krotki, žedni, milosrdni, oni čista srca, mirotvorci i progonjeni[6] – svima je takvima sloboda u svijetu osigurana i put u kraljevstvo Božje otvoren. Znači li to da se kršćanin treba odreći ovoga svijeta i dobara svjetovnih? Ne, Küng naglašava da je kršćaninu „… slobodno i bez straha i licemjerja radovati se svijetu i njegovim dobrima". No ako kršćanin ne mora napustiti ovosvjetska dobra, to ne znači da im se treba prepustiti, u njima se izgubiti te u putenosti, bogatstvu i moći izgubiti Boga (28–29). Bitna je „unutarnja odmaknutost od stvari svijeta" jer čovjek koji je rob svijetu uzdaje se u tijelo, robuje stvarima, ima oslonac samo u sebi. To samo po sebi nije zlo. U svijetu ništa nije nečisto samo od sebe, ali može postati ako tomu robujemo, ako to krivo koristimo … (29–31) „Kršćanina ne obvezuju mišljenja, sudovi, vrijednosna mjerila, konvencije i tradicije ljudi…" Sloboda je kršćanina sloboda u svijetu, sloboda od svijeta, za jedinoga Boga u službi bližnjemu u ljubavi: na obiteljskom, društvenom i političkom području. (32)

Velika je kušnja kršćaninove slobode kada se traži *posvemašnje odricanje*, a na toj se kušnji našao T. More (33). More nije mogao prihvatiti odluku Henrika VIII. koji se dao proglasiti jedinim poglavarom Crkve u kraljevstvu i time nije podlegao svijetu obitelji, vlasništva i moći. Zbog odanosti Bogu More se odriče društva, vlasništva i obitelji (36). Opružen je za veleizdaju i pogubljen je.

Küng zaključuje: „Što je važno za kršćanina u svijetu?" – „Važna je temeljna sloboda od svijeta u svijetu, usred obitelji, vlasništva i države, u službi Bogu i služenju braći." (39)

2.2. Sloboda koju donosi pravo na različitost

Kada se pod „slobodom u svijetu" misli na mogućnosti raspolaganja svjetovnim dobrima u okvirima obitelji, posjedovanja i zakonskih ograničenja, tada je takva sloboda izričito svjetovna kako u polazištima tako i u ishodištima. Tako shvaće-

[6] U *Govoru na gori* blaženstvo je upućeno onima koji na bilo koji način pate u ovome svijetu: „Blago siromašnima u duhu, jer je njihovo kraljevstvo nebesko! Blago onima koji tuguju, jer će se utješiti! Blago krotkima, jer će baštiniti zemlju! Blago žednima i gladnima pravednosti, jer će se nasititi! Blago milosrdnima, jer će postići milosrđe! Blago onima koji su čista srca, jer će Boga gledati! Blago mirotvorcima jer će se zvati sinovi Božji! Blago progonjenima zbog pravednosti, jer je njihovo kraljevstvo nebesko! (…) Vi ste sol zemlje. (…) Vi ste svijetlo svijeta. (…) Nemojte misliti da sam došao ukinuti Zakon i Proroke! Ne dođoh da ih ukinem, već da ih ostvarim. …" (Biblija, Mt 5,1–48)

nu slobodu nalazimo u razumijevanju liberalnog kapitalizma Miltona Friedmana (1992: 201): „Srž filozofije liberalizma jest vjera u dostojanstvo pojedinca, u njegovu slobodu da do maksimuma iskoristi svoje sposobnosti i mogućnosti, prema vlastitu izboru, ali pod jedinim uvjetom da time ne narušava slobodu drugih da to isto čine. To podrazumijeva vjeru u jednakost ljudi u jednom smislu, i u njihovu nejednakost u drugom. Svaki čovjek ima jednako pravo na slobodu. To je važno i temeljno pravo upravo zato što su ljudi različiti, zato što će ljudska bića svoju slobodu koristiti na različite načine, kako bi u tom procesu pridonosili općoj kulturi ljudske zajednice u kojoj žive."

Kapitalizam je, podržavajući pravo na različitost, postao „sila kataklizmičkog preobražaja" u zemljama u kojima je zaživio, tvrdi Peter Berger. On razvija *ekonomsku kulturu* čije su sastavnice ekonomski sustav (način proizvodnje), moderna tehnologija (koja nosi snagu preobrazbe), novi sustav stratifikacije (klase umjesto statusnih grupa), novi politički sustav (moderne države, nacije i institucije demokracije) i nova kultura (kojoj je u središtu isticanje pojedinca) (Berger 1995: 5, 48). Kapitalizam otvara prostor *osobnom oslobođenju* i *individualizmu*, što Berger ocrtava pojmom T. Luckmanna „individualna autonomija": „Ukratko, osobna autonomija i oslobođenje koje ona podrazumijeva, stvarnost je na bar tri razine – razini ideja, identiteta i institucija. Ili, još jezgrovitije, osobno oslobođenje zahtijeva kulturu koja oslobađa." Takvu je kulturu donio kapitalizam kroz *unutarsvjetovni asketizam*, podsjeća Berger na Weberovo istraživanje o utjecaju protestantske etike na rađanje duha kapitalizma.[7] Individualna autonomija stvara osobe čvrstog ega koje se oslobađaju pritiska zajednice te su uvijek iznova spremne na traženje novih mogućnosti i na iskušavanje novih pravaca djelovanja. Time se izgrađuju čvrste komponente zapadne građanske kulture – aktivizam, racionalno novator-

---

7 Weber u *Protestantskoj etici i duhu kapitalizma* vidi začetke građanskog duha u reformaciji s početka 16. stoljeća. On želi pokazati da je reformacija *jedan od kulturnih činitelja* koji su pripomogli razvijanju duha kapitalizma. To se posebice pokazuje u discipliniranom i racionalnom odnosu prema radu, u stjecanju dobara i odgodi nagrade, u ispunjenju životnog poziva kao potvrđivanju vjere. Osobito je važan odnos prema vremenu života: „Ne dokolica i uživanje, nego *samo rad*, po nedvosmisleno objavljenoj volji Božjoj, služi uvećanju njegove slave. *Traćenje vremena* je, dakle, prvi i principijelno najteži od svih grijeha. Vrijeme života je beskrajno kratko i dragocjeno da bi se utvrdila vlastita vokacija. Gubljenje vremena društvenošću, praznim pričanjem, luksuzom, čak i spavanjem dužim nego što je za zdravlje potrebno – najviše 6 do 8 sati – moralno je apsolutno za osudu. Još se ne kaže kao kod Franklina: „Vrijeme je novac", ali ta rečenica važi (...) jer je svaki izgubljeni sat rada u službi slave Božje oduzet. Bezvrijedna je stoga i za osudu dokona kontemplacija, u najmanju ruku, kad se događa na račun pozivnog rada."
„Jedan od konstitutivnih sastavnih dijelova modernog kapitalističkog duha, i ne samo njega nego i moderne kulture: racionalni način života na osnovi *ideje poziva* rođen je – to su ova izlaganja imala pokazati – iz duha *kršćanske askeze*." (Weber 1968: 170–171, 211)

stvo i samodisciplina[8] – koje su preduvjeti uspješnog kapitalističkog razvoja (Berger 1995: 118, 133–34, 136).

Kapitalistički je pak razvoj donio ne samo racionalnost u stvaranju općeg dobra već i brojne posljedice koje se pokazuju iracionalnim. Osim gubljenja kontrole nad učincima uporabe tehnologije sve je prisutnije i gubljenje socijalne kontrole nad individualnim aspiracijama. Nastajanje društva postmoderne pokazuje se u drugačijem poimanju društvenih vrijednosti. Jasnoća i određenost individualne autonomije moderne „dograđivana" je pluralizmom na svim područjima društvenog života koji je donio nejasnoću i rizik u odnosima. Tako se i sloboda gradi na pravu na različitost.

Za razliku od slobode temeljene na vjeri sloboda je koju zagovara postmoderno društvo u orijentaciji na pluralizam postojanja i pravo na izbor te se prepoznaje kao značajno demokratsko dostignuće, kao *sloboda izbora*. Takva je sloboda poticana procesom globalizacije od sedamdesetih godina prošloga stoljeća te je postala poveznicom različitih kultura. Globalizacija svima donosi, ističe Ulrich Beck (2003: 32), transnacionalnost, bezmjernost, globalnu ekološku svijest, transkulturne druge u našem životu, cirkulaciju globalnih kulturnih industrija. Nadalje, globalizacija proizvodi asimetriju disenzusa i konsenzusa u nacionalnom i transnacionalnom prostoru: onaj koji je protiv ekonomske globalizacije, taj je za globalizaciju ljudskih prava, sprečavanje klimatske katastrofe, borbu protiv siromaštva i slično. „Globalizacija, prema tome, proždire svoje neprijatelje. Onaj tko je protiv nje, ujedno je i za nju – za neku drugu globalizaciju." Toleriranje različitosti postalo je važnom odrednicom kulture kozmopolitske orijentacije koja svemu daje mogućnost postojanja (naravno, pod uvjetom da nije usmjereno protiv života i imovine). Načelo *inkluzivnog razlikovanja* temelj je kozmopolitizma. Tim „načelom istodobnog postojanja i jedne i druge mogućnosti" Beck potvrđuje nevaženje *ekskluzivnog razlikovanja* moderne. Umjesto „ili-ili" nastupilo je „i-i" (Beck 2004: 37, 64).[9]

---

[8] Ekonomski aktivizam, umnost i disciplina u osobnom životu prema M. Novaku vrlo su bitni za stvaranje bogatstva nacije, a bogatstvom se proširuje sloboda izbora i osobna sloboda (Novak 1993: 126).

[9] Beck u knjizi *Pronalaženje političkog* iscrpno analizira novu orijentaciju postmodernog društva. Dok je 19. st. obilježeno onim „ili-ili", dvadeseto obilježava ono „i-i". Njega karakteriziraju neodređenost, nestajanje svijeta reda, nabujala kaotičnost, nada u jedinstvo, granice i bezgraničnost. Dva stoljeća poslije pada Bastille 1789. „..provala onoga *i* znakovito se naviješta u dvama iskustvima: katastrofa černobilskog reaktora i pad berlinskog zida." Razvija se globalno društvo rizika koje gubi nekadašnju kontrolu onoga „ili-ili". Sukob oko raspodjele društvenih dobara (dohodak, radna mjesta, socijalna sigurnost) društva moderne dopunjen je u društvu rizika sukobima oko raspo-

Postojanje suprotnih orijentacija i njihovo zagovaranje kao moguća koegzistencija čak u istoj osobi u različitim razdobljima života (ono „i-i" prema Becku) zagovara slobodu bez odgovornosti, kako prema sebi tako i prema drugima. Onima koji žive takvu slobodu zasigurno je teško razumljiv i neprihvatljiv *Govor na gori* (vidi bilješka 6). Njihov odnos prema drugom nije u činjenju za drugoga, nego u nečinjenju protiv drugoga. Takav odnos zaobilazi odgovornost za drugoga. Atomizacija neoliberalnog društva osamljuje pojedinca u djelovanju dajući mu za to poticaje u pravu na slobodu izbora. Ona je ponuđena kao izbor obrazovanja, karijere, načina života, mjesta življenja, prehrane, religije i slično. Takva sloboda ipak je propisana pravilima potrošačkog društva kojima se postiže stanje *iracionalne racionalnosti* jer se uslijed učinkovitosti, mjerenja isplativosti, predvidljivosti i kontrole gubi čovjek i sve ono čime je određen u suživotu s drugim.[10] Na djelu je posvemašna dehumanizacija života (Ritzer 1999.). Postmoderno je društvo populariziralo kulturu „sirovog seksa" i „hedonističkih vrijednosti", tvrdi Patric Buchanan (2003: 14–15): „… bogovi tržišta istisnuli su Boga evanđelja. Seks, slava, novac, moć – to su vrijednosti naše nove Amerike." Bogovi tržišta ne čuju Boga evanđelja, posebice onda kada je riječ o novcu i moći.[11]

3. KRITIKA POSTMODERNIH VRIJEDNOSTI

Neoliberalni kapitalizam često je kritiziran zbog zapostavljanja brige o čovjeku i novog sustava vrijednosti. Njegov je nedostatak humanizma stoga predmet

djele onog lošeg – raspodjele rizika koji prati proizvodnju dobara. Refleksivna modernizacija znači nestanak društva moderne i stvaranje mogućnosti stvaralačkog samouništavanja. „Ukratko, industrijska moderna *zastarijeva*, njezina vjera u racionalnost, njezina tehnička magija gubi svoju moć, sekularizira se; i pojavljuje se jedna *druga* moderna, čije su konture nejasne, jer u njoj vlada ono *i*, njegove dileme i višeznačnosti. To je poruka koja mnoge zbunjuje i iritira." (Beck 2001:17–19, 43, 65, 68)

10 Primjere iracionalnosti racionalnosti nalazimo u našoj svakodnevici poput iskazivanja vrijednosti momčadi nogometne reprezentacije u milijunima eura ili uspješnosti pojedinaca na Forbesovoj listi u milijardama dolara. Opće je prihvaćen stav da se sve što vrijedi može (i treba) iskazati u novčanoj vrijednosti.

11 Primjer odnosa prema bogatstvu i moći u Novom zavjetu:
Matej, 19.23–26: „mučno će bogataš ući u kraljevstvo nebesko. (….) Lakše je devi proći kroz iglene ušice nego bogatašu ući u kraljevstvo nebesko."
Matej, 4.1–11: Sotona napastuje Isusa – „Ponovo ga odvede đavao na goru vrlo visoku te mu pokaza sva kraljevstva ovoga svijeta i njihovu raskoš, pa mu reče: „Sve ću ti ovo dati ako padneš ničice te mi se pokloniš." Nato mu Isus reče: „Odstupi, sotono, jer je pisano: 'Gospodinu, Bogu svojemu, klanjaj se i njemu jedinom služi!'"

kritike i samih zagovaratelja liberalizma. Tako Michael Novak ističe značajnost utjecaja kršćanske, židovske i humanističke tradicije na razvoj kapitalizma. Židovi i kršćani, tvrdi Novak, i danas moraju raditi ne samo na čistoći svoje duše već „djelima svojih ruku" trebaju izgrađivati „Kraljevstvo Božje" (Novak 1993: 15). Iako „pluralistički duh" čini kapitalizam demokratskim, Novak mu nedostatak vidi u amoralnosti. Weberov je propust što nije kapitalizam povezao s moralnom sferom, pa to čini Novak: „Demokratski kapitalizam počiva, dakle, na kompleksnoj teoriji grijeha. Iako priznaje neiskorjenjive grešne težnje u svakom ljudskom biću, on ne smatra ljude izopačenima. (…) To je sustav stvoren za grešnike, a u nadi da će postići onoliko moralnoga dobra koliko ga pojedinci i zajednice mogu stvoriti u uvjetima širokih sloboda. Može li ljudsko društvo oponašati Providnost?" (Novak 1993: 117) Grešna priroda čovjeka nije iskorjenjiva u socijalizmu koji jača državu (politički sustav) na štetu ekonomskog i moralno-kulturnog sustava. Kapitalizam pak, slijedeći šest teoloških doktrina, pokazuje mogućnosti ostvarenja ekonomskog razvoja, političkih sloboda i moralno-kulturnog napretka, tvrdi Novak.

U doktrini *Trojstva* potiče se izgradnja ljudske zajednice bez štete po individualnost. Doktrina *Otjelovljenja* u kapitalizmu se provlači kao svijest da ovaj svijet neće postati „Država Božja" već je to svijet grijeha i nade, svijet u kojemu se stvorenim institucijama nastoji spriječiti zlo. Doktrinom o *Takmičenju* utječe se na pravičnu uporabu bogatstva, tj. evanđelju nije strano takmičenje u stjecanju bogatstva, već je pitanje na koji se način bogatstvo koristi. Doktrina o *Istočnom grijehu* polazi od grešne prirode čovjeka. Sustav demokratskog kapitalizma stvoren je upravo za borbu protiv grijeha. *Razdvajanje domena* – „Podajte caru carevo, a Bogu Božje" (Mt 22.21) –doktrina je koja ne traži da kapitalizam bude kršćanski jer bi propao, a kršćanstvo bi se kompromitiralo. Ona utječe na demokratski kapitalizam da „… iz grešnih nakana istisne pokoju kap dobra". Šesta doktrina – *Caritas* – najupečatljivija je po utjecaju jer zagovara ljubav prema bližnjemu onakvom kakav on jest, prihvaćanje ljudi u njihovoj grešnosti. „Najviši je cilj političke ekonomije demokratskog kapitalizma da sebe prožme caritasom. (…) *Caritas* je istodobno i ideal individualne autonomije – jer uvažava dobro drugoga kao njega samoga – i ideal zajedništva." (Novak 1993: 420–447)

Novakova je analiza kapitalizma imala cilj pokazati da je moguće postizanje dobra u prirodnoj grešnosti čovjeka kroz sustav demokratskog kapitalizma. Naziva ga čak „arenom slobode" koja zahtijeva i velike odgovornosti. Upravo izostajanjem odgovornosti otvara se veliki prostor kritici suvremenog kapitalizma i prevladavajućih vrijednosti koje pokazuju njegovu grešnost.

Postmoderno je društvo zbog permisivne kulture postalo predmetom kritike brojnih humanista, kršćanskih mislilaca, napose i same Katoličke crkve. Kroz svoje socijalno učenje Crkva je još od enciklike *Rerum novarum* (1891) ukazivala na socijalnu dimenziju života koju kapitalizam zapostavlja. Kritika neoliberalnih vrijednosti postmodernog društva u katoličkoj socijalnoj doktrini u osnovi predstavlja kritiku neoliberalnog poimanja slobode, kako u njezinim polazištima tako i u njezinim pojavnostima.

Već enciklika *Rerum novarum* otvara pitanje novih vrijednosti kroz tzv. radničko pitanje. Ubrzano socijalno raslojavanje i duboki jaz između malobrojnih bogatih i mnoštva siromašnih, porast svijesti radnika i njihova organiziranost, izokretanje ćudorednosti, glavni su razlozi za brigu. Socijalizam se shvaća kao „krivi lijek" koji vodi u nered, neslogu, lijenost i jednakost u bijedi. „Pravi lijekovi" dolaze od Crkve i države čija je zadaća osigurati naravno pravo na privatno vlasništvo i njegovu uporabu na opću korist (Lav XIII. 1991: 1–30).

Kroz dvadeseto se stoljeće vidno nagomilalo materijalno bogatstvo, razvila pomagala tehničke naravi, tehnologija je povezala ljude cijeloga svijeta. Država se uključuje u brigu za što bolji standard u obrazovanju, zdravstvenoj zaštiti, profesionalnoj karijeri i sl. te potiče ljude na udruživanje u društva različite naravi: ekonomske, socijalne, profesionalne, političke, kulturno-zabavne, u stvaranju i zgrtanju materijalnog bogatstva, ističe Ivan XXIII. No zabrinjava činjenica da se u mnoštvu stvorenih zakona izgubila *mogućnost slobodnog djelovanja*. Izgubila se mogućnost izgrađivanja ljudske osobnosti, a to ne vodi općem dobru. Zaobiđen je izvor istine, pravde i ljubavi – Bog. Čovjek je prestao biti „temelj, uzrok i cilj svih društvenih ustanova" (Ivan XXIII. 1985: čl. 60–65, 215, 219).

U središte brige o društvenom razvoju papa Pavao VI. stavlja također zapostavljanje izvorne prirode čovjeka te traži *integralni razvoj* za svakog čovjeka (ne smije se odvajati ekonomski razvoj od ljudskog , civilizacijskog razvoja), traži izgradnju novog humanizma koji će počivati na vrednotama „ljubavi, prijateljstva, molitve i kontemplacije". Zadaća je ostvariti ljudske uvjete za sve, a to su „uspon iz bijede do posjedovanja nužnoga, pobjeda nad socijalnim nevoljama, proširivanje znanja, stjecanje kulture, veće poštivanje dostojanstva drugih, okretanje duhu siromaštva, suradnja u korist zajedničkog dobra, volja za mir, a još i čovjekovo sve ljudskije priznavanje najviših vrijednosti i Boga koji im je izvor i svrha" (Pavao VI. 1991: čl. 14, 20, 21). U Pastoralnoj konstituciji o Crkvi u suvremenom svijetu Gaudium et Spes također se ukazuje na problem zapostavljanja pravih vrijednosti ljudskog i društvenog života. Tomu je uzrok svijet brzih i dubokih promjena potaknut industrijalizacijom. Nestaju tradicionalne zajednice poput patrijarhalnih obitelji i sela.

Nestaje duhovne bliskosti uslijed urbanizacije i sve brojnijih migracija. U takvom ekonomiziranom svijetu gubi se vrijednost dostojanstva čovjeka jer mu se onemogućava djelovanje po savjesti, a onda nema ni djelovanja u slobodi. Suvremeni čovjek traga za slobodom svjetovne naravi robujući strastima i svjetovnim pritiscima. U zaštiti ljudskog dostojanstva treba promicati opće dobro pa koncilski oci traže: „Treba dakle učiniti pristupačnim čovjeku sve ono što mu je potrebno da živi uistinu ljudskim životom, kao što su hrana, odjeća, pravo na slobodan izbor životnog zvanja i na osnivanje obitelji, pravo na odgoj, na rad, na dobar glas i poštivanje, na potrebnu informiranost, pravo da radi prema ispravnoj normi svoje savjesti, pravo na zaštitu sfere privatnog života te na opravdanu slobodu i na religioznom području." (Gaudium et Spes, čl. 6, 17, 26) Danas, pola stoljeća poslije Drugog vatikanskog koncila, demokratizirani svijet nije uspio udovoljiti svim navedenim zahtjevima. Uz nedostatak slobode i dalje su prisutni „gorući problemi"[12] suvremenog svijeta.

Ivan Pavao II. u svojim je enciklikama glasno upozoravao na izokrenuti sustav vrijednosti postindustrijskog i postmodernog društva. Nemir suvremenog čovjeka, tvrdi Papa, stvarnost je u svijetu fizičkog i ćudorednog zla, svijetu suprotnosti i napetosti, svijetu ugroženosti slobode, savjesti i vjere (Ivan Pavao II. 1981: 36). Dalje se pita zašto se ta moć koja je dana čovjeku da zagospodari zemljom okrenula protiv čovjeka. Čovjek je postao ugrožen vlastitim djelima i treba se pitati je li postignutim tehničkim napretkom ovaj svijet postao „čovječnijim". Tu se rađa više pitanja: „…da li čovjek, kao čovjek, u sklopu toga napretka postaje doista bolji, što znači: da li postaje duhovno zreliji, svjesniji dostojanstva svoje ljudske naravi, odgovorniji, otvoreniji prema drugima, osobito prema onima koji su slabiji i potrebitiji pomoći, postaje li raspoloženiji svima pružati i donositi pomoć." U svijetu ne smije biti tehnika ispred etike, stvari ispred osobe, materijalno ispred duhovnog, a to se upravo događa u formi „više imati", a ne „više biti". Civilizacija „materijalističkog profila" osuđuje čovjeka na robovanje postojećoj organizaciji društvenog života, postojećem sustavu proizvodnje, masovnim medijima. Iz svega toga događa se *krivo shvaćanje slobode* – „da se svaki čovjek može svojom slobodom proizvoljno služiti" – a bit je slobode u ljubavi, darivanju i služenju drugome (Ivan Pavao II. 1980: 37–42, 74).

---

[12] Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu Gaudium et Spes ukazuje na pet gorućih problema suvremenog svijeta: 1. Promicanje dostojanstva braka i obitelji, 2. Promicanje kulturnog napretka, 3. Ekonomsko-socijalni život, 4. Život političke zajednice i 5. Promicanje mira i izgradnja zajednice naroda (čl. 47–90).

Govoreći o odnosu prema radu u enciklici *Laborem exercens* Ivan Pavao II. ukazuje na zablude materijalizma (marksizma) i ekonomizma (liberalizma) u stavljanju materijalnog ispred duhovnog, u krivom shvaćanju uloge rada – rad postoji zbog čovjeka, a ne obratno – a onda i dostojanstva čovjeka. Događa se izvrtanje društvenih vrijednosti kada se vlasništvo nadređuje čovjeku. Država je etički odgovorna za sigurnost radnika i njegova prava na osjećaj „personalističkog argumenta", tj. svijesti da radi za sebe (Ivan Pavao II. 1981a: 22, 41, 47–48). Na globalnoj razini, tvrdi Papa u „Sollicitudo rei socialis", uočavamo „nerazvijenost naših dana" koja nije samo ekonomska već i politička, kulturna i konačno ljudska, čiji je korijen u „pretežno ekonomskom shvaćanju razvoja". Suvremeni je svijet svoj napredak sveo na materijalističku dimenziju zagovarajući gomilanje dobara, grubi materijalizam i potrošački mentalitet koji zajedno nisu donijeli pravu sreću. Također, znanstveni i tehnički napredak nisu čovjeka oslobodili različitih oblika ropstva. Put je mira razvoj kroz *solidarnost* prema drugome – osobi, narodu ili naciji – koji ne smiju biti tretirani kao sredstvo za vlastitu korist, već kao nama slični. Stoga „strukture grijeha" trebaju preuzeti odgovornost za uspostavljanje odnosa *uzajamnosti* koja ruši političke, ekonomske i ideološke barijere i vodi svjetskom miru (Ivan Pavao II. 1988: 22–23, 41–42, 63–64).

Posebno je vrijedna enciklika *Veritatis splendor* (Ivan Pavao II. 1998) kada je riječ o shvaćanju slobode i sustava vrijednosti u suvremenom svijetu. U duhu evanđelja prava je sloboda u slobodi od grijeha, slobodi od svega materijalnog, svjetovnog i prolaznog, a nju se postiže kroz djelovanje Crkve koja ih mora, prateći znakove vremena, i tumačiti iz istine evanđelja. Čovjek treba shvatiti da je kršćanski moral teonomija te da su čovjekove subjektivne prosudbe o dobru i zlu pogrešne jer im je izvor u subjektivnom moralu (čl. 2, 41, 32). Moralna savjest čovjeka čini otvorenim za druge, odgovornim za ono što čini. To je sud savjesti koji ima zapovjedni karakter i po kojemu čovjek mora postupati. Moralno dobro koje proizlazi iz ispravne savjesti počiva na objektivnoj istini, za razliku od pogrešne savjesti kojoj je izvor subjektivna istina (čl. 59–63).

Suvremeni je čovjek sklon *autonomnom moralu* čiji su okviri dani utilitarizmom i pragmatizmom. Otuda se javljaju različiti pristupi u opravdanju ljudskog djelovanja njihovim svrhama. Ti su *teleologizmi*, navodi Papa, *konsekvencijalizam* i *proporcionalizam*: prvi opravdava djelovanje predvidljivim ishodom, drugi omjerom dobrog i lošeg iz posljedica djelovanja (čl. 75). Takvi pristupi svode čovjeka na imanenciju negirajući njegovu istinsku narav, negirajući da je moralni osjećaj u biti religiozni osjećaj. U tome leži korijen modernog totalitarizma koji čovjeka lišava transcendentne dimenzije i negira dostojanstvo ljudske osobe. Iako

su totalitarne ideologije propale, javlja se nova opasnost u suvremenom svijetu, tvrdi Ivan Pavao II., a „*… to je opasnost od saveza između demokracija i etičkog relativizma*, koji građanskom suživotu oduzima svako sigurno moralno uporište i još ga temeljitije lišava prepoznavanja istine“ (čl. 98-–101).

U enciklici *Centesimus annus* Ivan Pavao II. (1991) polazi od početaka socijalnog nauka Crkve da bi istaknuo važnost praćenja i reagiranja na društvene procese i promjene. Ono što je konstanta, to je da sloboda i istina idu zajedno. Kada se odvoji sloboda od istine čovjeka, tada nastaje samovolja (čl. 4). Centralno upravljana planska ekonomija komunizma pogrešno je tumačila prirodu čovjeka utemeljujući ju u ateizmu. Tržišna ekonomija kapitalizma ponudila je zamjenu ideologije komunizma u vrijednostima potrošačkog društva. No čovjeku je isključena duhovna dimenzija života i ovdje je sveden na materijalne potrebe za što mu se na slobodnom tržištu nudi materijalno izobilje (čl. 19). Takvo shvaćanje zarobljava čovjeka u materijalnom, a čovjek je po naravi svojoj *stvoren za slobodu*, tvrdi Papa. No ne smije se zaboraviti da se čovjeku, u nastojanju činjenja dobrog, može dogoditi i činjenje zla, a to je posljedica ljudske samovolje i odvajanja čovjeka od njegove istinske naravi (čl. 25). To čovjek potvrđuje radom kojim, služeći se *inteligencijom* i *slobodom*, ovladava prirodom kao svojim prebivalištem. Pri tome koristi sebi i drugima ne narušavajući prirodu, tj. proizvodne mogućnosti zemlje. Stjecanje vlasništva radom prirodno je pravo. Danas međutim to vlasništvo dobiva novu formu – „*to je vlasništvo spoznaje, tehnike i znanja*.“ (čl. 31–32) To daje novu kvalitetu suvremenom kapitalizmu koji je za Crkvu prihvatljiv kao „slobodna ekonomija“ ako „… priznaje temeljnu i pozitivnu ulogu poduzetništva, tržišta, privatnog vlasništva i, dosljedno, odgovornosti za sredstva proizvodnje, slobodnog ljudskog stvaralaštva u sektoru ekonomije“. Sve treba voditi zajedničkom dobru i priznavanju dostojanstva radnika omogućavajući njihovo sudjelovanje u upravljanju poduzećima jer suvremeni se čovjek ostvaruje svojom *inteligencijom* i *slobodom*. Stoga se i Crkva zalaže za razvijanje istinske kulture demokratskih društava. To je kultura mira koja priznaje čovjekovu inicijativu i slobodu (čl. 42–43, 51).

Doseći prave vrijednosti života u suvremenom društvu zadaća je svih koji traže život u istini. Enciklikom *Fides et ratio* Ivan Pavao II. (1999) otvara put prema takvom životu pomoću vjere i razuma. „S lažnom se skromnošću čovjek zadovoljava djelomičnim i privremenim istinama ne postavljajući temeljna pitanja o smislu i zadnjem temelju ljudskoga osobnog i društvenog života.“ Razum (filozofija) bez vjere ne daje pravi odgovor na ta pitanja (čl. 5). Čovjek je predodređen za traženje istine kako ne bi proveo život u „sumnji, nesigurnosti i laži“, a što bi vodilo životu u „strahu i tjeskobi“ (čl. 28). Suvremeni je čovjek u potrazi za zemaljskom

sigurnošću i sklon je nalaziti ju u vidljivoj istini materijalnog i svjetovnog. Oni pak koji se *svjesnim i slobodnim izborom* opredijele za vjeru kao put traženja istine ne umanjuju snagu razuma, već traže od razuma sudjelovanje u istraživanju svega što vjera drži nužnim, tvrdi Papa (čl. 42–43). Pri tome je vrlo bitno ne napustiti *metafizičku i moralnu* dimenziju u pristupu svijetu, a što najčešće čini *pozitivistički usmjerena znanost*. Njezinim se pristupom gubi etička svijest te se osoba i njezin život miču iz središta znanstvenog interesa. U središte dolazi vjera u *tehničku moć* nad prirodom i *logiku tržišta*, koji se zajedno izdižu iznad prirode i čovjeka. Rezultat svega jest kriza racionalizma, koja vodi u *nihilizam* suvremenog društva prema kojemu je sve „nestalno i privremeno" (čl. 46).

Posebice nihilističke učinke za čovjeka u suvremenom društvu ima *korupcija*, vrlo rašireno „zlo našega vremena", upozorava J. M. Bergoglio (2013), aktualni papa Franjo, u svojoj raspravi o korupciji. Ključno je obilježje korupcije *zamor transcendencije*, potpuna okrenutost *imanenciji* i uvjerenju u samodostatnost na putu stjecanja zemaljskog blaga. Pri tome korumpirani čovjek nastoji *održati privid* njegujući *dobre manire* kako bi prikrio *loše navike*. Čovjek današnjice može biti korumpiran željom za vlašću, bogatstvom, bludnošću, škrtošću i sl., a sve to nastoji prikriti *samoopravdavanjem* kroz često uspoređivanje s ekstremnim situacijama i karikiranjem činjenica. (Bergoglio 2013: 22–28). *Trijumfalizam* je također obilježje korumpiranog pojedinca koji se ponosi onim što je postigao na taj koruptivni način. Korupcija guši sve ono zdravo i dobro u društvu poput slobode, prijateljstva, solidarnosti i sl.: „korumpirana sredina, korumpirana osoba, ne dopušta rast u slobodi. Korumpiran čovjek ne poznaje bratstvo ili prijateljstvo već *suučesništvo*. (…) On se kreće u parametrima *suučesnika* ili *neprijatelja*." A kada je riječ o vlasti, vrlo nam poznato zvuče riječi pape Franje: „Primjerice, kad je korumpiran čovjek na vlasti, uvijek će uključiti druge u vlastitu korupciju, *unizit će ih do svoje mjere* i učiniti ih suučesnicima vlastitoga izbora stila." (Bergoglio 2013: 32–35)

Osobito je pogubno za svako društvo ako je korupcija *stanje*, kako osobe tako i društva, u kojemu se čovjek navikne živjeti. Korupcija se integrira u kulturu svojim sustavom vrijednosti, svojim jezikom, načinom postupanja. Razvija se *kultura pigmejizacije*, koja od građana čini suučesnike. (Bergoglio 2013: 40)

Čovjek suvremenog, postmodernog društva pozvan je na suučesništvo u životu trošenja, prolaznosti i promjenjivosti koji često kvalificiramo kao kulturu konzumerizma. To je život privida, život u sustavu izokrenutih vrijednosti, prema učenju katoličke socijalne doktrine. Stoga papa Benedikt XVI. u enciklici *Caritas in veritate* (2009) ukazuje na polazišta života u istini: ljubav u istini koja je osnova

pravednosti i zajedništva (čl. 6). Čovjek mora biti središte svih društvenih aktivnosti, kako ekonomskih tako i kulturoloških. Danas je posebna opasnost stavljena pred kulture različitih društava u brisanju jasnih granica među njima, tvrdi Papa. Na djelu je proces „kulturalnog sravnjivanja" i „kulturalnog eklekticizma" praksi i životnih stilova koji se pokazuje vrlo štetnim. „Na taj se način gubi duboko značenje kulture raznih nacija, tradicija i naroda, unutar kojih se osoba definira u odnosu na temeljna pitanja egzistencije." (čl. 26) To među ostalim ima za posljedicu i gubljenje morala iz ekonomije, što dovodi do stvaranja ekonomskih, političkih i društvenih sustava koji gaze slobodu pojedinca i društvenih tijela, oduzimaju nadu u razvoj svih u slobodi i pravednosti (čl. 34). Ekonomija treba etiku da bi funkcionirala, tvrdi Papa, etiku koja je usmjerena na ljude, a ne tzv. ekonomsku, financijsku ili poduzetničku etiku koja ih ne korigira, već im služi (čl. 45). Nadalje, čovjek se gubi i pred tehnikom u razvijanju „tehnicističkog mentaliteta", koji zamjenjuje donedavne ideologije. Zaboravlja se da tehnika treba potvrđivati čovjekovu autonomiju i slobodu u stvaranju uvjeta za život, ona treba biti u službi „obrađivanja i čuvanja zemlje". Ne smije se prihvatiti tenicističku svijest da je istinito ono što je tehnički moguće, ne smije kriterij istine biti učinkovitost i korisnost (čl. 69–70). Suvremeno društvo pak gradi sustav vrijednosti upravo na tehnicističkoj svijesti, kako kroz sustav obrazovanja tako i kroz osobne karijere i društveni ugled.

Enciklikom *Laudato si'* papa Franjo (2015) upozorava na sva zla koja je čovjek nanio Zemlji, a što se odražava i na odnos prema dostojanstvu ljudske osobe koja je u središtu crkvenog socijalnog nauka. Podsjeća na misli Benedikta XVI. da se trebaju ukloniti „strukturni grijesi" svjetske ekonomije koji uzrokuju nepoštivanje prirode, života, spolnosti, obitelji, društvenih odnosa i sl. (čl. 2,6). Nepoštivanje prirode i života osobito je vidljivo u suvremenim gradovima u kojima život postaje nepodnošljiv sa zdravstvenog gledišta zbog pretjeranog onečišćenja, buke, svjetlosnog zagađenja i sl. Gradovi su također postali veliki potrošači energije i vode. Nadalje, privatizacijom prostora nisu glede pojedinih sadržaja jednako dostupni svim stanovnicima. Ta je nepravda odraz „planetarne nepravde" u uništavanju „ljudskog okoliša" i „prirodnog okoliša", čije posljedice trpe upravo najslabiji, najsiromašniji (čl. 44–45, 48). U temeljima je te nepravde krivo shvaćanje rada. Rad mora služiti kako čuvanju prirode tako i koristiti drugima, a ne samo nama. Rad treba biti prostor mnogostrukog osobnog rasta koji će se potvrđivati u „kreativnosti, planiranju budućnosti, razvoju sposobnosti, življenju vrjednota komunikacija s drugima", a ne biti u službi ograničenih interesa poduzetnika i diskutabilnih ekonomskih rasuđivanja. Svaki čovjek ima pravo na takav rad koji će mu omogućiti razvoj i dostojanstven život (čl. 124–128).

Papa Franjo zagovara *načelo općeg dobra*, koje bi se trebalo ispunjavati kroz poštivanje dostojanstva ljudske osobe u participiranju u temeljnim i neotuđivim pravima koja su osnova cjelovitom ljudskom razvoju. Opće dobro zahtijeva *socijalni mir*, „to jest stabilnost i sigurnost koje pruža određeni red, koji se ne može postići ako se posebna pozornost ne posveti razdiobnoj pravednosti" (čl. 157). Suvremeno društvo nije postiglo *razdiobnu pravednost*, već je proizvelo velike razlike materijalne prirode na kojima se grade sve druge razlike. Tako je razvidno da su malobrojni najbogatiji pojedinci i skupine privilegirani u svim pravima. Za njih sloboda ima sasvim drugačiji sadržaj od slobode siromašnih. Prvi su slobodni činiti sve što im tehnika čini mogućim, a drugi su svoju slobodu sveli na borbu za preživljavanje. Socijalna odgovornost prema drugome i solidarnost kao ljubav prema potrebitima jesu vrijednosti koje se u suvremenom društvu sve manje pokazuju učinkovitima uslijed produbljivanja jaza između bogatih i moćnih i prekobrojnih siromašnih.

4. POKAZATELJI JEDNOG ISTRAŽIVANJA

Generacije mladih dolaze u doticaj sa svim globalnim procesima. Upoznati su s brojnim rizicima koje je čovjek prouzročio kroz modernu tehnologiju. Nije im nepoznata socijalna nejednakost i nepravda kao ni borba protiv siromaštva i nejednakosti. Također su im poznati ideali moralne čistoće i svjetovnih užitaka. Mladi su danas socijalizirani u demokracijama koje zagovaraju pravo na slobodu, posebice *slobodu izbora*. Otuda je vrlo izražena njihova orijentacija na vrijednosti obrazovanja i karijere, na svjetovne užitke u zadovoljenju potreba u prolaznim dobrima. Materijalno im je bogatstvo u tome važno sredstvo, ali i cilj kojemu teže. No ne treba zanemariti i utjecaj duhovnih sadržaja u njihovoj socijalizaciji, posebice onih koje dobivaju kroz *vjeru.* Ti se sadržaji odnose na vrijednosti solidarnosti i pomoći potrebitima, na pravednosti i poštenja u stjecanju dobara, na osjećaj moralne odgovornosti u svakom djelovanju. Pitanje je koliko su mladi danas skloniji orijentaciji na (1) slobodu kao svjetovnu vrijednost koja se potvrđuje u prolaznim dobrima (konzumerizam), a koliko (2) slobodu doživljavaju kao orijentaciju na duhovna dobra koja svoje uporište imaju u vjeri? Također je pitanje mogu li mladi svojim životnim orijentacijama prakticirati obje orijentacije, oba vrijedno-

sna sustava, što je vremenu postmoderne svojstveno? Odgovore smo na ta pitanja potražili u kratkoj anketi.[13]

Ispitanici su bili studentice (181 ili 61,9%) i studenti (112 ili 38,1%) prve i treće godine preddiplomskog studija i prve godine diplomskog studija.

Početno pitanje – Koliko su vrijednosti navedene u tablici važne za Vas osobno? – jest ono kojim se željelo doći do saznanja koje su od navedenih vrijednosti ispitanicima prioritetnije, a koje manje prioritetne (Tablica 1). Na skali ocjena od 1 (uopće mi nije važno) do 5 (vrlo mi je važno) vrijednosti su ocijenjene bez značajnijih razlika, osim nacije, materijalnog bogatstva i vjere koje su značajno niže od ostalih (aritmetička sredina kreće se između 3,36 i 3,60). Nadalje, znakovito je da su podjednako visoko ocijenjene sloboda izbora, sigurnost i obitelj (aritmetička sredina kreće se između 4,73 i 4,81).

Tablica 1. Vrijednosti, prosječna ocjena

Vrijednosti	**N**	**Minimum**	**Maksimum**	**Aritmetička sredina**	**Stand. devijacija**
1. materijalno bogatstvo	292	1	5	3,49	,839
2. profesionalna karijera	292	1	5	4,20	,691
3. obitelj	292	3	5	4,81	,466
4. obrazovanje (znanje)	290	2	5	4,49	,595
5. vjera (religija)	292	1	5	3,60	1,279
6. pluralizam (pravo na različitost)	292	1	5	4,07	,900
7. jednakost	292	1	5	4,21	,937
8. nacija	290	1	5	3,36	1,117
9. sloboda (izbora)	292	1	5	4,73	,561
10. sigurnost (života, imovine)	292	2	5	4,80	,458

Pogledamo li u Tablici 2 kakvo je opredjeljenje ispitanika za ponuđene vrijednosti u prihvaćanju ocjena 4 („važno mi je“) i 5 („vrlo mi je važno“), uočavamo da su vrlo prihvaćene vrijednosti sigurnost, obitelj, sloboda izbora i obrazovanje (između 98 i 94,5 % prihvaćenosti). Znatno je niža važnost vrijednosti nacije, materijalnog bogatstva i vjere (između 52,5 i 60,8% prihvaćenosti).

[13] Anketa je provedena među studentima Ekonomskog fakulteta Sveučilišta J. J. Strossmayera u Osijeku na uzorku od 293 ispitanika. Uzorak je bio prigodni. Anketa je provedena u travnju 2017. godine.

Tablica 2. Rang prihvaćenosti vrijednosti

Vrijednosti	**4 + 5 (F / %)**	**R**
1. materijalno bogatstvo	164 / 56,0	9
2. profesionalna karijera	262 / 89,5	5
3. obitelj	283 / 96,6	2
4. obrazovanje (znanje)	277 / 94,5	4
5. vjera (religija)	178 / 60,8	8
6. pluralizam (pravo na različitost)	223 / 76,1	7
7. jednakost	234 / 79,8	6
8. nacija	154 / 52,5	10
9. sloboda (izbora)	280 / 95,6	3
10. sigurnost (života, imovine)	287 / 98,0	1

Za konkretizaciju osobne vrijednosne orijentacije ispitanicima je postavljeno pitanje: „Da biste u životu ostvarili svoje životne ciljeve uz vlastiti trud (rad), što će Vam najviše pomoći?“. Iz Tablice 3 vidimo njihovu meritokratsku orijentaciju. Čak ih se 202 (72,1%) želi oslanjati na obrazovanje i njime stečene kompetencije. Vjera kao i materijalno bogatstvo nemaju značajniju zastupljenost, kao ni veze rodbine, prijatelja i političkih moćnika.

Tablica 3. Pomoć u ostvarivanju životnih ciljeva

Najviše pomoći pruža:	**Frekvencije**	**%**
vjera (religija)	16	5,7
bogatstvo (imovina)	18	6,4
stečeno obrazovanje	202	72,1
veze (rodbinske, prijateljske, političke)	33	11,8
nešto drugo	11	3,9

Ako ispitanici svoju karijeru žele graditi na obrazovanju, to još ne znači da je njihova životna orijentacija usmjerena na svjetovne vrijednosti ni da su skloni ignorirati duhovne vrijednosti. Stoga smo posegnuli za Küngovom orijentacijskom aporijom stavljenom pred svakog čovjeka: *„Bog i njegovo kraljevstvo, ili svijet i njegova dobra!“* (Küng 1980: 18) – što je bliže životnoj orijentaciji ispitanika? U Tablici 4 frekvencije odgovora pokazuju da ih natpolovičan broj (150 ili 51,2%) svoju orijentaciju vezuje uz vjeru – „Boga i njegovo kraljevstvo“. Njih 139 (47,4%) vezuje se uz svjetovna dobra, a samo ih je 4 (1,4%) neizjašnjenih.

Tablica 4. Životna orijentacija

Što je bliže Vašoj životnoj orijentaciji?	**Frekvencije**	**%**
Bog i njegovo kraljevstvo	150	51,2
Svijet i njegova materijalna dobra	139	47,4
Neizjašnjeno	4	1,4
Ukupno	293	100

Još izraženije pristajanje uz vjeru pokazali su odgovori na pitanje „Jeste li vjernik/ica?". Vjernicima se smatraju (bilo da se pridržavaju svega ili se ne pridržavaju svega što vjera nalaže) čak 237 (81,2%) ispitanika. Nevjernika je 40 (13,7%), a neizjašnjenih 15 (5,1%).

To prihvaćanje vjerskih vrijednosti i izjašnjavanje vjernicima kod velikog broja ispitanika ne znači da je i njihov svakodnevni život vođen vjerom. To smo provjerili sljedećim pitanjem: „Ako biste nedjeljom trebali birati između odlaska u „šoping" ili na misu, što biste radije izabrali? Iz Tablice 5 vidimo opadanje vjerskog entuzijazma. Vjernik koji nedjeljom ne prisustvuje misi teško može „šopingom" pravdati svoj propust. Takvih je 112 (38,7%). Ako im se pribroje neodlučni, njih 53 (18,1%), dobivamo čak 165 (56,8%) ispitanika, a što je znatno više od onih koji su se izjasnili nevjernicima i neizjašnjenih (zajedno 55 ili 18,8%).

Tablica 5. Odlazak na misu ili u šoping?

Nedjeljom radje odlazim:	**Frekvencije**	**%**
U „šoping"	112	38,7
U crkvu (na misu)	126	43,2
Ne znam, nisam siguran/na	53	18,1
Ukupno	292	100

Križajući varijablu *odlaska na misu ili u šoping* s varijablom *vjernik* dobili smo stanje koje je prikazano u Tablici 6. Većina vjernika koji se pridržavaju vjerskog nauka nedjeljom radije odlazi na misu (90 ili 76,9%). Znatan broj vjernika koji se ne pridržavaju svega što ih vjera uči radije odlaze u šoping (njih 50 ili 41,7%). Nevjernici će pak uvijek nedjeljom u šoping, a ne na misu (37 ili 92,5%). Iz dobivenih podataka vidi se da samo 125 ili 43% vjernika (koji se pridržavaju i koji se ne pridržavaju učenja vjere) nedjeljom odlazi na misu, a što nije potvrda čvrstoće vjere, već utjecaja svjetovnih sadržaja konzumerizma.

Tablica 6. Prakticiranje vjere nedjeljom

			Ako biste nedjeljom trebali birati između odlaska u „šoping“ ili na misu, što biste radije izabrali?			Ukupno
			Šoping	Misa	Ne znam	
Jeste li vjernik?	Vjernik sam i pridržavam se većine učenja svoje vjere	Frekvencija	16	90	11	117
		%	13,7	76,9	9,4	100,0
	Vjernik sam, ali se ne pridržavam većine učenja svoje vjere	Frekvencija	50	35	35	120
		%	41,7	29,2	29,2	100,0
	Nisam vjernik	Frekvencija	37	0	3	40
		%	92,5	0,0	7,5	100,0
	Nisam siguran jesam li vjernik ili nisam	Frekvencija	10	1	4	15
		%	66,7	6,7	26,7	100,0
Ukupno		Frekvencija	113	126	53	292
		%	38,7	43,2	18,2	100,0

χ^2= 126,46; p<0,05; Cramerov V= 0,47

Izostajanje čitanja Biblije kod većine („često“ i „ponekad“ čita ih samo 48 ili 16,5%, Tablica 7) također nam kazuje da se život ispitanika ne ispunjava očekivanim sadržajima za vjernike.[14] Bibliju su čitali kao vjeronaučnu obvezu (172 ili 59,1%) zbog primanja sakramenta Svete potvrde (krizme), a ne iz vjerske potrebe i stečene navike. Treba primijetiti i podatak da čak 71 (24,4%) ispitanik/ica nije nikada čitao/la Bibliju, a što sugerira na upitnost opće kulture i kvalitete obrazovanja koje su do sada stekli.

[14] Prema pokazateljima provedene ankete mlade bismo mogli svrstati unutar Lalouxove tipologije među *neredovite praktikante.* J. Laloux (1981: 161–162) u svojoj tipologiji vjernike svrstava u pet tipova: *prigodni praktičari* (obavljaju religiozne obrede samo u četiri osnovna događaja u životu: rođenje-krštenje, djetinjstvo-ispovijed i pričest, ženidba-crkveno vjenčanje, smrt-crkveni pogreb), *uskršnjaci* (godišnja vjerska praksa), *nedjeljnjaci* (praksa prisustvovanja nedjeljnoj misi), *bogomoljci* (vjerska praksa iz pobožnosti, česta ispovijed i pričest, redovito prisustvovanje misama i različitim obredima), *neredoviti praktikanti* (neredovito prisustvuju nedjeljnim misama ili samo za velike blagdane, ispunjavaju samo neke od prigodnih religioznih obreda).

Tablica 7. Čitanje Biblije

Čitate li Bibliju?	**Frekvencije**	**%**
Da, često	2	0,7
Da, ponekad	46	15,8
Čitao/la sam dok sam išao na vjeronauk	172	59,1
Ne, nikada nisam čitao/la	71	24,4
Ukupno	291	100

Slijediti načela vjere svakako se očekuje od vjernika. Vjerska se načela u svakodnevnom životu mogu potvrđivati u aktivnostima koje se na bilo koji način dotiču i drugih, a ne samo interesa onih koji poduzimaju određene aktivnosti. Vidjeli smo da djelovanje iz vjere, to pokazuju naprijed analizirani tekstovi Luthera i Künga, vjerniku kršćaninu donosi slobodu u svijetu neopterećenu zemaljskim (imovinom, obitelji, vlašću). Može li se očekivati takvo shvaćanje slobode danas, pitanje je na koje ćemo teško dobiti potvrdan odgovor, poglavito među mladima. Ipak, moguće je okvirno saznati što je sloboda za mlade danas, tj. kakvim ju sadržajem oni popunjavaju. Evo kako su ispitanici odgovorili na pitanje „Što za Vas osobno znači sloboda?“ (Tablica 8). Samo 5 (1,7%) ispitanika slobodu vezuje uz slijeđenje načela vjere, dok ih čak 141 (49,1%) vezuje uz vlastita moralna načela. To nas vodi zaključku da su skloni *autonomnom moralu* kao osloncu u vlastitom djelovanju, a što može voditi *konsekvencijalizmu* i *proporcionalizmu* (vidi Ivan Pavao II. 1998: čl. 75). Slobodu vezuje uz zakonske propise petina ispitanika (59 ili 20,6%). Bezobzirno shvaćanje slobode – činiti sve što se želi – zastupljeno je kod njih 48 (16,7%). Još je manji broj onih koji su mišljenja da nema slobode jer je sve kontrolirano (34 ili 11,8%).

Tablica 8. Shvaćanje slobode

Što za Vas osobno znači sloboda?	**Frekvencije**	**%**
1. Sloboda je pravo činiti sve što se želi.	48	16,7
2. Sloboda je u suvremenom društvu činiti sve što je zakonima dopušteno.	59	20,6
3. Sloboda je slijediti vlastita moralna načela.	141	49,1
4. Sloboda je slijediti načela vjere kojoj pripadam.	5	1,7
5. U suvremenom društvu nema slobode, jer je sve kontrolirano.	34	11,8
Ukupno	287	100

Iz ove je kratke ankete moguće ustvrditi da su mladi, posebice studentice i studenti, skloni živjeti u socijalizacijskim okvirima kulture kojoj pripadaju. Vjera je primarno shvaćena kao kulturno-identitetska odrednica (većina ih se izjašnjava vjernicima, više od polovine ih prihvaća duhovnu orijentaciju na „kraljevstvo Bož-

je"), no ne i kao duhovno izvorište naputaka za svjetovno djelovanje. Može se reći da je među njima prisutna upoznatost s orijentacijom na duhovne vrijednosti vjere, ali životno im je usmjerenje svjetovne naravi, kako u važnosti slobode izbora, karijere i obrazovanja tako i u poimanju slobode i morala.

5. ZAKLJUČNE TEZE

Na kraju se možemo zapitati je li danas i koliko zastupljena orijentacija na kršćansko razumijevanje slobode u suvremenom društvu koje volimo nazivati postmodernim društvom. Iako je današnje vrijeme bitno drugačije od vremena M. Luthera i T. Morea, kršćanski je odnos prema slobodi u svijetu ostao u osnovi isti: sloboda je u svijetu za kršćanina moguća u životu temeljenom na vjeri. Vjera se pak potvrđuje u odnosu prema bližnjemu kao ljubav, solidarnost, služenje. No kršćanima dobro poznati „Govor na gori"[15] ne zvuči danas jednako kao kršćanima s početka 16. stoljeća. Opredjeljenje za patnju u siromaštvu, skromnosti, iskrenosti, dok drugi grade karijeru, bogate se i postaju moćni; biti progonjen zbog pravednosti, biti mirotvorac u svijetu nepravde i nasilja sve je rjeđa orijentacija u vremenu brze komunikacije, medijske glasnosti i zagovaranja prava na ovozemaljska dobra kao pravo svih.

Kršćani su, kao i nekršćani, aktivni sudionici u demokracijama suvremenog kapitalizma koje se posebice vole predstavljati kao društva *pluralizma* i *sloboda* za sve neovisno o rasi, naciji, vjeri, spolu i drugim razlikama i životnim orijentacijama. Također se suvremene demokracije predstavljaju i kao društva *materijalnog obilja* te zagovaraju *konzumerizam*. Zagovara se i sloboda u smislu *geografske pokretljivosti* kao pravo svakoga pojedinca na potragu za karijerom, novim kulturama i srećom. Demokracije jamče i građansko pravo na udruživanje u *interesne skupine* (civilno društvo) radi zaštite određenih prava i ostvarivanja određenih interesa mimo aktualne politike vlasti. Te i druge slobode u demokratskim se društvima predstavljaju kao pravo na *slobodu izbora* koja se često, u duhu postmodernog „i", svodi na *prolaznost* i *promjenljivost* u sustavu vrijednosti suvremenog društva.

Premda je sloboda izbora danas uzeta kao načelno pravo koje je većini građana prikraćeno uslijed egzistencijalnih problema preživljavanja, ona je itekako bitna odrednica demokratskih društava. Ne samo kao politička sloboda već i kao sloboda upravljanja sobom, izgrađivanja vlastite osobnosti, sloboda izbora pretvorena

[15] Vidi bilješku 6.

je u obvezu koja se nameće svakom pojedincu od rane dobi pa do kraja života. Takav je pristup svojstven kapitalizmu od njegovih početaka, tvrdi Renata Salecl (2012: 26): „Kapitalizam je uvijek igrao na kartu našeg osjećaja neprilagođenosti, kao i na stav da smo slobodni odlučiti kojim ćemo putem krenuti u budućnosti i kako ćemo poboljšati svoj život." Ideja izbora kao prava čovjeka prosvjetiteljski je projekt koji je u kapitalizmu dostigao formu *„selfmademana"*. Biti spreman na promjenu, služiti zajednici, stjecati imovinu i ići prema određenom cilju, sve je to u sadržaju kapitalističkog shvaćanja uspješnog pojedinca. No danas se projekt *self-made* pretvara u projekt *„samoizumljivanje"*, konstatira Salecl. Postmoderna stvarnost život pretvara u svojevrsno umjetničko djelo, „nešto što treba ispuniti, popraviti, poboljšati, a uspjeh se sastoji u njegovu najispunjenijem obliku. Ideja izbora je dakle radikalizirana: sve u životu postalo je stvar odluke koju treba pomno donijeti da bismo se u što većoj mjeri približili idealu sreće i samoispunjenja koji zagovara društvo." (Salecl 2012: 30)

Znajući što zagovara suvremeno društvo globalnog kapitalizma, tako postignuta sreća i samoispunjenje nisu plod kršćanske vjere, već kapitalističkog obrasca sreće u slobodi stjecanja i trošenja. Kršćanin djelujući na temeljima vjere, a što nalazimo kod Luthera i Morea, *sreću* postiže u ljubavi prema bližnjem, u služenju i davanju, a *slobodu* u nevezanju uz svjetovne prolaznosti. Stavovi mladih, kako pokazuje anketa, bliži su neoliberalnoj orijentaciji, što samo pokazuje snagu utjecaja važećeg sustava vrijednosti koji se zagovara i putem obrazovanja.

Može li se reći da je *sloboda izbora* svojevrsni *opijum za mlade* kojim se najlakše reproducira dominantni sustav vrijednosti? Odgovor je dijelom potvrdan, što pokazuju i prethodno prikazani rezultati ankete iz kojih je vidljivo da se među mladima vjera prihvaća kao orijentacijsko uporište duhovnih vrijednosti koje se pak povlače pred svjetovnim vrijednostima. U svakodnevnom je životu materijalizacija uspjeha u svjetovnoj karijeri privlačnija od duhovnog mira i zadovoljstva koje nudi čvrstoća vjere i na njoj građen život. Mladi su danas, kao i ostala populacija, zarobljeni između dvije vrste vrijednosti: jedna je ona čije je uporište u vjeri, a drugoj je uporište u materijaliziranoj svjetovnosti. Pravo je na izbor između njih potvrda slobode u svijetu, ali kako je ono usmjeravano egzistencijalnim vrijednostima konzumerističke kulture postmodernog društva, potvrđuje se kao nesloboda od svijeta i svjetovnog.

Završio bih ovaj rad promišljanjem pape Ivana Pavla II. o europskom društvu današnjice u kojemu nalazimo prikaz stanja aktualnih vrijednosti koje europsku kulturu ne čine onakvom kakva bi trebala biti – utemeljena na kršćanskim vrijednostima.

Europsko društvo početkom trećeg tisućljeća pokazuje znakove umora, gubitka nade i krizu izvornih vrijednosti europske kulture, tvrdi Ivan Pavao II. u svojoj pastoralnoj pobudnici *Ecclesia in Europa* (2003). Stoga se zalaže za oblikovanje kršćanskog mentaliteta u životu obitelji, u školi, u društvenim komunikacijama, u svijetu kulture, rada i gospodarstva. To se može postići unošenjem kršćanskog duha u obrazovanje i znanost, korištenjem kulturnog bogatstva Crkve u „oživljavanju humanizma kršćanske inspiracije", promicanjem novih umjetničkih izraza vjere u glazbi, književnosti, slikarstvu, kiparstvu, arhitekturi i sl. (čl. 58–60). Za promicanje kršćanskih vrijednosti vrlo su važni mediji, pa ih Papa poziva na pridržavanje *etičkog kodeksa* u komunikaciji jer im je bit u *služenju istini, pravdi i ljudskim kulturalnim i duhovnim vrijednostima*. Pri tome trebaju štititi kulturne razlike, manjinske skupine i slabe, nastojati oko promicanja općeg dobra i ne podlijegati samo ekonomskim interesima (čl. 63). Ta je zadaća medija bitna u građenju Europe kakva bi trebala biti – kršćanska. „Ne bi smjelo biti sumnje da kršćanska vjera, na korjenit i odlučujući način, pripada temeljima europske kulture." Time će Europa ponovno otkriti svoj pravi identitet koji je utemeljen na kršćanskim vrijednostima *„vrhunaravnog dostojanstva osobe, vrijednosti razuma, slobode, demokracije, pravne države i razdvojenosti politike i religije"*. Nadalje, Europa mora biti *otvoren kontinent*, mora imati *aktivnu ulogu u promicanju i ostvarivanju globalizacije „u" solidarnosti*. Europske države i institucije moraju štititi i promicati istinske etičke i građanske vrijednosti koje će biti dostupne svim građanima (čl. 108–114).

To je kršćansko promišljanje europske kulture postmodernog društva dovoljna potvrda tezi da kršćansko poimanje slobode, ali i ostalih društvenih vrijednosti koje se na slobodi temelje, postoji kao želja, no ne i kao realnost europskog i cijelog „zapadnog" društva koje vodi globalnu politiku i snosi globalnu odgovornost.

The Christian Value of Freedom in Postmodern Times

Abstract:

The basic values of social life in all periods of human history were not always the same. They were added and subtracted according to the current secular, but also religious authorities, as well as their relations. The value of freedom was, however, one of the constants towards which the given society was determined as free, democratic, a society of equals, justice and so on. In this article the value of freedom will be observed from a Christian point of view in postmodern times. This article will also try to justify the thesis that freedom is a *conditio sine qua non* for the maintenance of human dignity. Martin Luther's treatise *On the Freedom of a Christian* and Hans Küng's work *Freedom in the World* will be the base for this article's research. Could the Christian ideal of freedom,

which has its roots in the Gospel, be the basis for a world view acceptable in postmodern society? Is postmodern time open to the Christian idea of freedom, bearing in mind postmodern tendencies towards equal rights and coexistence of until now incompatible realities? In addition, this article offers a research of the attitude of young people towards the value of freedom, its meaning and the contents with which it is being filled in postmodern society. This article focuses on the aforementioned topics.

Keywords: freedom, Christianity, Protestantism, postmodernism, solidarity, pluralism, democracy

Freiheit als christlicher Wert in der Zeit der Postmoderne

Zusammenfassung:

Die Grundwerte des sozialen Lebens waren nicht in allen Zeitpunkten der menschlichen Vergangenheit gleich. Sie wurden beigefügt und weggenommen, je nach der weltlichen, aber auch je nach der geistlichen Autorität und dem Verhältnis zwischen den Beiden. Freiheit war aber eine der Konstanten, die eine Gesellschaft als eine freie und demokratische Gesellschaft, eine Gesellschaft der Gleichheit und Gesellschaft der Gerechtigkeit u.Ä. bestimmte. Dieser Beitrag betrachtet Freiheit aus der Perspektive des Christentums in der Zeit der Postmoderne und versucht die These zu rechtfertigen, dass Freiheit *conditio sine qua non* für die Aufrechterhaltung der Menschenwürde ist. Als Ausgangspunkt dieses Beitrags dienen zwei Abhandlungen: M. Luthers „Freiheit eines Christenmenschen" und H. Küngs „Freiheit in der Welt". Die zentralen Fragen dieses Beitrags sind: Kann das christliche Verständnis der Freiheit, das in der Wahrheit des Evangeliums verankert ist, gleichzeitig Anker der Lebensausrichtung in der Zeit der Postmoderne sein? Wie tolerant ist die Zeit der Postmoderne gegenüber dem christlichen Verständnis der Freiheit in einer Zeit, in der auf Recht auf Verschiedenheit und Koexistenz der bis gestern unvereinbaren Lebesweisen bestanden wird? Im Beitrag werden auch die Einstellungen der Jugend gegenüber Freiheit, ihrer Bedeutung und den Inhalten, die mit ihr in der Zeit der Postmoderne verbunden werden, analysiert.

Schlüsselwörter: Freiheit, Christentum, Protestantismus, Postmoderne, Solidarität, Pluralismus, Demokratie

LITERATURA:

Beck, Ulrich. 2001. *Pronalaženje političkog.* Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

Beck, Ulrich. 2003. *Što je globalizacija?*. Zagreb: Vizura.

Beck, Ulrich. 2004. *Moć protiv moći u doba globalizacije*. Zagreb: Školska knjiga.

Ben-David, Joseph. 1986. *Uloga znanstvenika u društvu*. Zagreb: Školska knjiga.

Benedikt XVI. 2009. *Caritas in veritate*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Berger, Peter L. 1995. *Kapitalistička revolucija*. Zagreb: Naklada „Naprijed“ d.d.

Bergoglio, Jorge Mario. 2013. *Korupcija: zlo našega vremena*. Split: Verbum.

Biblija, Stari i Novi zavjet. 2000. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Buchanan, Patrick J. 2003. *Smrt Zapada*. Zagreb: Kapitol.

Cifrić, Ivan. 1990. *Ogledi iz sociologije obrazovanja*, Zagreb: Školske novine.

Friedman, Milton. 1992. *Kapitalizam i sloboda*. Zagreb: Globus nakladni zavod – Školska knjiga.

Hardt. Michael – Negri, Antonio. 2003. *Imperij*, Zagreb: Arkzin & Multimedijski institut.

Ivan Pavao II. 1980. *Redemptor homiinis*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Ivan Pavao II. 1981. *Dives in misericordia*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Ivan Pavao II. 1981a. *Laborem exercens*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Ivan Pavao II. 1988. *Sollicitudo rei socialis*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Ivan Pavao II. 1991. *Centesimus annus*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Ivan Pavao II. 1998. *Veritatis splendor*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Ivan Pavao II. 1999. *Fides et ratio.* Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Ivan Pavao II. 2003. *Ecclesia in Europa*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Ivan XXIII. 1985. *Mater et Magistra*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Küng, Hans. 1980. *Sloboda u svijetu*. Zagreb: Družba katoličkog apostolata.

Laloux, Joseph. 1981. *Uvod u sociologiju religije*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Lav XIII. 1991. *Rerum Novarum*, u knjizi: Sto godina katoličkog socijalnog nauka, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, str. 1–30.

Luther, Martin. 1983. *O slobodi kršćanina*. Novi Sad: Mala biblioteka „Izvori protestantizma“.

Martin Luther. 95 teza. http://povijest.net/martin-luther-95-teza-31-10-1517/ (pristup 31.1.2017.)

Novak, Michael. 1993. *Duh demokratskog kapitalizma*, Zagreb: Globus nakladni zavod – Školska knjiga.

Papa Franjo. 2015. *Laudato si'*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu. 1986. u knjizi: Drugi vatikanski koncil, Dokumenti, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, str. 619–768.

Pavao VI. 1991. *Populorum Progressio*. u knjizi: Sto godina katoličkog socijalnog nauka, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, str. 314–349.

Ritzer, Georg. 1999. *Mekdonaldizacija društva*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

Salecl, Renata. 2012. *Tiranija izbora*. Zagreb: Fraktura.

Smith, Adam. 2005. *Istraživanje prirode i uzroka bogatstva naroda*. Zagreb: Poslovni dnevnik, Masmedia.

Weber, Max. 1968. *Protestantska etika i duh kapitalizma*. Sarajevo: Veselin Masleša, Biblioteka Logos.

Wilson, Bryan. 1966. *Religion in Secular Society*. Harmondsworth Middlesex England: Penguin Books ltd.

Izvorni znanstveni rad

Željko PAVIĆ
Filozofski fakultet Osijek

UDK 316.323.6:274

Kulturološka difuzija protestantske etike: povezanost odnosa prema radu i egalitarnog sindroma

Prema poznatoj tezi njemačkog sociologa Maxa Webera protestantska je etika, osobito u svojoj kalvinističkoj inačici, dovela do pojave duhovnog sklopa kompatibilnog razvoju modernog kapitalizma. Prema toj tezi naglasak na Božju milost kao mehanizam spasenja doveo je do „unutarsvjetovnog asketizma", duhovne vrijednosti rada te motivacije za štednju i reinvestiranje dobiti. Teorijski i empirijski osporavana već u vremenu svoga nastanka, točnost te teze osobito je sporna u vremenu transformacije kapitalizma i njegove povezanosti s potrošačkom kulturom i hedonističkim vrijednostima, ali i sekularizacije zapadnog svijeta. U ovom se radu argumentira da se suvremena važnost Weberove teze očituje na nekoliko različitih načina. Prije svega, moguće je reći da se događa pomicanje ovako shvaćene protestantske etike u novije protestantske denominacije koje imaju važnu ulogu u izgradnji kapitalističke radne etike u gospodarski nerazvijenim ili polurazvijenim zemljama. Isto tako, protestantska je etika možda doživjela svoju unutarnju sekularizaciju i postala dio kulturološkog okružja u kojemu njezini religijski korijeni nisu tako vidljivi, a religijska motivacija više nije tako izražena. Kako bi se provjerila ideja o kulturološkoj difuziji protestantske etike, osim analize postojećih istraživanja u ovom se radu prezentiraju i rezultati istraživanja provedenog na uzorku studentske populacije, kojim se nastojala utvrditi dimenzionalnost skale protestantske etike i njezina povezanost s konstruktom egalitarnog sindroma, odnosno antitržišnog mentaliteta.

Ključne riječi: Max Weber, protestantska etika, egalitarni sindrom, kapitalizam, anketno istraživanje

1. UVOD

Prema poznatoj tezi njemačkog sociologa Maxa Webera protestantska je etika, osobito u svojoj kalvinističkoj inačici, dovela do pojave duhovnog sklopa kompatibilnog s razvojem modernog kapitalizma. Prema toj tezi naglasak na Božju

milost kao mehanizam spasenja doveo je do „unutarsvjetovnog asketizma", duhovne vrijednosti rada te motivacije za štednju i reinvestiranje dobiti. U ovom se radu ne bavimo povijesnom točnošću Weberove teze, odnosno pitanjem je li protestantizam, u kojoj mjeri i na koje načine dao poticaj razvoju suvremenog kapitalizma. Cilj nam je istražiti relevantnost te teze u današnjem vremenu, odnosno utvrditi postoji li protestantska etika danas kao jasan i mjerljiv konstrukt i je li taj konstrukt uopće koristan prilikom sociološkog bavljenja ekonomskim i drugim fenomenima. Naime moglo bi se reći da se povezanost protestantske etike i kapitalizma može propitivati na bar tri različita načina: (1) Je li protestantizam dao inicijalni impuls razvoju kapitalizma?, (2) Je li neka vrsta protestantske etike, odnosno vrijednosnog sklopa koji je njezin dio, potrebna za razvoj suvremenog kapitalizma te koja je njegova socijalna i geografska lokacija? te (3) Predstavlja li u današnjem vremenu takva protestantska etika konstrukt koji može biti teorijski koristan jer se može naći i u drugim religijama, ali i kod ljudi koji nisu vjernici. U ovom se radu bavimo drugim i posebice trećim pitanjem. U prvom dijelu rada, nakon revalorizacije inicijalne Weberove teze, pokušavamo locirati protestantski odnos prema radu u današnjem protestantizmu, osobito u njegovoj pentekostalnoj varijanti, te ukazati na moguće funkcije protestantske etike u kontekstu suvremenog kapitalizma. U drugom, istraživačkom, dijelu rada pokušavamo pokazati teorijsku plodnost protestantske etike kao konstrukta koji ne mora biti povezan s protestantizmom pa ni s bilo kojom religijom. U tom smislu prvo istražujemo dimenzionalnost najčešće upotrebljavane skale protestantske etike (Mirels i Garrett 1971) te ju povezujemo s konstruktom egalitarnog sindroma, jednim od najčešće evociranih konstrukata u hrvatskoj sociologiji. Na taj način pokušavamo pokazati upravo teorijsku zanimljivost i upotrebljivost konstrukta protestantske etike.

2. NASTANAK I KRITIKE WEBEROVE TEZE

U svome djelu *Protestantska etika i duh kapitalizma* (1992, prvi put tiskano 1904./05.)[1] njemački sociolog Max Weber polazi od pretpostavke da se moderni kapitalizam od svojih predmodernih inačica razlikuje po sustavnoj težnji za akumulacijom dobiti i njezinom daljnjem ulaganju. Naime nasuprot težnji za dobiti koja kasnije služi za ispunjavanje materijalnih potreba i povećanje udobnosti mo-

[1] Izdanje na koje se referiramo (prijevod knjige na engleski jezik) prvi je put objavljeno 1920. godine i zapravo predstavlja dopunjenu verziju knjige u kojoj Weber komentira i neke kritičke osvrte koji su se pojavili nakon što je objavljena originalna verzija.

derni kapitalizam pomoću racionalne kalkulacije teži neprestanoj akumulaciji dobiti koja je svrha sama po sebi i koja se u svojoj samorazumljivosti često i ne propituje. Weber korijen takvog kumulativnog mehanizma vidi u ideji „poziva" koja nastaje u reformaciji, osobito u spisima Martina Luthera. Naime prema Weberu ideja poziva odnosi se na poimanje po kojemu se savjesno ispunjavanje ovosvjetovnih dužnosti smatra izrazom poštivanja Božje volje, a povlačenje od ovosvjetovnog sebičnošću i nemoralom. Ideja poziva najizrazitiju realizaciju doživljava u kalvinizmu, u kojemu se spaja s idejom o predestinaciji, odnosno izabranosti pojedinaca i odluci Boga da ih spasi. U ovom kompleksu ideja ovosvjetovnog asketizma prema Weberu služi za ispunjavanje nekoliko svrha (Weber 1992: 56–89). Uklapanje u društveni mehanizam i ispunjavanje dužnosti oblik je pokoravanja Bogu i njegovoj volji da stvori svijet baš onako kako je htio. Osim toga ispunjavanje dužnosti služi da bi se odagnala vjerska anksioznost, odnosno potisnulo moguće propitivanje o vlastitoj izabranosti koje već samo po sebi dovodi u sumnju izabranost pojedinca. Na taj način pojedinac prepun pouzdanja u svoje ovosvjetovne dužnosti, a time i izabranost, postiže uspjeh u svemu što radi, što dalje pojačava vjeru u izabranost. Kako ističe Dietz (1980), ovako shvaćena protestantska etika omogućava novo shvaćanje etičke komponente rada i njezino proširenje na pojedine skupine čiji bi se rad i mjesto u kapitalističkom sustavu ranije smatrali neetičnim. Nasuprot srednjovjekovnom shvaćanju po kojem samo proizvođač i potrošač iz procesa razmjene crpe svoja etička prava, odvajanje maksimizacije profita kao cilj sam po sebi dovodi do toga da se i marketinški stručnjaci, računovođe, trgovci, brokeri, bankari i dr. smatraju legitimnim subjektima kapitalizma, jednako obdarenim moralnom vrijednošću i teološkom važnošću. Sve te kategorije zanimanja, ranije gledane sa sumnjičavošću jer nisu obavljale „stvarni" rad, postaju važni kotačići cijelog kapitalističkog mehanizma koji stvaraju dodanu vrijednost i omogućavaju njegovu ekspanziju.

Naravno, Weber nikako nije pretpostavljao da je protestantska etika jedini kauzalni čimbenik u nastanku kapitalizma niti je smatrao da je prihvaćanje ideje poziva nužno da bi netko bio uspješan kotačić u kapitalističkom mehanizmu. Naime Weber je svakako bio svjestan da zapadna civilizacija razvoj kapitalizma duguje i drugim svojim sociokulturnim specifičnostima, pa i čisto tehničkim izumima poput dvostrukog knjigovodstva. Isto tako tvrdio je da se uklapanje u kapitalizam, nakon što je on dobio svoj početni *impetus*, odvijalo samom inercijom, odnosno imperativom uklapanja u postojeći sustav ili „preživljavanjem najprilagođenijih" (Weber 1992: 20). Naravno, takva kvalifikacija donekle sužava teorijsku važnost Weberove teze jer ju sužava na određeno povijesno razdoblje i tek jedan od mogućih „duhova kapitalizma" vezan uz srednju klasu (Nielsen, 2003).

Već u doba neposredno nakon objave Weberova rada javljaju se i prve kritike i osporavanja, uglavnom usmjereni na pitanje o presudnoj važnosti protestantske etike za nastanak kapitalizma. Primjerice talijanski ekonomski povjesničar i političar Amintore Fanfani u svojoj knjizi o katolicizmu, protestantizmu i kapitalizmu (1935) osporio je Weberovu tezu o presudnom utjecaju protestantizma na nastanak kapitalizma. Prije svega, prema Fanfaniju razvijeni kapitalistički i indvidualni i institucionalni duh može se pronaći u vremenu prije reformacije. Tako 14. i 15. stoljeće svjedoče o razvoju bankarstva i osiguranja u Italiji, pokretu ograđivanja i razvoju tekstilne industrije u Engleskoj, razvoju trgovine i prerade metala u Njemačkoj i sl., a takvo je mišljenje potvrđeno i u drugim istraživanjima (npr. Robertson 1959; Delacroix i Nielsen 2001). Iako je smatrao da je katolički socijalni nauk inkompatibilan s kapitalističkim racionalizmom sredstava koji ne priznaje nikakva izvanekonomska ograničenja, Fanfani smatra da je u katoličkoj Europi takav vrijednosni sklop polako prestao biti operativan i da nije predstavljao ozbiljnu zapreku razvoju kapitalizma. Prema njemu osobito je raširena trgovina s dalekim zemljama vodila do prestanka običaja koji su osuđivali akumulaciju bogatstva, a visoki rizik koji je takva trgovina uključivala doveo je do pojačane težnje da se zgrne veliko bogatstvo u svjetlu nesigurne sutrašnjice. Nadalje, trgovina s ljudima različite religije također je dovela do ublažavanja moralnih ograničenja, pa čak i do toga da se bogaćenje u takvoj trgovini smatra dijelom unapređenja interesa vlastite zemlje i religije. (Fanfani 1935: 172–175). Postojanje kapitalističkog mentaliteta u predreformacijskom dobu nikako ne mora značiti da mu protestantizam nije mogao dati dodatni poticaj. Prema Fanfaniju utjecaj protestantizma na nastanak kapitalizma nije bio doktrinarne naravi, nego je nastankom reformacije razbijeno doktrinarno jedinstvo u državama, a to je vodilo do potrebe religijske tolerancije koja je nadalje vodila do slabljenja katoličke ekonomske doktrine. Dapače, Fanfani smatra da je protestantska ekonomska doktrina, s djelomičnim izuzetkom kvekera i metodista, vrlo slična onoj katoličkoj. Zanimljivo je da Fanfani, nasuprot Weberu, smatra da je kalvinistički odnos prema kapitalizmu zapravo pomirba sa stvarnošću do koje dolazi zbog fundamentalne postavke da do spasenja ne dolazi putem djela. Primjerice Kalvin prihvaća moralnost kamata jer je to ekonomska realnost, a ta činjenica ionako nema nikakve posljedice na čovjekovo spasenje. Grosby (2013) također upućuje na to da se duh racionalizma i inovacija može primijetiti i prije protestantizma, odnosno da nastaju institucionalne inovacije koje djeluju stimulativno na nastanak kapitalizma. Grosby tako izdvaja dvije: (1) racionalizaciju prava i nastanak pravne države te (2) promjene u korporativnom ustroju. Naime javlja se garancija prava vlasništva koja pravnu sferu izdiže iznad svojevolje kralja i države, a korijene vuče još iz rimskog i kanonskog prava,

omogućavajući na taj način poticaj da se inovira i stvara bogatstvo bez opasnosti da će ono biti ugroženo fizičkim ili pravnim nasiljem. Druga se institucionalna inovacija odnosi na pojam korporacije kao nečega odvojenog od pojedinca i obitelji. Impersonalni odnosi zasnovani na interesu omogućili su razvoj novih formi kapitalističkih tvrtki, poput talijanske renesansne *commende*, koje omogućavaju diversifikaciju i individualizaciju rizika, a time i pristup kreditu i kapitalu potrebnom za ulaganja i traženje novih, često rizičnih, poslovnih mogućnosti.

S vremenom su se razvile i interpretacije koje nude alternativne putove doktrinarnog utjecaja protestantizma na razvoj kapitalizma. Jedna je od njih vezana uz utjecaj protestantizma na razvoj pismenosti. Primjerice britanski povjesničar Niall Ferguson tvrdi da je Weberova teza o važnosti kalvinističke etike rada i štedljivosti upitne točnosti jer su se temelji kapitalizma postavili još u predreformacijsko vrijeme u renesansnoj Italiji i Flandriji, a i mnogi su reformatori imali antikapitalističke poglede. Nasuprot tomu Ferguson misli da je protestantizam naglašavanjem individualnog čitanja Biblije poticao pismenost i tisak, odnosno ulaganja u ljudski kapital koja su povezana s razvojem kapitalizma i gospodarskim rastom. Drukčije rečeno, važnija je bila protestantska „etika riječi" nego „radna etika" (Ferguson 2012: 305–314). Implikacija važnosti pismenosti bilo je i brže otvaranje škola u protestantskim zemljama, čija je uloga bila proširiti pismenost. S druge strane, Katolička crkva slabije je naglašavala važnost širenja pismenosti, sa sumnjom je gledala na učenje čitanja od strane širokih masa, preferirajući usmenu propovijed za koju je zadužena obrazovana i pismena manjina, a što je dovodilo do sporijeg razvoja masovnog obrazovanja (Mosher 2016: 400–401). Takva je interpretacija povezanosti protestantizma, pismenosti i razvoja kapitalizma parcijalno empirijski potvrđena i u istraživanjima drugih autora (npr., Becker i Woessmann 2009).

3. PROTESTANTSKA ETIKA I PROTESTANTIZAM DANAS

Peter Berger (2010) pandane „klasičnoj" protestantskoj etici unutar samog protestantizma nalazi u današnjem pentekostalizmu, osobito u denominacijama koje doživljavaju izrazit uspon u Latinskoj Americi, supsaharskoj Africi i nekim dijelovima istočne i jugoistočne Azije. Naime njihov naglasak na metodičnom pristupu životu i radu, štednji i odricanju od poroka i svih vrsta hedonizma upadljivo je sličan Weberovu opisu protestantske etike. Primjerice Tejedo (2013) pokazuje da se filipinski pentekostalci vode svojevrsnom „teologijom prosperiteta" u kojoj se rad i akumulacija bogatstva smatraju vrlinama kojima se sudjeluje u Božjem stva-

ranju slijedeći biblijske primjere i naputke. Prema njima molitva i doživljaj Boga donose ne samo osobnu promjenu nego i ekonomski prosperitet. Stoga postoji jak naglasak na teškom radu i štednji te stvaranju novog bogatstva koje se upotrebljava za konačni cilj – proizvodnju općeg dobra, dijeljenje bogatstva sa siromašnijima i širenje božanske misije na zemlji. S druge strane Zalanga (2010) smatra da se uloga pentekostalizma u razvoju nerazvijenih afričkih zemalja može ocijeniti donekle kontradiktornom. Naime on smatra da pentekostalizam ima nedvojbeno pozitivnu ulogu u razvoju etike rada i odricanja, kao i mogućnosti prekida s tradicionalnim kulturnim obrascima putem etike osobnog preobraćenja koja olakšava usvajanje modernih vrijednosti. Pentekostalizam tako ojačava pojedince, daje im samopouzdanje i uvjerenje da mogu promijeniti svoje živote, prekinuti s lošom prošlošću i zagospodariti svojom sudbinom. Nije za zanemariti i doprinos afričkog penteskostalizma rodnoj jednakosti, integriranju do tada marginaliziranih i izopćenih društvenih grupa, kao i širenje kognitivne orijentacije izvan uskih lokalnih okvira. S druge strane, kako kaže Zalanga, demonološka komponenta dijelova afričkog pentekostalizma koja za nerazvijenost i korupciju optužuje opsjednutost zlim duhovima i grijehe predaka može otežati dijagnosticiranje stvarnih uzroka tih problema, kao i usvajanje znanstveno-tehničkog svjetonazora.

No Berger napominje da se elementi protestantske etike mogu pronaći i u drugim kulturnim pa i civilizacijskim kontekstima. Po njemu Opus Dei sa svojim naglašavanjem etike uspjeha i legitimnosti tržišnog modela kapitalizma i kineska konfucijanska etika racionalističke srednje klase također su potencijalni nositelji ideje kapitalizma, osobito u njegovim prvim fazama. Upravo se tu krije i zanimljivost Bergerova zapažanja o „roku trajanja" protestantske etike, odnosno pitanje njezine sukladnosti različitim fazama razvoja kapitalizma. Naime protestantska etika nedvojbeno je korisna u početnim fazama kada je potrebno akumulirati štednju potrebnu za inicijalne investicije. U kasnijim fazama, osobito u današnjem potrošačkom kapitalizmu karakterističnom za razvijene postindustrijske zemlje, štednja može predstavljati važnu prepreku ekonomskom rastu. Primjer situacije u Japanu unatrag nekoliko posljednjih desetljeća, kao i potencijalni problemi s kojima se suočava današnja Kina s razvojem unutarnjeg tržišta, upućuju na mogućnost ekonomske stagnacije do koje dolazi zbog nedovoljne potrošnje, odnosno nepostojanja hedonističke etike, a ne etike odricanja.

4. PROTESTANTSKA ETIKA KAO SEKULARNI I KULTURNI FENOMEN

Imajući u vidu Weberovu tezu i navedena istraživanja o živosti tako shvaćene protestantske etike u nekim dijelovima svijeta, zanimljivo je vidjeti mogu li se takvi nalazi generalizirati, odnosno donosi li protestantizam još uvijek drukčiji odnos prema radu bilo da je riječ o individualnim ili društvenim razlikama (razinama analize). Giorgi i Marsh (1990) analizirale su podatke prvog vala tzv. Europske studije vrednota (European Value Survey) pokušavajući utvrditi u kojoj se mjeri može govoriti o postojanju protestantske radne etike i koliko je ona povezana s denominacijskom pripadnošću, individualnom religioznošću i kulturno-konfesionalnim kontekstom. Utvrdile su da se može reći da postoje intrinzične radne vrijednosti usmjerene na važnost rada kao mehanizma duhovnog samorazvoja, kao i da su takve radne vrijednosti češće prisutne kod protestanata u usporedbi s katolicima, ali i da su češće prisutne kod pojedinaca koji žive u protestantskim zemljama neovisno o njihovoj konfesionalnoj pripadnosti, odnosno da je učinak kulturološkog konteksta važniji od individualne konfesionalne pripadnosti. Taj je zaključak pojačan činjenicom da su intrinzične vrijednosti rada zastupljenije kod osoba koje se ne smatraju vjernicima nego kod onih koji to jesu. Stoga i autorice zaključuju da se protestantska etika sekularizirala, odnosno da je postala vrijednosni sklop koji se pojavljuje izvan religijskog konteksta u kojem je nastala. Zanimljivo je i da analiza tih autorica pokazuje da je stupanj obrazovanja mehanizam zbog kojeg su te vrijednosti zastupljenije u protestantskim zemljama. Naime intrinzična vrijednost rada i postignuća prenosi se obrazovanjem, a građani protestantskih zemalja u prosjeku su nešto obrazovaniji od građana katoličkih zemalja. Ti rezultati upućuju na potrebu da se na konstrukt protestantske etike ne gleda kao na nešto što je eminentno protestantsko, nego kao na konstrukt koji je kulturalno prenosiv, odnosno kao na vrijednosni sklop koji, nakon što je stvoren u kontekstu protestantske teologije, živi vlastiti život u drugim religijskim i kulturnim kontekstima. I rezultati istraživanja provedenog od strane Furnhama i sur. (2001) upućuju na moguću „sekularizaciju" protestantske etike i njegovu moguću povezanost s drugim društvenim i kulturnim konstruktima. Tako je u ovoj studiji protestantska etika jače zastupljena u manje razvijenim zemljama, pa autori stoga sugeriraju njezinu moguću povezanost s vrijednostima autoritarnosti i individualizma.

Norris i Inglehart (2004) analizom su podataka iz Svjetskog istraživanja vrednota utvrdili da je odnos prema radu kao dio tradicionalne protestantske etike, u

tom istraživanju operacionaliziran kao intrinzična korist rada, materijalna nagrada rada te rad kao dužnost, slabije prisutan u protestantskim zemljama u odnosu na neke druge religijske kulture, osobito islamsku u kojoj je protestantski odnos prema radu najjače zastupljen. Ta se razlika u određenoj mjeri, iako ne u potpunosti, može objasniti jačom zastupljenošću postmaterijalističkih vrijednosti (vrijednosti samorazvoja) u jače ekonomski i društveno razvijenim protestantskim zemljama. Valja ipak napomenuti da, prema analizi Norris i Ingleharta, razlike među religijskim kulturama nisu toliko izražene, osobito kada se usporede s utjecajem ekonomskog razvoja koji dovodi do postmaterijalističkih vrijednosti. Nadalje, odnos prema kapitalizmu, mjeren pomoću stavova o ekonomskoj jednakosti, osobnoj odgovornosti vs. zaštiti vlade, poželjnosti kompeticije te državnim vlasništvom nad tvrtkama, nije konzistentno jače prisutan u protestantskim zemljama u odnosu na druge religije. Naime u protestantskim je zemljama najjače zastupljeno odobravanje privatnog vlasništva, pozitivan stav prema ekonomskoj jednakosti prosječno je zastupljen, a važnost državne zaštite i socijalne države najjače je zastupljena u odnosu na druge religijske kulture. S druge strane, van Hoorn i Maseland (2013) krenuli su od indirektnog pristupa povezanosti pojedinih religija i protestantske etike. Naime njihova je pretpostavka da smanjenje razine sreće nakon nezaposlenosti indirektno pokazuje važnost rada za pojedinca. Analiza podataka iz WVS-a koju su napravili pokazuje da je utjecaj nezaposlenosti na smanjenje sreće najizraženiji u protestantskim zemljama, a ta veza postoji upravo na socijetalnoj razini. Naime protestanti u neprotestantskim zemljama ne doživljavaju osobito izražen pad sreće, nego se to događa samo s protestantima u protestantskim zemljama. Na taj se način potvrđuje upravo Weberova teza po kojoj protestantizam stvara određeni kulturološki ambijent upravo na socijetalnoj razini.

5. EGALITARNI SINDROM I PROTESTANTSKA ETIKA

Kako smo naznačili u uvodu ovoga rada, ako je o protestantskoj etici moguće govoriti kao o sekulariziranom konstruktu, tada je moguće mjeriti njegovu zastupljenost, ali i teorijsku važnost u neprotestantskim zemljama. Stoga se ovdje osvrćemo na tzv. egalitarni sindrom kao posebnu vrstu antitržišnog vrijednosnog sklopa te pokušavamo utvrditi njegovu teorijski očekivanu povezanost s protestantskom etikom.

Naime hrvatski se sociolog Josip Županov svojom tezom o egalitarnom sindromu kao kulturološkoj matrici koja djeluje antimodernizacijski i sprečava razvoj tržišnih odnosa javlja još šezdesetih godina 20. stoljeća (npr. Županov 1969), a tu će

tezu ustrajno ponavljati u većem broju svojih kasnijih radova (npr. Županov 1977, 1983, 1995, 2011), a i tijekom cijelog svog sociološkog i javnog angažmana. Osnovicu te teze čini ideja o postojanju kontinuiteta tradicionalnih egalitarnih vrijednosti koje svoj korijen vuku iz predmodernog, agrarnog društva i koje su bile funkcionalne u uvjetima krajnje oskudice koju obilježava život naturalne samodovoljne agrarne ekonomije u kojoj je solidarnost značila i preživljavanje. Prema Županovu u uvjetima ekonomije koju obilježavaju tržišni odnosi te vrijednosti imaju antirazvojni učinak jer onemogućavaju opstanak i napredak najučinkovitijih organizacija i pojedinaca. Prema njemu takva svojevrsna kulturna inercija onemogućavala je uvođenje tržišnih odnosa u socijalističku ekonomiju, no nastavljena je u formi političkog kapitalizma i nakon hrvatske samostalnosti. Kako sam naziv kaže, taj „sindrom" sastoji se od pojedinačnih „simptoma" kao što su percepcija ograničenog dobra, antiintelektualizam, redistributivna etika, „opsesija" o privatniku, egalitarna raspodjela, negativan stav prema poduzetništvu i antiprofesionalizam. Međutim koliko god ta teza predstavljala sjajan primjer sociološke imaginacije i elegantnog prezentiranja jedne „teorije srednjeg dometa" koja se bavi znanstveno i praktično izuzetno važnom temom, njezina teorijska konzistentnost i empirijska utemeljenost rijetko su bili problematizirani sve do posljednjih nekoliko godina, a Županov je empirijsku podršku svojoj teoriji temeljio na vrlo ograničenim indikatorima i istraživačkim uzorcima. Međutim posljednjih se godina pojavljuje nova problematizacija te teze i nastojanje da se teza o egalitarnom sindromu adekvatno valorizira. Tako Danijela Dolenec (2014) osporava njezinu teorijsku i empirijsku utemeljenost, kao i ideju po kojoj je ta teza bila heretična i opasna za socijalistički sustav, dovodeći u pitanje i tezu o devijantnoj modernizaciji čiji je egalitarni sindrom (navodno) sastavni dio. Naime ona smatra da je teza o egalitarnom sindromu pretpostavljala da je moguća samo jedna modernizacija, i to ona zapadnoga tipa. Nasuprot tome Dolenec evocira ideju o multiplim modernostima (Eisenstadt 2000), po kojoj zapadnjački kulturni program modernosti nije jedni mogući, pa se stoga sva odstupanja od njega ne mogu interpretirati isključivo kao devijacije od najboljeg modela. S druge strane Štulhofer i Burić (2015) tezu o egalitarnom sindromu smatraju teorijom srednjeg dometa, odnosno smatraju da je ona, unatoč nepostojanju ozbiljne empirijske verifikacije, pokazala ozbiljan heuristički potencijal koji se odražava i u njezinoj recepciji u hrvatskoj sociološkoj zajednici. Štulhofer i Burić nepostojanje empirijske provjere egalitarnog sindroma kao teorijskog konstrukta objašnjavaju nedovoljnom metodološkom sofisticiranošću hrvatske sociologije i sociologa u proteklim desetljećima, kao i političkom nepopularnošću bavljenja samom temom. Upotrebom konfirmacijske faktorske analize ta dvojica autora potvrđuju smislenost strukture egalitarnog sindroma i nude dvije skale za

potencijalnu upotrebu u kasnijim istraživanjima potvrđujući njihovu konstruktnu valjanost (za opis skala, vidjeti kasniji dio ovoga rada). U ovome radu preuzimamo dio njihove skale i pokušavamo ju dodatno validirati povezivanjem sa skalom protestantske etike. Na taj način pokušavamo ostvariti dva cilja. S jedne strane želimo utvrditi može li se o protestantskoj etici govoriti kao o konstruktu koji nije isključivo povezan s protestantizmom, nego se sekularizirao i postao dio kapitalističkog mehanizma. Weberova razmišljanja iz njegova kapitalnog djela, koja smo ranije naveli, sasvim sigurno idu u tom smjeru. Kako je navedeno, Weber nije smatrao da je kapitalistički mentalitet jedino moguće ostvariti pomoću protestantske etike; jednom usvojeni mentalitet može postati neizostavnim dijelom kulturne matrice tržišnog kapitalizma zapadnog tipa. U tom smislu nastojat ćemo utvrditi dimenzionalnost skale protestantske etike, kao i prisutnost tako shvaćene protestantske etike u uzorku studenata. S druge strane cilj nam je i utvrditi u kojoj je mjeri protestantska etika povezana s egalitarnim sindromom, odnosno vidjeti može li se govoriti o tome da je jača egalitarna vrijednosna orijentacija inkompatibilna s radnom orijentacijom tipičnom za protestantsku etiku. Na taj način pokušavamo na parcijalan način utvrditi je li egalitarna orijentacija doista antirazvojno usmjerena, pri čemu, dakako, valja imati na umu da odnos prema radu nije jedini medijacijski mehanizam pomoću kojega se egalitarni sindrom može pretvarati u loše gospodarske/razvojne učinke. Primjerice unatoč afirmativnom odnosu prema radu pojedinac i dalje može vjerovati da su nejednakosti u nagrađivanju loše, a što potencijalno može imati negativne motivacijske učinke u slučaju da se realizira u odgovarajućim ekonomskim i političkim odlukama. S druge strane znatno je lakše argumentirati da postojanje protestantske etike ima pozitivne razvojne učinke, odnosno da bi trebalo djelovati poticajno na gospodarski rast. Pri tome, naravno, treba razlučiti empirijsku postavku po kojoj bi usmjerenost pojedinaca na težak rad i uspjeh putem rada vjerojatno trebala djelovati pozitivno na produktivnost i rast od vrijednosne tvrdnje po kojoj do sretnijeg i potpunijeg pojedinca i društava dovode ljudi koji više rade, a manje su skloni dokolici. Naime tu je drugu tezu znatno teže argumentirati.

6. ISTRAŽIVANJE

6.1. Uzorak i mjerne skale

Kako bismo provjerili povezanost tih dvaju konstrukata, proveli smo anketno istraživanje na uzorku studenata diplomskih studija Ekonomskog fakulteta u Osijeku (N=293). Podaci su prikupljeni tijekom siječnja i veljače 2017. godine meto-

dom skupnog anketiranja. Studentice su činile 61,86% ukupnog broja ispitanika, a 66,32% ispitanika živi u gradovima. Kada je u pitanju samoiskazana religioznost, 40,07% ispitanika smatra se vjernicima koji slijede sva učenja svoje vjere, 41,10% smatra se vjernicima i ne pridržavaju se svih učenja svoje vjere, a preostalih 18,83% ne smatra se vjernicima ili nisu sigurni u tom pogledu. Kao mjere protestantske etike i egalitarnog sindroma, u ponešto modificiranom obliku, upotrijebili smo dvije ranije konstruirane i validirane skale.[2]

Mirels i Garrett (1971) konstruirali su skalu protestantske etike koja se sastojala od 19 čestica Likertovog tipa sa sedam stupnjeva slaganja. Eksploratorna faktorska analiza koju su proveli pokazala je postojanje četiriju odvojenih, no ipak i djelomično međusobno povezanih faktora dimenzija, što je ukazivalo na mogućnost postojanja generalnog faktora protestantske etike. Četiri su utvrđene dimenzije u istraživanju koje je proveo Li-Ping Tang (1993) imenovane kao (1) vrijednost teškog rada, (2) unutarnja motivacija za rad, (3) asketizam te (4) stavovi prema dokolici. Mirelsova i Garrettova skala upotrebljavana je i u drugim istraživanjima, pri čemu je u većini njih imala zadovoljavajuću pouzdanost. Tako se primjerice istraživala povezanost protestantske etike sa stavovima prema socijalnim programima (Littrell i Diwan 1998) i socijalnoj pravednosti (Frey i Powel 2009), seksizmom (Christopher i Mull 2006) i odnosom prema homoseksualnosti (Malcomnson i sur. 2006).

S obzirom na to da su naša pitanja / čestice bile dio šireg upitnika, u našem smo istraživanju, s obzirom na navedeni nedostatak prostora i potrebu da upitnik ne bude predugačak, skratili navedenu skalu i iz nje uzeli 11 čestica koje su kod Li-Ping Tanga imale visoka faktorska opterećenja. Isto tako, originalni format odgovaranja na skali od sedam stupnjeva promijenili smo u format od pet stupnjeva s obzirom na to da je taj format uobičajen u hrvatskim sociološkim i drugim istraživanjima, odnosno sudionici anketnih istraživanja naviknuti su na njega. Provedena je faktorska analiza glavne osi (eng. *principal axis factoring*) sa svojstvenom vrijednošću većom od 1 kao kriterijem izlučivanja faktora i ortogonalnom rotacijom inicijalne solucije. Keiser-Meyer-Olkinov kriterij adekvatnosti uzorkovanja iznosio je 0,76, a Bartlettov test sferičnosti bio je statistički značajan, čime je potvrđena opravdanost provođenja faktorske analize. Izlučena su četiri faktora koji su ukupno protumačili 61,69% varijance između varijabli. Rezultati su

[2] Te smo skale, na istom uzorku, ali s drukčijim istraživačkim ciljevima, upotrijebili i u radu izloženom na znanstvenom skupu Vukovar '91 – dvadeset i šesta godina poslije, održanog u Vukovaru 13. i 14. studenog 2017. godine.

navedeni u tablici, a u potpunosti se podudaraju s faktorskom strukturom koju je dobio Li-Ping Tang.

Tablica 1. Faktorska struktura skale protestantske etike

Tvrdnja	**P 1**	**P 2**	**P 3**	**P 4**
1. Ljudi koji ne uspiju u nečemu obično ne uspiju jer se nisu dovoljno potrudili	0,77			
2. Svaki čovjek koji dovoljno radi može uspjeti u životu	0,74			
3. Većini ljudi koji ne uspiju u životu za to je kriva vlastita lijenost	0,73			
4. Čak i kada marljivo radimo, ne mora značiti da ćemo uspjeti u nečemu	- 0,59			
5. Život bi bio smisleniji kad bismo imali više slobodnog vremena		0,82		
6. Ljudi bi trebali imati više slobodnog vremena kako bi ga mogli provesti odmarajući se		0,74		
7. Društvo bi imalo manje problema kad bi ljudi imali manje slobodnog vremena		- 0,59		
8. Osjećam se neugodno kad nemam što raditi			0,80	
9. Ljudi koji ne vole raditi slabog su karaktera			0,78	
10. Većina ljudi provodi previše vremena na beskorisne načine				0,68
11. Nikada ne treba kupovati nešto na kredit, osim u doista iznimnim situacijama				0,66

Napomene: Komponente tumače 61,69% varijance. U tablici su prikazana samo faktorska opterećenja veća od 0,4.

Na prvoj komponenti, *vrijednosti teškog rada*, visoko su opterećene četiri čestice koje govore o tome da se može uspjeti u životu pomoću teškog rada, odnosno da je neuspjeh rezultat nedostatka truda i lijenosti (Cronbachov α iznosio je 0,70). Druga izlučena komponenta odnosi se na *vrijednost slobodnog vremena***,** odnosno na potrebu za većom količinom slobodnog vremena koja bi donijela veću smislenost života i veće mogućnosti za odmor (α=0,63). Dakle vidljivo je da ta komponenta odstupa od ostalih u smislu da se može smatrati „antiprotestantskom etikom". Treća komponenta u potpunosti se podudara (dvije identične tvrdnje čine tu komponentu u oba istraživanja) s *unutarnjom motivacijom za rad* iz ranije navedenog istraživanja (α=0,61). Kako je vidljivo iz tablice, te tvrdnje govore o neugodnosti dokolice i slabosti karaktera koja proizlazi iz nerada. I na kraju, četvrta komponenta, koja se odnosi na *asketizam*, a govori o potrebi da se vrijeme provodi na korisne načine, kao i da se ništa ne kupuje na kredit (α=0,53).

U istraživanju smo primijenili skraćenu verziju skale egalitarnog sindroma koju su osmislili i validirali Štulhofer i Burić (2015), s time da smo zbog ranije navedene uštede prostora izbacili jednu od dimenzija skale – intelektualni egalitarizam. Ta je dimenzija u navedenom istraživanju bila najslabije povezana s generalnim faktorom egalitarnog sindroma, a i konceptualno nam se činila najmanje uvjerljiva s obzirom na to da antitržišni mentalitet koji je dio ostalih dimenzija egalitarnog sindroma teorijski vidimo kao potencijalno jače povezanim s protestantskom etikom u usporedbi s intelektualnim egalitarizmom. Takav je postupak na tragu zaključka koji nude Štulhofer i Burić, a koji upućuje na moguću jaču važnost pojedinih dimenzija i potencijalno daljnje kraćenje skale.

Rezultati prikazani u tablici upućuju na postojanje triju faktora koji ukupno tumače 58,27% varijance varijabli. I ovdje napominjemo da je Keiser-Meyer-Olkinov kriterij adekvatnosti uzorkovanja iznosio 0,72, a da je Bartlettov test sferičnosti bio statistički značajan.

Tablica 2. Faktorska struktura skale egalitarnog sindroma

Tvrdnja	**E 1**	**E 2**	**E 3**
1. Država treba zakonski spriječiti da neki ljudi ili skupine budu uspješniji od drugih.	0,82		
2. Država treba donijeti zakone koji će onemogućiti da nekim društvenim skupinama standard raste brže nego svima ostalima.	0,81		
3. Država bi trebala intervenirati kad god se neki pojedinci ili grupe bogate brže od drugih.	0,81		
4. Hrvatski poduzetnici žele se samo na brzinu obogatiti, a ne djelovati u korist društva u kojem žive.		0,61	
5. Trebalo bi jačati državno vlasništvo nad poduzećima		0,52	
6. Odnos između najveće i najmanje plaće u Hrvatskoj ne bi trebao biti veći od 5 prema 1.		0,62	
7. Država bi u privatnim poduzećima trebala ograničiti plaće direktora i menadžera.		0,72	
8. Nedopustivo je da netko ima 10 puta veću plaću od prosječne.		0,68	
9. Država ne smije dopustiti da se privatni poduzetnici bogate bez kontrole.		0,47	
10. Porezi trebaju biti progresivni, tako da bogatiji plaćaju po mnogo većoj poreznoj stopi od drugih; što je bogatstvo veće, i porezna stopa treba biti veća.			0,87
11. Bilo bi pošteno kada bi nasljednici (sinovi i kćeri) bogatih platili porez na nasljedstvo u skladu s njegovom vrijednošću.			0,74
12. Nasljeđivanje vrlo vrijedne imovine trebalo bi drastično oporezivati.			0,70

Napomene: Komponente tumače 58,27% varijance. U tablici su prikazana samo faktorska opterećenja veća od 0,4.

Na prvoj komponenti visoko su saturirane tvrdnje koje čine dio *percepcije ograničenog dobra*, odnosno ideju po kojoj uspjeh jedne skupine ljudi istovremeno označava i potencijalnu opasnost za egzistenciju drugih skupina (α=0,83). Druga komponenta uključuje tvrdnje koje pripadaju konceptualnim dimenzijama *opsesije o privatniku i egalitarne raspodjele*. Drukčije rečeno, u pitanju su tvrdnje koje smatraju da se poduzetnici samo nastoje obogatiti i da su društveno štetni, kao i da bi trebalo ograničiti dohodovne razlike (α=0,72). I na kraju, treća komponenta sastoji se od tvrdnji koje su dio *redistributivne etike*, odnosno zalaganja za imovinsko izjednačavanje putem porezne politike (α=0,76).

6.2. Rezultati istraživanja

U tablici 3 prikazani su prosječni rezultati na ljestvici od jedan do pet po pojedinim ekstrahiranim komponentama na objema skalama.

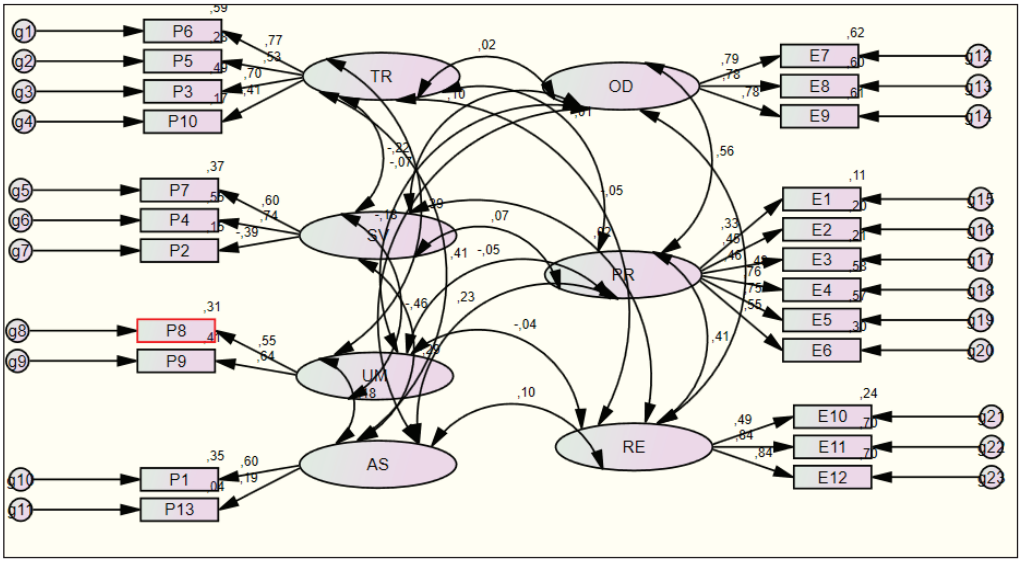
Tablica 3. Deskriptivni pokazatelji rezultata na (sup)skalama protestantske etike i egalitarnog sindroma

Komponenta	**Ar. sredina**	**Standardna devijacija**
Vrijednost teškog rada	3,35	0,65
Vrijednost slobodnog vremena	3,23	0,72
Unutarnja motivacija za rad	3,08	0,88
Asketizam	3,79	0,69
Percepcija ograničenog dobra	2,60	0,91
Opsesija o privatniku/egalitarna raspodjela	3,43	0,67
Redistributivna etika	3,25	0,87

Vidljivo je da je asketizam najzastupljenija komponenta skale protestantske etike, a da je u slučaju egalitarnog sindroma to opsesija o privatniku / egalitarna raspodjela.

Kako bismo parsimonijski utvrdili je li protestantska etika povezana s egalitarnim sindromom i koje su dimenzije obaju konstrukata najvažnije za takvu vezu, napravili smo analizu kanoničkih korelacija. Cilj je ove analize upravo utvrđivanje kanoničkih dimenzija koje mogu objasniti vezu između skupova indikatora (Thompson 1984). Međutim nijedna izlučena kanonička dimenzija nije bila statistički značajna, a količina protumačene varijance bila je vrlo niska. Nakon toga smo primijenili i strukturalno modeliranje pomoću SPSS AMOS-a, a model s procijenjenim parametrima prikazan je na slici 1. Vidljivo je da je model uključivao korelaciju između latentnih dimenzija unutar dvaju koncepata (protestantske etike i egalitarnog sindroma), kao i korelaciju između latentnih dimenzija suprotnih

koncepata. Model je uspješno procijenjen, a mjere koje pokazuju konvergenciju između modela i podataka na kojima je utemeljen govore o njegovoj relativno dobroj uspješnosti (CMIN/df=1,70; RMSE=0,04; CFI=0,91).



Slika 1. Kauzalni model

Uvidom u parametre modela može se vidjeti da postoji povezanost između latentnih dimenzija unutar istog koncepta, a da takva povezanost ne postoji između latentnih dimenzija unutar suprotnih koncepata. U tablici 4 prikazane su kovarijance između latentnih dimenzija, iz čega je vidljivo da nijedna latentna dimenzija protestantske etike nije statistički značajno povezana ni s jednom latentnom dimenzijom unutar koncepta egalitarnog sindroma.

Tablica 4. Kovarijance između latentnih dimenzija

	Procjena	S.E.	C.R.	p
TR - OD	0,01	0,04	0,26	0,80
TR - PR	-0,00	0,02	-0,08	0,94
RE - TR	-0,02	0,03	-0,71	0,48
SV- OD	0,04	0,04	1,19	0,24
SV - PR	0,01	0,01	0,87	0,38
RE - UM	-0,01	0,03	-0,44	0,68
RE - AS	0,01	0,01	0,74	0,46
UM - PR	-0,01	0,02	-0,51	0,61
AS - OD	-0,03	0,02	-1,29	0,20
AS - PR	0,01	0,01	1,15	0,25
RE - SV	0,01	0,02	0,27	0,79
UM - OD	-0,04	0,05	-0,79	0,43
TR - SV	-0,09	0,04	-2,47	0,01
TR - UM	0,17	0,05	3,65	0,00
TR - AS	0,06	0,04	1,56	0,12
SV - UM	-0,16	0,05	-2,93	0,00
SV - AS	-0,03	0,02	-1,57	0,12
UM - AS	0,02	0,02	1,01	0,31
OD - PR	0,13	0,03	4,18	0,00
RE - OD	0,20	0,04	4,99	0,00
RE - PR	0,06	0,02	3,41	0,00

Nakon ovoga nalaza napravili smo i korelacijsku matricu latentnih varijabli koje smo dobili zbrajanjem rezultata na česticama koje čine pojedinu latentnu varijablu. Naime iz tablice 5 vidi se da je samo jedna dimenzija protestantske etike statistički značajno korelirana s jednom od dimenzija egalitarnog sindroma, odnosno da su koeficijenti Pearsonove korelacije izuzetno niski. Naime samo je korelacija između asketizma (P 4) i opsesije o privatniku / egalitarne raspodjele statistički značajna i iznosi 0,12. No čak i u tom slučaju korelacija ima smjer suprotan od onoga očekivanog – osobe s višom razinom asketizma imaju viši rezultat na navedenoj dimenziji egalitarnog sindroma. Imajući u vidu velik broj korelacija koje su računane (ukupno 21) i primjenivši tzv. Bonferronijevu korekciju na razinu statističke značajnosti, može se zaključiti da je i ta korelacija vjerojatno slučajna.

Tablica 5. Korelacije između dobivenih komponenata

	P 1	P 2	P 3	P 4	E 1	E 2	E 3
P 1	1,00	- 0,12**	0,12**	0,08	0,02	0,02	0,00
P 2	- 0,12**	1,00	- 0,19**	- 0,06	0,02	0,02	0,01
P 3	0,12**	- 0,19**	1,00	0,06	- 0,03	-0,00	0,00
P 4	0,08	- 0,06	0,06	1,00	- 0,05	0,12**	0,07
E 1	0,02	0,02	- 0,03	- 0,05	1,00	0,31**	0,29**
E 2	0,02	0,02	- 0,00	0,12**	0,31**	1,00	0,27**
E 3	0,00	0,01	0,00	0,07	0,29**	0,27**	1,00

Napomena: ** korelacija je značajna na razini 0,01 (dvosmjerno testiranje).

7. RASPRAVA I ZAKLJUČAK

Kako je navedeno ranije, u ovom smo se radu bavili pitanjem može li se govoriti o protestantskoj etici kao o fenomenu još uvijek usko povezanim sa svim ili nekim protestantskim denominacijama, njihovim teologijama i religijskom praksom. U tom je smislu osobito važno utvrditi današnju geografsku i socijalnu lokaciju protestantske etike, odnosno razmotriti pitanje o mogućnosti sekularizacije same protestantske etike, njezina premještanja iz samog protestantizma i prerastanja u odvojeni kulturološki fenomen. U tom smislu možemo reći da su rezultati istraživanja potvrdili faktorsku strukturu ranije provedenog istraživanja (Li-Ping Tang, 1993) iako je navedeno istraživanje provedeno prije 25 godina na uzorku studenata medicine u Tajvanu. Time se uvjetno pokazuje da su protestantska etika i navedena skala kojom se mjeri kroskulturni koncept upotrebljivi u istraživanjima u vrlo različitim zemljama. Imajući u vidu da smo, doduše u modificiranom obliku, upotrebljavali skale čija su metrijska obilježja ranije provjeravana, kao i da smo utvrdili njihovu zadovoljavajuću pouzdanost u našem istraživanju, potrebno je supstancijalno-teorijski protumačiti nepostojanje povezanosti između tih dvaju konstrukata u našem istraživanju.

Kako smo naveli u ranijim dijelovima rada, teorijski je očekivano da će protestantski odnos prema radu implicirati i pozitivniji odnos prema tržišnom kapitalizmu, no to u našem istraživanju nije potvrđeno. Naši rezultati ponešto odudaraju i od drugih sličnih istraživanja iako treba napomenuti da i ona donose mješovite rezultate, kao i da su bila relativno malobrojna. Isto tako, u tim je radovima mjerena povezanost protestantske etike s konstruktima koji se ipak ponešto razlikuju od konstrukta egalitarnog sindroma. Primjerice Littrell i Diwan (1998) također

nisu utvrdili povezanost protestantske etike s podrškom socijalnim programima na uzorku studentske populacije. S druge strane Hudson i Coukos (2005) utvrdili su povezanost između prihvaćanja protestantske etike i stavova o „ovisnosti o socijalnoj pomoći" i konzervativnih ideja o reformi sustava socijalne pomoći. Heaven (1991) je na uzorku australske populacije utvrdio da je protestantska etika pozitivno korelirana s prihvaćanjem vrijednosti slobodnog tržišta, a identičan zaključak slijedi i iz istraživanja napravljenog na studentskoj populaciji na Jamajci i Novom Zelandu (Frey i Powell 2009). Furnham (1982) je također utvrdio povezanost protestantske etike s odnosom prema nezaposlenosti i socijalnoj državi. Tako se s povećanjem protestantske etike povećava i učestalost individualističkog objašnjenja nezaposlenosti nasuprot društvenim (porijeklo i klasa) i fatalističkim (loša sreća) objašnjenjima. Isto tako, visok rezultat na toj skali označava i veću vjerojatnost u sumnje oko nepoštenog iskorištavanja sustava socijalne pomoći od strane njegovih primatelja, kao i manje suosjećanje s položajem primatelja (primjerice s iznosom pomoći koji primaju).

Rezultati ovoga i drugih istraživanja omogućavaju nekoliko provizornih zaključaka. Prije svega se čini da je religioznost pozitivno povezana s protestantskom etikom, kao i da ona nije osobito jače zastupljena, ako uopće i jeste, kod protestanata nego kod katolika. Čini se i da je protestantska etika najzastupljenija u islamskim zemljama te kod muslimana. Nadalje, povezanost religioznosti s protestantskom etikom može se protumačiti pomoću antihedonističke usmjerenosti svih velikih svjetskih religija. Protestantska je etika na makrorazini najjače prisutna u manje razvijenim zemljama, u kojima materijalističku etiku još uvijek nije zamijenila ona postmaterijalistička. Stoga se i može reći da protestantska etika ima razvojni učinak u počecima razvoja kapitalizma, a u njegovim kasnijim fazama taj je utjecaj vrlo upitan. U tom smislu manji rezultat na skali protestantske etike u razvijenijim zemljama ne znači da ljudi u tim zemljama nisu spremni raditi, nego samo da im se život ne vrti oko rada kao temeljne vrijednosti. Umjesto toga postmaterijalističke vrijednosti, poput samorazvoja i kvalitete života, postaju dominantne, odnosno više vrednovane od rada kao takvog. Drugim riječima, rad gubi svoje inherentno značenje.

Kada je u pitanju ranije navedena teorijska polemika između Dolenec s jedne i Štulhofera i Burića s druge strane, moglo bi se reći da naši rezultati indirektno potvrđuju konstataciju Danijele Dolenec. Naime prema našim rezultatima protestantski odnos prema radu nije povezan s egalitarnim sindromom, odnosno odnosom prema tržišnom kapitalizmu. Naime posve je spojivo imati afirmativan odnos prema radu i smatrati da je jača državna intervencija u ekonomiju potrebna i

dobrodošla, odnosno da ekonomske nejednakosti ne predstavljaju poželjno stanje stvari. Naravno, rezultati našeg istraživanja tek su parcijalni i indirektni argument da kritičan odnos prema tržišnom kapitalizma ne mora dolaziti isključivo od ljudi koji visoko ne vrednuju rad i ekonomski uspjeh. Pri tome valja napomenuti da polemika između navedenih hrvatskih istraživača ima znatno širi i ambiciozniji teorijski obuhvat od našega teorijski i empirijski ograničenog istraživanja. U svakom slučaju, čini se da protestantska etika i u ovom kontekstu predstavlja upotrebljiv teorijski konstrukt koji može biti upotrebljavan i u budućim istraživanjima ove problematike.

Die kulturelle Diffusion protestantischer Ethik: Die Beziehung zwischen Arbeitseinstellungen und dem egalitären Syndrom

Zusammenfassung:

Nach der berühmten Hypothese des deutschen Soziologen Max Weber führte die protestantische Ethik, insbesondere in ihrer calvinistischen Version, zur Entstehung eines mit der Entwicklung des modernen Kapitalismus verträglichen geistigen Musters. Nach dieser Hypothese führte die Betonung der Gnade Gottes als Heilsmechanismus zur „innerweltlichen Askese", zum geistigen Wert der Arbeit und zur Motivation, Profite zu retten und zu reinvestieren. Theoretisch und empirisch umstritten zum Zeitpunkt ihrer Entstehung war die Genauigkeit der Hypothese in der Zeit der Transformation des Kapitalismus und seiner Verbindung mit der Konsumkultur, den hedonistischen Werten und der Säkularisierung der westlichen Welt besonders umstritten. In dieser Arbeit argumentieren wir, dass die heutige Bedeutung von Webers Hypothese sich auf verschiedene Weise manifestiert. Vor allem ist es möglich zu sagen, dass die protestantische Ethik in neuere protestantische Konfessionen eingezogen ist und dass sie eine wichtige Rolle beim Aufbau einer kapitalistischen Arbeitsethik in den wirtschaftlich unterentwickelten oder halbentwickelten Ländern spielt. Ebenso hat die protestantische Ethik möglicherweise ihre innere Säkularisierung erfahren und ist Teil eines kulturellen Umfelds geworden, in dem ihre religiösen Wurzeln nicht äußerst sichtbar sind und religiöse Motivation nicht mehr deutlich ausgeprägt ist. Um die Idee der kulturellen Verbreitung der protestantischen Ethik zu untersuchen, wurden zusätzlich zur Analyse der bestehenden Forschungsergebnisse auch die Ergebnisse einer Umfrageforschung unter der Studentenpopulation im Beitrag vorgestellt. Die Umfrageforschung hat versucht, die Dimensionalität der protestantischen Ethik und ihre Verbindung zum Konstrukt des egalitären Syndroms, d. h. der Anti-Markt-Mentalität, festzustellen.

Stichwörter: Max Weber, Protestantische Ethik, egalitäres Syndrom, Kapitalismus, Umfrageforschung.

The Cultural Diffusion of Protestant Ethics: The Relationship Between the Attitude to Work and the Egalitarian Syndrome

Abstract:

According to the famous hypothesis of German sociologist Max Weber, Protestant ethics, especially in its Calvinist version, led to the emergence of a spiritual pattern compatible with the development of modern capitalism. According to this hypothesis, the emphasis on God's grace as a mechanism of salvation led to "inner-world asceticism" the spiritual value of work, and the motivation for saving and reinvesting profits. Theoretically and empirically disputed at the time of its emergence, the accuracy of the hypothesis has been particularly disputed at the time of the transformation of capitalism and its association with consumer culture and hedonistic values, and the secularization of the Western world. In this paper we argue that the contemporary significance of Weber's hypothesis is manifested in several different ways. First of all, it is possible to posit that the Protestant ethic has moved into recent Protestant denominations and that it plays an important role in building a capitalist working ethics in the economically underdeveloped or semi-developed countries. Likewise, Protestant ethics may have experienced its internal secularization and has become a part of a cultural environment in which its religious roots are not very visible, and religious motivation is no longer very pronounced. In order to examine the idea of the cultural diffusion of Protestant ethics, in addition to the analysis of the existing research, the results of a survey research conducted on the student population sample were also presented in this paper. The aforementioned research sought to determine the dimensionality of the scale of Protestant ethics and its connection to the construct of the egalitarian syndrome, i.e. anti-market mentality.

Keywords: Max Weber, Protestant ethics, egalitarian syndrome, capitalism, survey research

LITERATURA

Becker, Sascha O.; Woessmann, Ludger. 2009. Was Weber Wrong? A Human Capital Theory of Protestant Economic History. *Quarterly Journal of Economics* CXXIV/2, 531–596.

Berger, Peter L. 2010. Max Weber is Alive and Well, and Living in Guatemala: The Protestant Ethic Today. *The Review of Faith & International Affairs* VIII/4, 3–9.

Christopher, Andrew N.; Mull, Melinda S. 2006. Conservative Ideology and Ambivalent Sexism. *Psychology of Women Quarterly* XXX/2, 223–230.

Delacroix, Jacques; Nielsen, Francois. 2001. The Beloved Myth: Protestantism and the Rise of Industrial Capitalism in Nineteenth-Century Europe. *Social Forces* LXXX/2, 509–553.

Dietz, Gerhard, W. 1980. The Protestant Ethic and the Market Economy. *Kyklos* XXXIII/4, 623–657.

Dolenec, Danijela. 2014. Preispitivanje „egalitarnog sindroma" Josipa Županova. *Politička misao* LI/4, 41–64.

Eisenstadt, Shmuel Noah. 2000. The Reconstruction of Religious Arenas in the Framework of `Multiple Modernities'. *Millennium – Journal of International Studies* XXIX/3, 591–611.

Fanfani, Amintore. 1935. *Catholicism, Protestantism and Capitalism*. London: Sheed & Ward.

Ferguson, Niall. 2012. *Civilizacija: Zapad i ostali*. Zagreb: Profil.

Frey, Rosemary; Powell, Lawrence Alfred. 2009. Protestant Work Ethic Endorsement and Social Justice Values in Developing and Developed Societies: Comparing Jamaica and New Zealand. *Psychology & Developing Societies* XXI/1, 51–77.

Furnham, Adrian. 1982. The Protestant work ethic and attitudes towards unemployment. *Journal of Occupational Psychology* LV/4, 277–285.

Furnham, Adrian; Bond, Michael; Heaven, Patrick; Hilton, Denis; Lobel, Thalma; Masters, John; Payne, Monica; Rajamanikam, R.; Stacey, Barrie; Van Daalen, H. 2001. A Comparison of Protestant Work Ethic Beliefs in Thirteen Nations. *The Journal of Social Psychology* CXXXII/2, 185–197.

Giorgi, Liana; Marsh, Catherine. 1990. The Protestant Work Ethic as a Cultural Phenomenon. *European Journal of Social Psychology* XX, 499–517.

Grosby, Steven. 2013. Max Weber, Religion, and the Disenchantment of the World. *Society* L/3: 301–310.

Heaven, Paul. 1991. The protestant work ethic and economic beliefs. *Australian Psychologist* XXVI/1, 59–63.

Hudson, Kenneth: Coukos, Andrea. 2005. The dark side of the Protestant ethic: A comparative analysis of welfare reform. *Sociological Theory* XXIII/1, 1–24.

Littrell, Jill; Diwan, Sahna. 1998. Attitudinal Predictors of Peferred Policy Options: Contrasting AFDC with Work Programs. *The Journal of Sociology & Social Welfare* XXV/2, 69–99.

Malcomnson, Kendra M.; Christopher, Andrew N.; Franzen, Trisha; Keyes, Barbara J. 2006. The Protestant work ethic, religious beliefs, and homonegative attitudes. *Mental Health, Religion & Culture* IX/5, 435–447.

Mirels, Herbert L.; Garrett, James B. 1971. The Protestant Ethic as a Personality Variable. *Journal of Consulting and Clinical Psychology* XXXVI/1, 40–44.

Mosher, James S. 2016. The Protestant Reading Ethic and Variation in Its Effects. *Sociological Forum* XXXI/2, 397–418.

Nielsen, Donald A. 2003. The Incredible Shrinking Protestant Ethic. *International Journal of Politics, Culture and Society* XVI/4, 587–598.

Norris, Pippa; Inglehart, Ronald. 2004. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.

Li-Ping Tang, Thomas. 1993. A Factor Analytic Study of the Protestant Work Ethic. *The Journal of Social Psychology* CXXXI/1, 109–111.

Robertson, Hector Menteith. 1959. *Aspects of the Rise of Economic Individualism: A Criticism of Max Weber and His School*. New York: Kelley & Millman.

Štulhofer, Aleksandar; Burić, Ivan. 2015. Je li egalitarni sindrom samo teorijska fantazija? Empirijski *hommage* Josipu Županovu. *Politička misao* LII/3, 7–31.

Tejedo, Joel A. 2013. The Economic Participation of Filipino Pentecostals: A Case of Selected Assemblies of God Business People in the Philippines. *Asian Journal of Pentecostal Studies* XVI/1, 3–16.

Thompson, Bruce. 1984. *Canonical Correlation Analysis: Uses and Interpretation*. Thousand Oaks: Sage Publications.

van Hoorn, Andre; Maseland, Robbert. 2013. Does a Protestant work ethic exist? Evidence from the well-being effect of unemployment. *Journal of Economic Behavior & Organization* XCI, 1–12.

Weber, Max. 1992/1904./05. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Routledge.

Zalanga, Samuel. 2010. Religion, Economic Development and Cultural Change: The Contradictory Role of Pentecostal Christianity in Sub-Saharan Africa. *Journal of Third World Studie*s XXVII/1, 43–62.

Županov, Josip. 1969. Egalitarizam i industrijalizam. *Naše teme* XIV/2, 237–296.

Županov, Josip. 1977. *Sociologija i samoupravljanje*. Zagreb: Školska knjiga.

Županov, Josip. 1983. *Marginalije o društvenoj krizi*. Zagreb: Globus.

Županov, Josip. 1995. *Poslije potopa*. Zagreb: Globus.

Županov, Josip. 2011. Hrvatsko društvo danas – kontinuitet i promjena. *Politička misao* XCVIII/3, 145–163.

Izvorni znanstveni rad

David KOVAČEVIĆ
Visoko evanđeosko teološko učilište u Osijeku

UDK 811.163.42'272
821.163.42.09"14/15"
274(497.5)"14/15"

Doprinos reformacije hrvatskom identitetu

Cilj je rada ukazati na doprinose reformacije hrvatskom identitetu u 16. i 17. st.

Autor ograničuje svoje istraživanje na doprinose u području jezika, odnosno reformacijske književnosti među Hrvatima u 16. i 17. st. U radu se analiziraju ona tiskana književna djela koja imaju pionirski značaj u svome području: Novi zavjet ili *Prvi del Novoga Testamenta* i *Drugi del Novoga Testamenta* na glagoljici i ćirilici posebno, *Decretum Tripartitum*, prvi i drugi dio *Regensburške Postille*, i prvi i drugi dio pjesmarice *Duševne Pesni*.

Metodološki se ističe njihov povijesni značaj i doprinos u dijalogu sa stručnjacima iz područja reformacije među Hrvatima. Autor se ne bavi književnom analizom.

Rad je podijeljen u tri dijela: 1. Hrvatski identitet u otvorenosti različitim kulturnim i vjerskim doprinosima; 2. Jezik kao oznaka nacionalnog identiteta i 3. Doprinos reformacije hrvatskom identitetu kroz analizu onih djela koja imaju pionirski značaj u svome području.

Temeljni doprinos rada jest u tvrdnji da je hrvatski identitet u sebi otvoren različitim kulturnim i vjerskim doprinosima, o čemu svjedoči reformacija među Hrvatima u 16. i 17. stoljeću kroz pisanu riječ i promicanje jezika kojim su se Hrvati sporazumijevali ne samo u državničkim, plemićkim, svećeničkim ili pravnim pitanjima već i među širokim narodnim masama.

Ključne riječi: reformacija, nacionalni identitet, jezik, hrvatska reformacijska književnost

UVOD

Cilj je rada odgovoriti na pitanje na koji je način reformacija među Hrvatima doprinijela hrvatskom identitetu?

Rad će se usredotočiti na reformacijske doprinose u području hrvatskog jezika.[1] U radu obrazlažemo kako je jezik jedan od temeljnih čimbenika nacionalnog identiteta. Reformacija među Hrvatima dala je značajniji doprinos upravo u području izdavaštva i razvoju hrvatskog jezika.

Nemoguće je u danom prostoru pokriti sva djela i doprinose reformacijske književnosti hrvatskom identitetu. Postoji preko 400-tinjak djela koje je dala reformacija među Hrvatima.[2]

Kada govorimo o reformacijskoj književnosti među Hrvatima, govorimo o stvaralaštvu hrvatskih reformatora od druge polovine 16. stoljeća do početka 17. stoljeća, odnosno od prvog reformacijskog spisa objavljenog na hrvatskom jeziku *Rasgovarange megiu papistu i gednim Luteran* iz 1555. godine i dvije pjesmarice koje je objavio Grgur Mekinić – *Duševne Pesni* 1609. i 1611. godine. Detaljnije o samoj reformacijskoj književnosti među Hrvatima govorim kasnije u radu. Iznimno u radu spominjem i djela ozaljskog književnog kruga koja nastaju u kasnijem razdoblju i postreformacijskom kontekstu.

U ovome radu fokusirat ćemo se na ona književna djela unutar reformacije među Hrvatima koja imaju pionirske dosege u određenim područjima izdavaštva. To se u radu primarno odnosi na prvi tiskani Novi zavjet na hrvatskom jeziku, gdje je primjetna jedan od prvih pokušaja standardizacije hrvatskog jezika kroz objedinjavanje dijalekata, odnosno *Prvi del Novoga Testamenta i Drugi del Novoga Testamenta* na glagoljici i ćirilici posebno, prvo tiskano djelo na hrvatskom kajkavskom jeziku sačuvano do danas *Decretum Tripartitum*, prve tiskane knjige na jeziku gradišćanskih Hrvata, odnosno prvi i drugi dio *Regensburške Postille*, prve tiskane pjesmarice na hrvatskom jeziku ili prvo i drugo izdanje pjesmarice *Duševne Pesni* te na doprinos kroz bilježenje dijakritičkih znakova kod č, ć, ž i š.

Metodološki nećemo ulaziti u jezične analize, već ćemo istaknuti njihov povijesni značaj i doprinose hrvatskom identitetu kroz jezik, korespondirajući s aktualnim stručnjacima u tom području, poglavito Stankom Jambrekom i Alojzom Jembrihom kao glavnim dijaloškim partnerima.

---

[1] Kao i na drugim mjestima i među drugim narodima gdje se razvijala i među Hrvatima je reformacija utjecala na religijske, političke, kulturološke (književnost, pismenost i obrazovanje), gospodarske i društvene elemente. Te utjecaje analiziraju autori kao što su Blažević, Jambrek, Štefanec 2015; Jambrek 2013; Jembrih 2006: 63–64, 35–67; Whiting 2009; Štefanec 2001.

[2] Stanko Jambrek navodi kako je reformacija među Hrvatima dala oko 400-tinjak djela. (usp. Jambrek 2013: 11; Jambrek 2017: 37)

U ovome radu upotrebljavam pojam reformacija kako bih naznačio pokret koji je u 16. st. imao za cilj obnovu Crkve prema biblijskim načelima. Iako možemo govoriti kako su postojali pokušaji obnove Crkve prije i poslije reformacije, kao okvir za razdoblje o kojemu ovdje govorimo uzimamo stogodišnji period od 1517. godine, kada je Martin Luther objavio svojih devedeset i pet teza, do 1618. godine (usp. Jambrek 2013: 15).

Iz reformacijskoga pokreta konfesionalno su se razvila četiri osnovna pravca: evangelički, reformirani, episkopalni i tradicije slobodnih crkava (usp. Jambrek 2013: 15).

Pojam protestantizma ima povijesni kontekst. Naime 1529. godine na Drugom državnom saboru Svetog Rimskog Carstva u Speyeru predstavnici šest njemačkih knezova i četrnaest gradova prosvjedovali su protiv odluke da se pobornike reformacije Crkve stavi izvan zakona. Zbog toga su nazvani protestantima. Taj pojam koristio se kasnije za crkve proizašle iz pokreta reformacije Crkve u 16. stoljeću (usp. Jambrek 2013: 16–17).

Kada govorimo o reformacijskom pokretu među Hrvatima, govorimo o reformacijskom pokretu među Hrvatima u 16. i 17. stoljeću unutar hrvatskih zemalja, ali i izvan njih u europskom kontekstu. Stanko Jambrek širenje reformacije među Hrvatima geografski predstavlja u tri područja: istarsko-kranjsko-hrvatsko područje, međimursko-prekmursko-ugarsko područje, baranjsko-slavonsko područje (usp. Jambrek 2013: 5–6). Vidljivo je da su Hrvati djelovali i u susjednim, ali i drugim europskim zemljama i korespondirali s reformacijskim pokretima u njima.

Pojam identitet, ili uže nacionalni identitet, upotrebljavam u kontekstu identifikacije jedne skupine s drugima na temelju identifikacijskih čimbenika.[3] Osnovni čimbenik identifikacije o kojemu ćemo govoriti u ovome radu jest jezik (usp. Skoko 2009: 16).

Fokus je rada na nacionalnom identitetu. Treba ga razlikovati od etničkog identiteta. Oba pojma govore o povezivanju grupe s obzirom na određene identifikacijske oznake. Kod etničkog identiteta identifikacijski temelj utemeljen je na zajedničkom porijeklu. Kod nacionalnog identiteta zajedničko porijeklo može biti jedan od čimbenika, ali nije presudan. Cilja se na identifikaciju s obzirom na političke i kulturne čimbenike (usp. Golubović 1999: 73–74). Jedan od osnovnih čimbenika nacionalne identifikacije jest jezik.

[3] Frano Prcela govoreći o nacionalnom identitetu navodi identifikacijske faktore kao što su jezik, povijest, zemlja i kultura (usp. Prcela 2009: 211–212).

Rad je strukturiran u tri glavna dijela ili tri pitanja kroz koja pokušavamo dati analizu teme koju smo naznačili: 1. Koliko je hrvatski identitet otvoren različitim kulturnim i vjerskim doprinosima? 2.Uloga jezika kao jedne od oznaka nacionalnog identiteta i 3. Na koji je način reformacija među Hrvatima doprinijela hrvatskom identitetu?

1. OTVORENOST HRVATSKOG IDENTITETA PLURALNOSTI KULTURNIH I VJERSKIH DOPRINOSA

U središtu kršćanstva nalazi se osoba Isusa Krista. Kršćanstvo je naviještalo njegovu osobu i poruku temeljeći je najprije na svetim tekstovima koje nazivamo Biblija. Otud i veliko zanimanje kršćanstva za pisanu i izgovorenu riječ. Ta je dinamika obogaćivala kulturu i identitet svakoga naroda gdje je kršćanstvo uhvatilo korijene.

Drugačije nije bilo ni u hrvatskom narodu. Prvi spomenici na hrvatskom jeziku vezani su uz razvoj kršćanstva na ovim prostorima. Primjerice Baščanska ploča. Izrađena je oko 1100. godine. Višestruko je važna za hrvatsku povijest, jezik i razvoj glagoljice. Značajna je po tome što se na njoj prvi put spominje ime hrvatskog vladara Zvonimira na hrvatskom jeziku. Spomenik je vezan uz razvoj kršćanstva na ovim prostorima. Služio je kao pregrada u crkvi u Jurandvoru na otoku Krku, a koji je dijelio kor od puka.

Ono što se manje ističe jest da doprinos hrvatskom identitetu iz perspektive kršćanstva nije monolitan, već pluralan. Hrvatskom identitetu dala su doprinos sva tri značajnija kršćanska pravca: rimokatolički, pravoslavni i reformacijski.

Neosporna je činjenica da je Rimokatolička crkva izvršila snažan utjecaj na hrvatski identitet. O tome postoji općeniti dojam, ali i različita istraživanja koja ukazuju na to.[4] To je posebno vidljivo u osnovnom i visokom školstvu. Primjerice značaj isusovačkog reda kod osnivanja i oblikovanja sveučilišta u Hrvatskoj, konkretno Sveučilišta u Zagrebu (usp. Šanjek 2001: 15–23).

Ipak, manje se ističe kako su i ostala dva kršćanska pravca, pravoslavlje i reformacija, dala značajan doprinos hrvatskom identitetu.

Primjerice istočno pravoslavno kršćanstvo ostavilo je neizbrisiv trag u hrvatskoj kulturi i dalo doprinos njegovu identitetu po radu slavenskih apostola Ćirila

[4] To ističu istraživanja sljedećih autora: Matulić 2009; Prcela 2009; Slišković 2014a; Slišković 2014b.

i Metoda, koji su razvili upotrebu ćirilice i glagoljice te liturgije na slavenskom jeziku. Svećenici glagoljaši njegovali su glagoljicu, a po njoj i čuvali hrvatski jezik na ovim prostorima sve do početka 20. stoljeća.[5]

Upravo iz tkiva hrvatskog glagoljaškog pokreta, zaljubljenika u hrvatsku riječ, u 16. stoljeću oblikovala se jezgra onih koji su prihvaćali reformacijske ideje i u njima vidjeli ne samo priliku za obnovu Crkve već i afirmaciju hrvatskoga bića. To se posebno istaknulo u aktivnostima hrvatskih svećenika glagoljaša Stipana Konzula Istranina i Antuna Dalmatina, koji su potaknuti idejama reformacije, i pod vodstvom baruna Ivana Ungnada u Urachu, krenuli u projekte prevođenja i tiskanja reformacijskih knjiga na hrvatskom jeziku.

Stručnjaci iz područja reformacije u Hrvatskoj ukazuju na široke dosege kulturnih doprinosa naših reformatora hrvatskome identitetu.[6] Alojz Jembrih govori o mjestu reformacije u hrvatskoj kulturi na sljedeći način:

> Danas kad se u povijesti hrvatske kulture nastoji vrednovati svaki segment koji je njezin integralni dio, onda se iz takva vrednovanja nikako ne smije izlučiti tiskarsko i knjižno blago hrvatsko-uraške tiskare u 16. stoljeću, koje svoje mjesto ima u višestrukom području znanstvenoga interesa: 1. u povijesti reformacije kod Hrvata i u Europi; 2. u povijesti glagoljice; 3. u povijesti prijevoda Biblije na hrvatski jezik; 4. u povijesti hrvatskoga jezika; 5. u povijesti tiskarstva u Hrvatskoj i Europi; 6. u povijesti književnosti u današnjih gradišćanskih Hrvata (Austrija); 7. u povijesti hrvatske književnosti iz razdoblja reformacije. Uz spomenuto držim važnim reći da je na svakoj naslovnici hrvatske tiskane knjige u Urachu istaknuto da je ona stumačena v hrvatskom jaziku (in die Crobatischen Sprach verdolmetscht), bilo da je tiskana glagoljicom, ćirilicom ili latinicom. Glagoljica je u njemačkome dijelu naslova nazvana Crobatische Buchstaben, odnosno kad Trubar govori o dva hrvatska pisma, glagoljici i ćirilici, onda veli da su to zweyerley Crobatischen Geschrifften. (Jembrih 2016: 37)

Slično potvrđuje i Ruben Knežević navodeći kako je jezik na kojemu su prevodili, pisali i tiskali hrvatski reformatori u Urachu „konzenkventno nazivan hrvatskim (crabatische, crobatische, croatische; harvacki, hrvacki), čak i onda kada su djela tiskana ćiriličnim pismom („im Crobatischer Sprach mit cyrulischen Buchstaben gedruckt“, Postilla 1563.)“ (Knežević 2007: 355–363). Borislav Arapović ističe da „do druge polovice 19. stoljeća nitko nije tako često, tako uporno i tako

---

5 O ovome primjerice govore autori Grivec 1985; Kuzmič 2007; Jakelić 2010.

6 To su primjerice Franjo Bučar, Mijo Mirković, Stanko Jambrek, Alojz Jembrih, Zrinka Blažević, Nataša Štefanec, Jasmin Milić i dr.

sustavno nazivao jezik hrvatskoga naroda hrvatskim, i isto tako uporno rabio etnonim Hrvati, kao što su to činili hrvatski protestanti u svojim knjigama 16. stoljeća" (Jambrek 2017: 37).

Također Alojz Jembrih kao urednik pretiska Novoga testamenta na glagoljici i ćirilici u uredničkoj riječi piše:

> Stoga, nakon 451. godine od kako je Stipan Konzul počeo raditi na hrvatskom prijevodu (1557), držim da je opravdano ćirilički NT (1563) iznova u pretisku objaviti, jer je predugo čamio, kao i glagoljički, pritiješnjen zaboravom i prešućivanjem, iako su oba izdanja, kao jezični dragulj, dio hrvatske kulture i njezina identiteta. (Jembrih 2008a: 943)

Prije negoli se detaljnije osvrnemo na konkretne doprinose hrvatskih reformatora hrvatskome jeziku, a time i hrvatskome identitetu, posvetit ćemo se jeziku kao jednoj od temeljnih oznaka nacionalnog identiteta.

2. JEZIK KAO OZNAKA NACIONALNOG IDENTITETA

Pitanje je osjećaja pripadnosti određenoj grupi stari fenomen, vjerojatno od kada čovjek postoji, ali je pojam identiteta noviji u društvenim znanostima (usp. Sekulić 2010: 24–25). Korunić opisuje značenje pojma identiteta kao A=A ili kao pojam koji određuje identičnost ili jedinstvo određenih subjekata (usp. Korunić 2005: 91–92). Tofant kaže da se socijalni identitet formira kada osoba prepoznaje sličnosti i razlike prema određenoj skupini (usp. Tofant 2004: 4–5). Flego opisuje pojam identiteta jednostavno kao sličnost prema nekome (usp. Flego 2010: 49).

Te studije ukazuju na to kako pojam identiteta ukazuje na međusobnu identifikaciju različitih subjekata s obzirom na određene čimbenike identifikacije. I etimološki pojam identiteta upućuje na koncept identičnosti ili sličnosti u odnosu na nekoga ili nešto. Drugim riječima, određujemo svoj identitet u odnosu prema nekome. Najprije prema onima koji su nam slični te potom prema onima koji se od nas razlikuju.

Predmet je naše diskusije nacionalni identitet. Treba ga razlikovati od etničkog identiteta. Zagorka Golubović opisuje „etnički idenitet" kao identifikaciju utemeljenu na zajedničkom porijeklu ili srodstvu, dok „nacionalni identitet" veže uz identifikaciju s obzirom na kulturne i političke čimbenike (usp. Golubović 1999: 73–74).

Korunić razlikuje čimbenike identifikacije kod etničkog i nacionalnog identiteta. Tako navodi jezik, zajedničko porijeklo, kulturu, tradiciju, povijest i religiju kao odrednice etničkog identiteta (usp. Korunić 2005: 87) i jezik, kulturu, obrazovanje, politiku, ekonomiju i socijalne čimbenike kao nacionalne elemente (usp. Korunić 2005: 87–89).

Drugi autori navode slične oznake identifikacije iako ne razlikuju jasno etnički i nacionalni identitet. Primjerice Such Jan nabraja: „povijesni razvoj, zajednički teritorij, jezik, kultura i određeni sustav psihološke osobnosti" (Such 2000: 84). Frane Prcela govori o „jeziku (logos), povijesti (epos), zemlji (topos), kulturi ili zajedničkim vrijednostima (ethos)" (Prcela 2009: 211–212). Božo Skoko slijedi Huntigtona u svojem nizanju kulturnih čimbenika identifikacije: „klan, pleme, jezik, narodnost, vjera, civilizacija, način života" (Skoko 2009: 17). Prema Sekuliću elementi koji određuju naciju jesu „zajedničko porijeklo, iz kojega se izvode zajedničke kulturne karakteristike kao što su jezik i običaji, i onda iz svega toga izlazeća težnja za političkom samostalnošću" (Sekulić 2010: 19).

Vidljivo je kako svi navedeni autori navode jezik kao jednu od osnovnih oznaka identifikacije kod nacionalnog identiteta. Drugim riječima, jedna od osnovnih oznaka prema kojoj određujemo identičnost ili sličnost prema nekomu, ili s druge strane različitost prema nekomu, jest govorimo li istim jezikom.

Sukladno tome osnovno je pitanje u ovome radu jesu li hrvatski reformatori doprinijeli razvoju hrvatskog jezika i time hrvatskom identitetu?

3. KLJUČNI DOPRINOSI REFORMACIJE HRVATSKOM IDENTITETU

3.1. Tiskanje velikog broja knjiga na hrvatskom jeziku

U uvodu smo naznačili kako u ovome radu nećemo analizirati sva književna djela reformacije među Hrvatima koja su doprinijela hrvatskom identitetu, već samo one radove koji imaju pionirski značaj, odnosno slove kao prvijenci u svome području. Ipak, prije negoli detaljnije progovorimo o doprinosu hrvatskih reformatora, valja nam uzeti u obzir širinu njihova književnog rada. Hrvatski reformacijski pokret u 16. i 17. stoljeću poznat je po prevođenju i tiskanju Novoga zavjeta na hrvatski jezik, no tu ulaze i brojna druga tiskana djela i još mnogo neobjavljenih.[7]

[7] Tim područjem bavili su se Bučar 1910; Mirković 1960; Jambrek 2013; Jembrih 2006: 63–64, 35–67.

Još je Franjo Bučar u svome djelu *Povijest hrvatske protestantske književnosti za reformacije* uspio ocrtati konture reformacijske književnosti među Hrvatima i gdje se ona može naći. Navodi kako mu je glavni izvor bio djelo Ivana Kostrenčića iz 1874. godine. Glavnini literature, kao i pravnim aktima, korespondenciji i računima iz tiskare u Urachu pristupio je u sveučilišnoj knjižnici u Tübingenu. Navodi i kako se u knjižnicama u Grazu Luschina von Ebengreuthea i onoj u Ljubljani Teodora Elze može pronaći vezana građa (usp. Bučar 1910: 5–7). Danas se oko 90 primjeraka hrvatskih reformacijskih djela čuva u Nacionalnoj i sveučilišnoj knjižnici u Zagrebu (usp. Jambrek 2017: 37).

Iako Bučar spominje tiskaru u Nedelišću, djelovanje slavonskih reformatora i nekih značajnijih u Dalmaciji kao što su Antun de Dominis i Pavao Skalić, uglavnom se bavi reformacijskom književnom djelatnošću u Urachu, koja je značajnije povezana s Istrom i središnjom Hrvatskom. Njome se u svome istraživanju reformacijske književnosti među Hrvatima detaljnije bavio Alojz Jembrih (usp. Jembrih 2006: 35–57). U ovom radu uzet ćemo u obzir zaključke dvojice suvremenih autora Alojza Jembriha i Stanka Jambreka.

U svojoj analizi Jembrih se fokusira uglavnom na hrvatsku reformacijsku književnost uraškog kruga. Uraški se krug odnosi na onu skupinu hrvatskih reformatora koji su bili u vezi s vojvodom Kristofom Württemberškim, a specifično na one koje je zaštitio i omogućio im djelovanje u Urachu u blizini Tübingena. To se uglavnom odnosi na Petra Pavla Vergerija, Ivana Ungnada, Stipana Konzula i Antuna Dalmatina (usp. Jambrek 2017: 37).

Jembrih hrvatsku reformacijsku književnost vezanu uz uraški krug klasificira na sljedeći način:

a) pokusni listovi – glagoljični (veliki i mali 1560) i ćirilični (1560)
b) početnice: *Tabla za dicu* – glagoljična i ćirilična (1561)
c) katekizmi (mali i veliki 1561) glagoljični i ćirilični
d) Sveto pismo Novoga zavjeta – glagoljski I. dio (1562), II. dio (1563), ćirilični (1563) i starozavjetna knjiga *Vsih prorokov stumačenje hrvatsko*, latinično izdanje (1564)
e) dogmatsko-katehetska djela: *Artikuli*, *Edni kratki razumni nauci*, glagoljični i ćirilični (1562), *Spovid i spoznanje prave krstjanske vire* (1564), *Bramba* (1564)
f) propovijedi: *Postilla to est istlmačenje nedelskih Evangeliov*, glagoljična (1562), ćirilična (1563) i latinično izdanje (1568. u Regensburgu), namijenjena ondašnjim Hrvatima u zapadnoj Ugarskoj

g) teološke rasprave: *Razgovaranje meju papistu i jednim luteran*(*om*), latinično (1555), *Beneficium Christi. Govorenje vele prudno*, glagoljično (1563), latinično (1565), *Spovid i spoznanje prave krstjanske vire*, glagoljično i latinično (1564), *Bramba augustanske spovedi* (augsburške vjeroispovijesti), glagoljično i latinično (1564)

h) liturgijski priručnici: *Crkveni ordinalic*, glagoljični (1564) (Jembrih 2006: 38).

Kada analiziramo Jembrihov popis, vidimo da se broj djela kreće do 37 izdanja.

Jambrek u svome istraživanju ističe da se broj djela hrvatske reformacijske književnosti penje na oko 400, ističući kako točan broj još uvijek nije poznat (usp. Jambrek 2013: 11). Naime Jambrek djela hrvatskih reformatora klasificira prema jeziku, području i svrsi pisanja (usp. Jambrek 2013: 11).

Hrvatski reformatori izdavali su knjige na „hrvatskom (glagoljica, ćirilica, latinica), latinskom, njemačkom, mađarskom, engleskom, slovenskom i talijanskom jeziku„ (Jambrek 2013: 11).

Prema području odakle potječu njihova djela možemo ih razvrstati na „Istarsko-kranjsko- hrvatsko područje (43 djela); Međimursko-prekomursko-ugarsko područje (31 djelo); Baranjsko-slavonsko područje (37 djela)“ (Jambrek 2013: 11).

Na kraju, prema svrsi pisanja ističu se djela hrvatskih reformacijskih humanista kao što su „Matija Vlačić Ilirik (250 djela), Andrija Dudić, Markantun de Dominis, Matija Grbić i Pavao Skalić“ (Jambrek 2013: 11).

3.2. Prevođenje i tiskanje Biblije – prvi tiskani Novi zavjet na hrvatskom jeziku

Reformatori su hrvatskoj kulturi dali prvi tiskani prijevod Novoga zavjeta na hrvatskom jeziku (usp. Vojnović 2006: 142–143). Proces tiskanja završio je 1563. godine, a imao je četiri faze. Najprije je tiskan Novi zavjet na glagoljici, i to u dva dijela: *Prvi del Novoga Testamenta* 1562. godine *i Drugi del Novoga Testamenta* 1563. godine na glagoljici. Potom je tiskan i Novi zavjet na ćirilici pod istim naslovom u dva dijela 1563. godine. To je prvo ostvarenje koje navodimo u ovome radu, a utjecalo je na daljnji razvoj hrvatskog jezika i identiteta.

Prijevod hrvatskih reformatora odredit će jezične norme za kasnije projekte prevođenja Biblije, primjerice onoga Bartola Kašića. Naime Kašić je preveo cijelu Bibliju 1636. godine imajući kao predložak reformacijski prijevod Novog zavjeta i koristeći se njegovom jezičnom koncepcijom i rješenjima (usp. Jambrek 2007: 66).

Nažalost, zbog prilika u Crkvi toga vremena Kašićev prijevod svoj tisak doživljava tek 1999. godine (usp. Jambrek 2010: 108).

U kratkim crtama Alojz Jembrih opisuje put Biblije na hrvatskom jeziku u svome predgovoru pretisku reformacijskog prijevoda Novog zavjeta, koji je za hrvatsku javnost izdao Teološki fakultet „Matija Vlačić Ilirik" 2007. i 2008. godine.[8] On kaže da su prije njegova tiska postojali dijelovi teksta Svetoga pisma na hrvatskom jeziku u tekstovima misala i brevijara. Prvi takav Brevijar tiskan je 1491. godine. Ipak, cjelovitu tiskanu Bibliju dobili su Hrvati tek 1831. godine u prijevodu Matije Petra Katančića. Stoga prvijenac u tisku Novoga zavjeta na hrvatskom jeziku pripada upravo reformacijskom izdanju (usp. Jembrih 2007: 895). Stoga taj Novi zavjet „kao glagoljički dragulj, dio je hrvatske kulture i identiteta" zaključuje Jembrih (Jembrih 2007: 896).

Tisak toga prvog Novog zavjeta pripravljen je od strane Stipana Konzula Istranina i Antuna Dalmatina te njihovih suradnika Jurja Cvečića i Jurja Juričića – hrvatskih svećenika glagoljaša (usp. Jambrek 2013: 105). Njih je plemić Ivan Ungnad pozvao u njemački grad Urach kako bi sudjelovali u tome projektu zajedno sa slovenskim reformatorom Primožem Trubarom.

Posebnost je tog Novog zavjeta jezik na koji je preveden i na kojemu je tiskan. Mijo Mirković ga naziva „živi narodni govor" (Mirković 1960: XI) i time ukazuje na njegovu svrhu. Njegovi su prevoditelji htjeli hrvatskome narodu prirediti Novi zavjet na jeziku na kojemu su se svakodnevno sporazumijevali. On se razlikovao od jezika na kojemu su do tada bili priređivani misali i brevijari, a koji su korespondirali sa staroslavenskim jezikom i u sebi sadržavali izraze koje ljudi nisu koristili, a često im nisu bili razumljivi.

Tanja Kuštović na sljedeći način opisuje razliku između jezične koncepcije toga Novog zavjeta i ranijih misala i brevijara:

> Gledano u odnosu na druge glagoljske misale, prvenstveno u odnosu na Misal hruacki Šimuna Kožičića Benje, jezična je koncepcija i ćiriličkoga i glagoljskoga Novoga testamenta različita. Kožičić slijedi Vulgatu, što su dokazala i prethodna istraživanja (Ceković—Eterović—Žagar 2010). Protestanti također slijede Vulgatu, no pritom nisu tako dosljedni. Vulgata im jest uzor, ali samo onoliko koliko to odgovara duhu hrvatskoga jezika. Ako pogledamo morfološke oblike koji odgovaraju hrvatsko-staroslavenskom stanju, vidjet ćemo da je udio hrvatsko-staroslavenskih oblika veći u Kožičićevu tekstu i ostalim glagoljskim misalima, za razliku od protestantskih izdanja u kojima je broj hrvatsko-staroslavenskih

[8] Jembrih 2007; Jembrih 2008a.

> oblika znatno manji. Naravno, ti oblici i dalje postoje, jer to je bio jedan od načina da se zadrži povezanost s tradicijom. (Kuštović 2014: 127)

Posebnost je toga jezika i u tome što u njemu imamo jedan od prvih pokušaja standardizacije hrvatskog jezika kroz objedinjavanje triju dijalekata: čakavskog, kajkavskog i štokavskog, i to kombinacijom ikavice i ekavice. Taj književni oblik poznat je pod nazivom kajkavska ikavica (Jambrek 2007: 66; i Jambrek 2013: 94–95).

Važnost prevođenja Biblije na hrvatski jezik nije bio samo kulturni događaj već i jezični i obrazovni. Jezični zbog velikih napora koje su hrvatski reformatori ulagali u standardizaciju hrvatskog jezika te pokušaj da se Biblija prevede ne na staroslavenski, na kojem su do tada uglavnom rađeni liturgijski obrasci i pomagala, već na svakodnevni jezik kojim je govorio narod u hrvatskim zemljama 16. i 17. stoljeća.

Bio je to i obrazovni događaj opismenjavanja širokih narodnih masa. Ideja reformacije bila je kako Biblija, kao Božja pisana riječ, treba biti dostupna svakom čovjeku, a ne samo svećenstvu ili plemstvu koje je do tada uglavnom imalo privilegij obrazovnih standarda svoga vremena. Upravo zbog toga reformatori su ulagali velike napore u opismenjavanje širokih narodnih masa kroz početnice za učenje čitanja *Table za dicu* (Jambrek 2013: 103).

3.3. Zalaganja oko čistoće jezika

Značaj reformacijskih izdanja nije samo u njihovoj brojnosti ili u činjenici pionirskih ostvarenja već i u kvaliteti jezika na kojem su izdavani. U vrijeme reformacije kod prevođenja i tiskanja knjiga osobito se pazilo na „sadržaj, pravopis i jezik“ (usp. Bučar 1910: 205).

Uzimajući u obzir Bučara, da se zaključiti kako izdanja iz tiskare u Urachu nisu lako izlazila van, već su se slala u domovinu raznim svećenicima na pregled (usp. Bučar 1910: 207–212). Iz tih razloga tiskari iz Uracha sklapali su specifične ugovore s autohtonim govornicima na hrvatskom govornom području koji su bili jamac da će obični narod razumjeti njihove knjige. Stipan Konzul je u ime svoga gospodara Ungnada sklopio ugovor s istarskim svećenicima (poimence Živčićem, Fabijanićem i Klejom), i to 1. siječnja 1563. da vrše provjeru reformacijskih izdanja knjiga uključujući Novi zavjet i druge spise u vezi s jezičnim i tiskarskim pogreškama. Po ugovoru su dobivali novčanu naknadu za taj posao. Ugovor je potpisan od strane spomenutih svećenika i Konzula, a primjerak se čuva na Tübingenskom

sveučilištu (usp. Bučar 1910: 208 i 209). Oni su pregledavali Novi zavjet, *Postillu, Artikule i Razumne nauke* u kontekstu nauka, rečeničnog slaganja i pravopisa. Svoje su ocjene slali uredništvu u Urachu u obliku svjedodžbi (usp. Bučar 1910: 206). Ti su pak svećenici dalje širili reformacijske knjige i angažirali svoje kolege da ih i oni provjeravaju. Njihov je zaključak bio da je posao u Urachu odlično učinjen te da bi voljeli na takvom jeziku imati i misale i brevijare (Bučar 1910: 208).

Postoje i brojna pisma svećenika na tübingenskom sveučilištu koja potvrđuju razumljivost jezika kojim su knjige tiskali u uraškoj tiskari. Primjerice ona Antuna Bočića iz Modruša, Nikole Drinovačkog iz Bosne te Petra Krajačića iz Ozlja (usp. Bučar 1910: 210). U to vrijeme poznati hrvatski propovjednik Grgur Vlahović poslao je svoje pismo potvrde Ungnadu o čistoći jezika i zamolio da se čim prije izdaju i misali i brevijari na takvom jeziku (usp. Bučar 1910: 211). I sam je hrvatski ban Petar Erdody pisao o kvaliteti reformacijskih izdanja i čistoći jezika u njima. O tome je pisao Ungnadu 15. siječnja 1563. godine (Bučar 1910: 212). Ungnad je za čistoću jezika tražio i potvrdu kranjskih staleža. Istu je i dobio pri kraju 1563. godine (Bučar 1910: 214).

Nastojanja oko čistoće jezika svrstat ćemo u dvije kategorije: onu vezanu uz približavanje narodnom govoru u odnosu na staroslavenski i onu vezanu uz standardizaciju hrvatskog jezika.

Najprije ćemo se osvrnuti na približavanje narodnom govoru. Kada govorimo o jezičnoj koncepciji hrvatskih reformacijskih knjiga, pa tako i prijevodu Biblije ili konkretno Novoga zavjeta, zamjetno je nastojanje oko približavanja narodnom hrvatskom jeziku 16. i 17. stoljeća u odnosu prema tekstovima misala i evanđelistara koji su se u Hrvatskoj koristili do reformacije.

Ovome u prilog govori nekoliko istraživanja. Ranije smo već naveli istraživanja Tanje Kuštović koja potvrđuju kako je jezična koncepcija reformacijskih djela drugačija u odnosu na ranije glagoljske misale. To je najprije vidljivo iz činjenice da je broj staroslavenskih oblika daleko manji u reformacijskim izdanjima negoli broj takvih oblika u ranijim glagoljskim misalima i brevijarima (usp. Kuštović 2014: 127).

To će reći kako su hrvatski protestanti nedvojbeno čuvali i oblikovali autonomnost hrvatskog jezika u odnosu na staroslavenski, koji se do tada uglavnom koristio u bogoslužjima. Ali su također poticali i njegov razvitak idejom standardizacije hrvatskoga jezika ili okupljanjem njegovih dijalekata.

Kod izdavanja Novoga zavjeta vidljiv je i pokušaj jedne od prvih standardizacija hrvatskog jezika. Hrvatski su protestanti za to imali dobru motivaciju – njihova poruka trebala je biti razumljivija što širem broju ljudi u hrvatskim zemljama.

Čupković govori o tome na sljedeći način:

> Varijanta hrvatskoga književnog jezika zastupljena u reformacijskim izdanjima obično je određena kao hibridni književnojezični tip (Vončina 1988). Tomu je tipu glavna odlika da objedinjuje elemente različitih narječja; kod reformatora riječ je o čakavskoj osnovici sa znatnim brojem štokavizama te uz nešto manje kajkavizama (razdioba kajkavizama i slovenizama u mnogim je primjerima otežana pa točnu zastupljenost kajkavizama i nije moguće nedvojbeno utvrditi). Hibridni književnojezični tip posebno obilježuju kontaktni sinonimi, kao rezultat dodira jezikâ, ali i kao svjedočanstvo intertekstualnih sveza. (Čupković 2013: 139)

Valja zaključiti kako su hrvatski reformatori ulagali velike napore u kvalitetu jezika na kojemu su tiskali svoja izdanja. Nastojali su jezik pročistiti od staroslavenskih oblika i standardizirati ga kroz ujednačavanje narječja kako bi on doista bio razumljiv čitateljima na hrvatskom geografskom prostoru i tako koristan za prenošenje biblijske poruke.

3.4. Juraj IV. Zrinski i doprinos reformacije kajkavskom dijalektu – prva sačuvana tiskana knjiga na hrvatskom kajkavskom jeziku: *Decretum Tripartitum*

Hrvatski reformacijski pokret nije doprinio samo razvoju hrvatskog jezika općenito već i razvoju hrvatskih narječja.[9] To se u prvom redu očitovalo kroz njihovu jezičnu koncepciju objedinjavanja svih hrvatskih narječja u novi oblik standardiziranoga hrvatskog jezika.

U ovom dijelu fokusirat ćemo se na konkretni doprinos hrvatskom kajkavskom jeziku kroz pionirsko ostvarenje *Decretum Tripartitum*. Radi se o jednoj od prvih knjiga tiskanih na hrvatskom kajkavskom jeziku, a sačuvanoj do danas.

Postoje naznake kako su reformatori i prije *Decretuma* tiskali knjige na hrvatskom kajkavskom jeziku, no one nam ipak nisu sačuvane, pa o njihovoj povijesti možemo nagađati. Radi se o djelima koje je uredio i izdao Mihael Bučić dok je bio župnik rimokatoličke župe u Stenjevcu pored Zagreba: *Novi zakon*, *Kerstjanski nauk* i *Contra praensentiam corporis et sanguinis Christi in sacramento Euchari-*

[9] Na to ukazuju autori kao što su Alojz Jembrih, Zvonimir Bartolić, Andrea Talen, Franjo Šanjek, Nebojša Đurić i dr.

stiae. Te su knjige nestale po povratku katoličanstva u Međimurje, dakle po protureformacijskom djelovanju, o čemu nam svjedoče zapisnici sa sinode Zagrebačke biskupije 8. ožujka 1574. Zaključcima sinode obznanjen je javni lov na knjige, a po kojem su one sustavno uništavane (usp. Jambrek 2013: 160).

Ti zapisnici svjedoče da su knjige doista postojale jer je zbog njih Mihael Bučić bio osuđen. Može se pretpostaviti da su one tiskane prije *Decretuma* upravo zbog sinode koja je održana 1574. godine.

Budući da nisu sačuvane, *Decretum Tripartitutm* zauzima primat u tisku kajkavske književnosti, a koji posjedujemo do danas. Alojz Jembrih taj pothvat opisuje na sljedeći način:

> U povijesti hrvatske kajkavske književnosti, Ivan Pergošić zauzima prvo mjesto kao autor prve tiskane kajkavske knjige, iako tragove pisane kajkavske književne riječi nalazimo u prvoj polovici 16. stoljeća, odnosno tragove kajkavštine već u 15. stoljeću i to u glagoljskim tekstovima (Valjavec, 1892.; Damjanović, 1984, 151–176). (Jembrih 2014: 96)

Decretum Tripartitum tako slovi kao prvo cjelovito djelo izdano na hrvatskom kajkavskom jeziku 1574. godine, a sačuvano do danas.

Kako bismo razumjeli njezin razvoj u okviru hrvatskog reformacijskog pokreta, valja nam najprije razumjeti vezu plemićke obitelji Zrinski i pokreta. Obitelj Zrinski poznata je u Hrvatskoj kao jedna od značajnijih plemićkih obitelji koja je stoljećima sudjelovala u hrvatskom javnom, političkom, ekonomskom i kulturnom životu. Jedan je od proslavljenih članova te obitelji Nikola Šubić Zrinski (1508. –1566.), sigetski junak, koji je širom Europe postao poznat po junačkoj smrti u borbi protiv Turaka u obrani grada Sigeta gdje je i poginuo (usp. Jambrek 2013: 218).

O njemu je Ivan Zajc 1876. napisao operu *Nikola Šubić Zrinski: U boj, u boj*! U njoj je prepričana junačka bitka za Siget 1566., u kojoj je hrvatski ban Nikola poveo hrvatsku i mađarsku vojsku u neravnopravnu bitku protiv daleko snažnijih otomanskih snaga koje je vodio Sulejman Veličanstveni. Iako su Osmanlije zauzele grad, ta je bitka nanijela velike gubitke njihovoj vojsci i usporila napredovanje prema Beču.

Kralj Ferdinand I. povjerio mu je bansku čast nad Hrvatskom, Dalmacijom i Slavonijom, koju je obnašao od 1543. do 1556. (usp. Jambrek 2013: 218).

Prema primjeru Maksimilijana II., sina Ferdinanda I., Nikola Šubić Zrinski pristajao je uz reformaciju. To je razvidno jer je po prijateljstvu s Ivanom Ungnadom

širio reformacijske knjige po Hrvatskoj, družio se s reformacijskim velikašima, ali i odgajao svoju djecu u duhu reformacije (usp. Jambrek 2013: 218).

To je osobito vidljivo kod njegova sina Jurja IV. Zrinskog (1549). On je 1566., nakon smrti svojega oca u bitci s Turcima kod Sigeta, počeo otvoreno ispovijedati protestantizam (usp. Jambrek 2013: 219). Bio je župan Zaladske županije. 29. svibnja 1579. Čakovcu je dodijelio povelju trgovišta, što je omogućilo daljnji razvoj grada. Na taj se datum slavi dan grada Čakovca. Gradio je i Ozalj.

Višestruko je zaslužan za razvoj reformacije u Hrvatskoj i njezin doprinos hrvatskom identitetu. Naime nije se samo javno izražavao protestantom i širio reformacijsku literaturu već je sudjelovao i u njezinu stvaranju. Doveo je tiskaru u Nedelišće pokraj Varaždina, u kojoj je 1574. godine tiskana jedna od prvih knjiga na hrvatskom kajkavskom jeziku – *Decretum Tripartitum*.

Knjiga je pravnog sadržaja, a uredio ju je varaždinski notar Ivan Pergošić kao prijevod latinskog originala i mađarskog prijevoda koji je napisao Istvan Werboczy. Knjiga je u sebi sadržavala pravne norme koje su u Ugarkoj, Transilvaniji i Hrvatskoj vrijedile do izdavanja novog Građanskog zakonika, koji je u austrijskim zemljama stupio na snagu 1853. godine (usp. Jambrek 2013: 220).

> Budući da je riječ o prvoj tiskanoj kajkavskoj knjizi, onda treba reći da je za njezino objavljivanje zaslužan, kao prevoditelj i pravnik, upravo Ivan Pergošić. On je 1574. u tiskari putujućega tiskara Rudolfa Hoffhaltera, 4 kojega je Juraj Zrinski (1549 – 1603) pozvao u Nedelišće, tiskao opsežnu knjigu: Dekretum koteroga je Verbewczi Ištvan dijački popisal, a poterdil ga je Laslov, koteri je za Matijašem kral bil zevse gospode i plemenitih hotjenjem koteri pod vugerske korune ladanje sliše. Od Ivanuša Pergošiča na slovjenski jezik obernjen.(…). Štampan v Nedelišču leto našega Zveličenja 1574. To je pak djelo Ištvan (Stjepan) Werböczy (1458.–1541) objavio na latinskom 1517, a na mađarski preveo mađarski pravnik Vereš Balaš (Balazs Vörös) 1565. (Jembrih 2014: 96)

Na koji je način došlo do realizacije toga djela? Kako je Juraj IV. Zrinski bio potaknut na pokretanje tiskare? Juraj IV. Zrinski surađivao je s dvije putujuće tiskare. Prva je bila ona Rudolfa Hoffhaltera, a druga Ivana Manilusa. Ovdje ćemo se, a s obzirom na *Decretum*, posvetiti tiskari Rudolfa Hoffhaltera. Hoffhalter po pozivu Jurja IV. Zrinskog dolazi na njegove posjede iz Lendave u Sloveniji nakon što je otamo bio protjeran po naredbi Maksimilijana II. 1574. godine. Pretpostavlja se da u to vrijeme nastaje *Decretum Tripartitum* (usp. Jambrek 2013: 159).

Andreja Talen tvrdi kako je u to vrijeme to bila jedina tiskara u Hrvatskoj:

> S obzirom da su ostale tiskare koje su djelovale do tog vremena u Hrvatskoj zatvorene zbog, kako napominje dr. sc. Nataša Štefanec u svom djelu Heretik Njegova Veličanstva, straha bečkih vlasti da bi upotreba glagoljice i staroslavenskog mogla pomoći nadiranju protestantizma, nedelišćanska je tiskara tada bila jedina aktivna u Hrvatskoj. (Talen 2017: 115–116)

Jambrek to potvrđuje citirajući Kukuljevića, koji kaže kako su do tada već odavno prestale s radom tiskare u Hrvatskoj, i to ona u Senju 1508., ona u Zagrebu 1527. i ona u Rijeci 1531 (usp. Jambrek 2013: 159).

Talen navodi kako su Jurjevi suradnici tiskare bili Rudolf Hoffhalter i Mihael Bučić. Tako su osim Pergošićeva prijevoda u tiskari tiskana i djela reformacijskog propovjednika Mihaela Bučića, a koja smo ranije naveli (usp. Talen 2017: 116).

Talen, uspoređujući tu tiskaru s onom u Urachu, kaže kako su djela u Urachu tiskana na tri pisma – glagoljici, ćirilici i latinici – i to jezikom koji je kombinirao tri hrvatska narječja. Izdavane su tu još i knjige na slovenskom i talijanskom jeziku. S druge strane u Nedelišću su tiskane knjige samo na latinici, i to hrvatskim kajkavskim jezikom (usp. Talen 2017: 116).

Tiskare su bile pod stalnom prijetnjom protureformacije. Budući da su bile putujuće, bilo ih je moguće premjestiti na druga područja gdje su mogle nastaviti s djelovanjem. Talen kaže kako je tiskara u Nedelišću prestala s radom 1586. godine. Tiskara je najprije prebačena u Varaždin, a potom u Mađarsku, u Eberovo (usp. Talen 2017: 116).

3.5. Standardizacija hrvatskog jezika spajanjem čakavskog, kajkavskog i štokavskog narječja – aktivnosti ozaljskog književnog kruga

Početak procesa standardizacije hrvatskog jezika treba tražiti u pokretima reformacije na prostoru hrvatskih zemalja u 16. stoljeću i ozaljskom književnom krugu početkom 17. stoljeća. Oba pokreta izviru iz višestoljetnoga rada i nastojanja hrvatskih glagoljaša:

> Svojim razvojem utjecat će glagoljaška tradicija na barem dva buduća kruga koja će znatno pridonijeti razvoju jezika ali i svijesti o hrvatskom narodu, a to su hrvatski protestanti i ozaljski književni krug. Naime, poznato je da su i jedni i drugi, iako iz različitih razloga ili pobuda, nastojali na izgradnji jedinstvenog jezika za sve hrvatske prostore, to jest na prevladavanju dijalektalnih razlika i stvaranju jezika razumljivog čitateljima raznih krajeva. No, "najmanje stoljeće prije protestanata i čak dva prije ozaljskoga kruga djelovali su na toj crti hrvatski glagoljaši" (Damjanović, 1995: 36), te je u njihovim čakavskim tekstovima poput

> Vinodolskog zbornika (početak petnaestog stoljeća), Kolunićeva zbornika (1486), Petrićeva zbornika (1486) itd. uočljiva značajna kajkavska sastojnica što zorno svjedoči o povezanosti čakavskoga i kajkavskog prostora i njihovom međusobnom prožimanju (usp. Damjanović, 1995: 65-68). (Velagić 1997: 37–58)

O vezi ta dva pokreta ovdje želimo govoriti kroz zajedničku ideju o standardizaciji hrvatskog jezika, što je potom doprinijelo učvršćivanju svijesti o hrvatskom jeziku, a posljedično i identitetu.

Upoznatost hrvatskih reformatora s glagoljaškom tradicijom nije sporno. Nepoznanica je u kolikoj su mjeri glagoljaški tekstovi bili motivacija za njihov projekt standardizacije hrvatskog jezika. Velagić komentira:

> Jesu li pak protestantski pisci ideju o prevladavanju narječja i jednom jeziku dobili baš od glagoljaša, nemoguće je reći. Puno se prihvatljivijim čini stav da je i taj njihov potez dio općih reformatorskih nastojanja na širenju svojih ideja i religioznih tekstova među pukom te da su u prvom redu htjeli da ih što veći broj ljudi razumije. Kako i sami kažu u predgovoru svoga novog testamenta: "semo i tamo jesmo razmišlali, kako, skrozi ku rič, bi se vsoj Hrvatskoj zemlji i tim drugim, koji s tim slovenskim ili hrvatskim jezikom govore ... k večnom životu pomagati moglo". (Velagić 1997: 37–58)

Vjerojatnije je, zaključuje Velagić, da je ideja za standardizaciju hrvatskog jezika proizašla iz reformacijske teologije kako se svaki čovjek osobno treba susresti s Bogom kroz Božju Riječ. Luther je upravo iz toga razloga standardizirao njemački jezik i na njega preveo Bibliju (usp. Velagić 1997: 37–58). I hrvatski su reformatori, u težnji da što veći broj ljudi u hrvatskim zemljama može čitati Bibliju, radili na standardizaciji hrvatskog jezika spajanjem njegovih narječja.

Ozaljski književni krug bio je aktivan u prvoj polovini 17. stoljeća. Njega također karakterizira pokušaj standardizacije hrvatskog jezika. Karakterističan je po spomenutoj mješavini čakavskog, kajkavskog i štokavskog narječja s elementima ikavice i ekavice. Taj je standard pokrivao većinu hrvatskog govornog područja i bio široko razumljiv.

Glavni nositelji tog književnog kruga bile su upravo obitelji Zrinski i Frankopani. Konkretno, Petar Zrinski preveo je s mađarskog djelo svoga brata Nikole Zrinskog *Adrianskoga mora sirena*. Fran Krsto Frankopan napisao je *Gartlic za čas kratiti* i prvi je preveo Molierea na hrvatski jezik. Tu je i Ana Katarina Zrinska sa svojim djelom *Putni Tovaruš*. Jedna je od prvih žena među Hrvatima koja se samostalno bavila izdavačkim radom te je primjer emancipirane žene.

> Jedan od najvećih hrvatskih umova, jezikoslovac Vatroslav Jagić, pišući i pjevajući o Zrinskima i Frankopanima, nije mogao izbjeći nacionalni, hrvatski romantizam 19. stoljeća. Zrinski su odista bili narodni junaci i simbol opstojnosti Hrvata na ovom napaćenom povijesnom tlu. Iako u jednoj pjesmi, koja je posvećena kurpanečkoj tragediji (gdje je 1664. poginuo ban Nikola Zrinski), banica Katarina Zrinski o svojem vremenu ispisuje znatno realniju ocjenu: bilo je to "jedno vrime kruto, jalno i zločesto. (Feletar 2003: 101)

Franjo Pajur o imenu kruga navodi sljedeće: „Krug dobiva ime ozaljski književno-jezični krug, umjesto Smoljanića se kao jezični savjetnik pojavljuje Belostenec, a kao prethodnici se, pored Glavinića, navode popovi glagoljaši, hrvatski protestanti iz Uracha i Dešić." (Pajur 2014: 3–4)

Alojz Jembrih osporava to ime kao i značajniji utjecaj hrvatskih reformatora na njega:

> U najnovije je vrijeme Jembrih osporio kako Vončinin naziv kruga (držeći umjesto „ozaljski" primjerenijim termin „zrinsko-frankopanski jezično-književni krug"), tako i protestantsko nasljeđe toga kruga, smatrajući kako bi to „značilo da su svi pisci spomenuta kruga imali u rukama uraške hrvatske knjige, posebice glagoljski Novi zavjet (1562./3.)", a što je po Jembrihu, „vrlo malo vjerojatno, neovisno o simpatijama prema protestantizmu u obitelji Zrinskih". (Pajur 2014: 59)

Jembrihovu tezu nije moguće potpuno osporiti, ali ju nije u potpunosti moguće ni potvrditi. Moguće je da svi pripadnici kruga nisu u svojim rukama imali reformacijski Novi zavjet, ali ne postoji razlog zbog kojeg ga Zrinski i Frankopani nisu mogli imati. Tim je više moguće da je on bio kod njih jer se njihovi tekstovi u određenoj mjeri razlikuju od Belostenca i drugih, a u njima nalazimo tragove jezika reformacijskog Novog zavjeta što naglašava Velagić:

> Ovi posljednji (Petar Zrinski, Fran Krsto Frankopan, Ivan Belostenec itd.) „jezično su se postavili između dvaju u to vrijeme književno najaktivnijih područja: kajkavskog sjevera i čakavsko-štokavskog juga" (Vončina, 1977: 200). Pored toga, nedvojbeno su poznavali i protestantska djela. „Čak i neki čudni oblici u Sireni, koje je Jagić pripisivao jezičnoj samovolji Zrinskoga(...) nalaze se u proznim tekstovima protestantskih pisaca(...) (Vončina, 1977: 193). Tako je ozaljski krug svojim radom činio svojevrsni nastavak ovoga višestoljetnog razvoja. (Velagić 1997: 37–58)

Pajur gleda drugačije od Jembriha na naziv kruga:

> Pogledajmo Vončinine temeljne teze o ozaljskom jezično-književnom krugu: „oko Petra zrinskoga postojao je književni krug sastavljen onako kao što je to mislio Pisarević (dakle uključujući Katarinu zrinsku i F. K. Frankopana), osim što

> Smoljanića nadomješta Belostenec; njima se još može pribrojiti Ratkaj. Za razliku od širega kruga, koji je definirao Novalić, ovaj uži krug povezivalo je ne samo zajedničko književno nego i jezično stremljenje. Po centru njihova okupljanja mogao bi se nazvati 'ozaljski jezično-književni krug". „Taj je naziv prihvatljiv i s geografskog i s jezičnog stajališta, jer se u oba smisla Ozalj nalazi na sredini između krajnjih točaka hrvatskoga prostora na kojem su djelovali zrinski u 17. stoljeću: kajkavskog međimurja i čakavskog Primorja." „ozaljski krug dio je višestoljetnih težnji da se (unatoč nepovoljnim povijesnim prilikama, pogotovo usprkos rascjepkanosti feudalne hrvatske) prožimanjem triju narječja stvori opći hrvatski književni jezik. (Pajur 2014: 59)

Pajur smatra kako ozaljski književni krug nije bio koherentan i organiziran, što po njemu potvrđuje različitost u nazivlju jezika kojim su pisali različiti autori.

> Zrinskî ga zovu hrvatski: „iz ugrskoga na hrvacki naš jezik stumačiti" (Petar 24) odnosno „iz nimškoga na hervacki jezik" (Katarina 25) odnosno „török, horvát, deák szókat kevertem verseimben" / «turske, hrvatske, latinske rieči upleo sam si u versove» (Nikola 26). Frankopan ga zove jednostavno navadnim jezikom: „ne s cifrastimi il osebujnimi, nego navadnimi i priprostemi ričjami ...", (Fran Krsto 27) Belostenec pak ilirskim („idiomate illyrico compositi" 28) a Ratkaj slovinskim („szlovinskim jezikom popiszane" 29). (Pajur 2014: 59)

Pajur s pravom ukazuje na neorganiziranost i neusklađenost kruga. Ipak, važno je uočiti kako upravo Zrinski jezik na kojemu pišu zovu „hervacki jezik". Na isti su način hrvatski reformatori jezik na kojem su pisali uporno zvali hrvatski. To je još jedan argument koji ukazuje na reformacijsku baštinu u aktivnostima Zrinskih.

Dakle iako u razdoblju ozaljskog književnog kruga Petar i Katarina Zrinska, kao i Fran Krsto Frankopan, nisu službeno bili protestanti, ovdje ih navodimo ne samo zato jer se radi o istoj obitelji već zato što je reformacijska baština utkana u njihovo djelovanje, a što je vidljivo iz bar nekoliko elemenata. Nastavljaju onu istu koncepciju jezika i njegovu standardizaciju koju su razvijali hrvatski reformatori uraškog kruga (usp. Velagić 1997: 37–58).

U njihovim izdanjima vidljivi su tragovi korištenja iste koncepcije, ali i istih riječi koje su navodili hrvatski reformatori uraškog kruga (usp. Velagić 1997: 37–58).

Ne postoji razlog zbog kojega, kao što to naslućuje Jembrih, oni među sobom nisu imali Novi zavjet, kao ni druge knjige izdane u Urachu koje su prevodili i uređivali hrvatski reformatori, kao ni one izdane u Nedelišću.

3.6. Gradišćanski Hrvati i reformacija

Godine 1970. dr. Marijan Smolik otkrio je u Ljubljani dvije reformacijske pjesmarice izdane u Gradišću za gradišćanske Hrvate 1609. i 1611. godine – *Duševne Pesni* (usp. Jembrih 1990: 1). Te dvije pjesmarice rad su reformacijskog pastora Grgura Mekinića, koji je krajem 16. i početkom 17. stoljeća djelovao među Hrvatima u Gradišću u tadašnjoj zapadnoj Ugarskoj, a danas istočnoj Austriji.

Činjenica da se radi o pjesmaricama govori kako je među gradišćanskim Hrvatima u ono vrijeme reformacija bila razvijena, odnosno kako su hrvatske reformacijske župe bile brojne.

Značaj je tih pjesmarica velik kako za jezik gradišćanskih Hrvata tako i za hrvatsku književnost uopće. Najprije, radi se o prvoj tiskanoj pjesmarici u Hrvata uopće. Drugo, uz *Regensburške Postille*, o kojima ćemo kasnije, radi se o prvim tiskanim izdanjima na jeziku gradišćanskih Hrvata. One su odredile smjer jezika gradišćanskih Hrvata.

Lukežić navodi kako Mekinić u svome prevođenju ne odstupa puno od originala (njemačkih, mađarskih i latinskih pjesama), ali u prevođenju uvodi svoju prevoditeljsku originalnost. Mekinić se našao pred nekoliko izazova: našao se u kraju, u zapadnoj Ugarskoj, gdje su pred Turcima bježali Hvati iz različitih krajeva. Pred sobom nije imao nekakav predložak koji je mogao slijediti. Ipak, on nastavlja pisati u duhu ozaljskog književnog kruga spajajući različite hrvatske dijalekte. Upravo zbog te njegove originalnosti različiti autori nazivaju ga ocem gradišćanskohrvatskog jezika (usp. Lukežić 1996: 101–102).

U predgovoru pretiska *Duševnih Pesni*, koje je izdala Kršćanska sadašnjost 1990., Jembrih oslovljava Grgura Mekinića „ocem gradišćansko-hrvatske književno-umjetničke riječi“ (Jembrih 1990: 1). Prema Jembrihu je Mekinić Hrvatima u Gradišću zacrtao put književnog jezika kojim se i danas uz manja odstupanja služe (usp. Jembrih 1990: 1). Radi se o onoj kajkavskoj ikavici koju su u svome Novome zavjetu oblikovali Stjepan Istranin i Antun Dalmatin, koju su kasnije utvrđivali i razvijali Zrinski i Frankopani unutar ozaljskog kruga, a koja je poslije opet utjecala na hrvatski barok i daljnji razvoj književnosti i jezika.

Duševne Pesne i Grgur Mekinić nisu jedino djelo i autor reformacijske baštine koji su usmjerili jezik i identitet gradišćanskih Hrvata. Tu su značajno doprinijeli i Antun Dalmatin i Stipan Konzul Istranin, koji su 40-ak godina ranije na hrvatskom jeziku priredili *Prvi i Drugi del Postille* 1568. godine, tiskane u Regensburgu. Djelo je prijevod njemačkog reformatora Johanna Brenczija, a bilo je namijenjeno

crkvenim potrebama i korišteno kao lekcionar ili komentar na nedjeljna čitanja iz evanđelja.

Alojz Jembrih o tom djelu navodi slijedeće:

> Baveći se poviješću književnosti gradišćanskih Hrvata također sam uvidio da je Stipan Konzul svojim radom bio usko vezan uz Hrvate u ondašnjoj zapadnoj Ugarskoj, za koje je, zajedno s Antunom Dalmatinom, preveo knjigu i tiskao u Regensburgu (1568.) na hrvatskome jeziku i latinici. To je knjiga: Parvi del Postile, evanjeljov, koji se vsaku nedilju po običaju očito u crikvi čtu, začanši od adventa ili prišastja do vazma (…). (Jembrih 2008b: 178)

To djelo postavilo je temelje gradišćanskoj književnosti, posebice propovjedničkoga žanra (Jambrek 2013: 262).

3.7. Dijakritički znakovi u hrvatskom jeziku i Jan Hus

Primjer doprinosa reformacije razvoju hrvatske kulture i jezika, a time i identiteta, jest i utjecaj Jana Husa na dijakritičke znakove u hrvatskome pravopisu (usp. Birviš 1990: 9).

Službeno su rješenja Jana Husa za dijakritičke znakove prihvaćena u hrvatskome jeziku u 19. stoljeću reformama Ljudevita Gaja, koji je u Danici horvatskoj, slavonskoj i dalmatinskoj predložio novi pravopis, odnosno rješenja za dijakritičke znakove. U njima je razvidan utjecaj Jana Husa, posebice u fonemima č, ć, ž i š (usp. Badurina: 79).

Jan Hus je prije tog razdoblja imao utjecaj i na posttridentsku katoličku obnovu u Hrvatskoj već u 16. stoljeću. To je vidljivo u djelovanju Šime Budinića, katoličkog svećenika iz Zadra, koji je prevodio psalme i pisao katehetske knjige u 16. stoljeću. U svome djelovanju 1582. počeo je uvoditi dijakritičke znakove slijedeći Jana Husa, što je vidljivo u rješenjima za slova č i ž. (usp. Badurina: 74)

ZAKLJUČAK

1. Koliko je hrvatski identitet otvoren različitim kulturnim i vjerskim doprinosima? U temeljima hrvatske povijesti i identiteta nalaze se kršćanski korijeni. U radu smo ukazali na to kako ti utjecaji nisu monolitni, već pluralni. O tome govore utjecaji Rimokatoličke crkve u hrvatskom školstvu, istočne pravoslavne tradicije u razvoju pismenosti te protestantske reformacije u području razvoja hrvatskog

jezika, isticanja hrvatskog imena u hrvatskom jeziku i pionirskih aktivnosti u području tiska knjige na hrvatskom jeziku.

2. Uloga jezika kao jedne od oznaka nacionalnog identiteta. Uzimajući u obzir različite sociološke i povijesne analize pojma nacionalnog identiteta, zaključili smo kako postoje različiti čimbenici identifikacije u etničkim grupama po kojima se pripadnici tih grupa identificiraju međusobno, odnosno razlikuju od drugih etničkih grupa. U ovome radu istaknuli smo kako je jezik jedan od temeljnih čimbenika identifikacije. Upravo u tome području reformacija među Hrvatima dala je značajan doprinos.

3. Na koji je način reformacija među Hrvatima doprinijela hrvatskom identitetu? Osnovni način djelovanja reformacije unutar hrvatskih povijesnih zemalja i među Hrvatima u 16. i 17. stoljeću bio je kroz pisanu riječ, i to jezikom kojim su se Hrvati sporazumijevali ne samo u državničkim, plemićkim, svećeničkim ili pravnim pitanjima već i u svakodnevnoj komunikaciji. Drugim riječima, reformatori su za Hrvate tiskali knjige na narodnome hrvatskom jeziku koji se razlikovao od crkvenoslavenskog.

Kapitalno djelo hrvatskih reformatora, konkretno Ivana Ungnada, Stipana Konzula i Antuna Dalmatina, bio je prijevod i tisak Novoga zavjeta na hrvatski jezik 1563. godine u tiskari u Urachu. Riječ je o prvom tiskanom Novom zavjetu na hrvatskom jeziku uopće. Tiskanje je završilo 1563. godine, a imalo je četiri faze. Najprije je tiskan Novi zavjet na glagoljici, i to u dva dijela ili *Prvi del Novoga Testamenta* 1562. godine i *Drugi del Novoga Testamenta* 1563. godine na glagoljici. Potom je tiskan i Novi zavjet na ćirilici pod istim naslovom u dva dijela 1563. godine. Svojim su djelovanjem prevoditelji razvijali hrvatski međudijalekatni standard, spajajući čakavštinu, štokavštinu i kajkavštinu te ikavicu i ekavicu. Taj je hrvatski međudijalekatni standard kasnije utjecao na hrvatsku književnost 16. i 17. stoljeća, što je vidljivo i u književnosti gradišćanskih Hrvata, ozaljskom književnom krugu, ali i kasnijim prijevodima Biblije na hrvatski jezik kao što je onaj Bartola Kašića.

Brojna su druga djela hrvatskih protestanata, njih 400-tinjak, koja svjedoče o živosti hrvatskog reformacijskog pokreta, ali i njegovoj brizi oko razvijanja i čistoće hrvatskog jezika.

U ovome radu dosta je riječi bilo i o obitelji Zrinski, posebno Jurju IV. Zrinskom, koji je doveo tiskaru u Nedelišće i ondje tiskao prvo sačuvano djelo na kajkavskom književnom jeziku *Decretum Tripartitutm*. Radi se o pravnom djelu koje

je na snazi bilo u hrvatskim zemljama do 1848. godine. To djelo dalo je doprinos razvoju hrvatskoga kajkavskog jezika.

Obitelj Zrinski još se jednom pokazala plodonosnom kroz ozaljski književni krug, razvijajući međudijalekatni standard čakavštine, štokavštine i kajkavštine. Petar Zrinski poznat je po prijevodu s mađarskog djela svoga brata Nikole Zrinskog *Adrianskoga mora sirena*. Fran Krsto Frankopan poznat je po djelu *Gartlic za čas kratiti* i prvom prijevodu Molierea na hrvatski jezik. Tu je i Ana Katarina Zrinska sa svojim djelom *Putni Tovaruš*.

Doprinos hrvatskih reformatora hrvatskom identitetu seže i izvan granica hrvatskih zemalja do Gradišća – u 16. i 17. stoljeću u zapadnoj Ugarskoj, a danas u istočnoj Austriji. U Gradišću je hrvatski reformacijski propovjednik Grgur Mekinić tiskao dvije hrvatske pjesmarice na gradišćanskom hrvatskom jeziku *Duševne pesni*, razvijajući dalje hrvatski međudijalekt sa specifičnostima gradišćanskih Hrvata. Radi se o prvim pjesmaricama koje su uopće tiskane na hrvatskom jeziku. Izdane su 1609. i 1611. godine u Sv. Križu kod Šoprona. Nadalje, na tome području hrvatski reformacijski prevoditelji Antun Dalmatin i Stipan Konzul Istranin preveli su i tiskali prve knjige na jeziku gradišćanskih Hrvata *Postile* Johanna Brenza, čitanja i propovijedi iz evanđelja kroz godinu. Tiskane su u Regensburgu 1568. godine.

Na kraju rada naveli smo i utjecaj dijakritičkih znakova kod fonema č, ć, ž i š, koje je razvio češki reformator Jan Hus.

Uzimajući u obzir navedena reformacijska književna djela među Hrvatima, njihovu književnu vrijednost i pionirski značaj kao i cjelokupnu književnu i tiskarsku aktivnost hrvatskih reformatora, koja među ostalim uključuje i brigu o čistoći hrvatskog jezika, objedinjavanje hrvatskih dijalekata u jedinstveni jezični standard, promociju hrvatskog jezika kroz uporno navođenje njegova imena u svojim tiskarskim izdanjima, valja nam zaključiti kako je reformacija među Hrvatima dala doprinos hrvatskom jeziku, a na taj način i doprinos hrvatskom identitetu.

Sve to govori u prilog činjenici da je hrvatski identitet u svojoj osnovi pluralan i otvoren različitim kulturnim i vjerskim doprinosima. Takav pristup hrvatskom identitetu ide u prilog razvoju otvorenosti i uključivosti hrvatskog društva u kontekst zajednice europskih naroda.

The Contribution of the Reformation to Croatian Identity

Abstract:

The aim of this paper is to point out the contributions of the Reformation among Croats in the 16th and 17th centuries to Croatian identity. The author limits his research to the contributions in the area of language, particularly Reformation literature among Croats in the 16th and 17th centuries. The author analyzes those printed literary works that have pioneering significance in their area: the New Testament or *Prvi del Novoga Testamenta* and *Drugi del Novoga Testamenta* printed particularly in Glagolitic and Cyrillic script, *Decretum Tripartitum*, the first and second part of the *Regensburške Postille*, and the first and second part of the songbook *Duševne Pesni*. Their historical significance and contribution is methodologically emphasized in the dialogue with the scholars from the field of the Reformation in Croatia. The author does not deal with literary analysis. The work is divided into three parts: 1. Croatian identity in its openness to various cultural and religious contributions; 2. Language as a national identity mark; 3. The contribution of the Reformation to Croatian identity through an analysis of those printed literary works that have pioneering significance in their area. The main contribution of the work consists in the claim that Croatian identity is open to various cultural and religious contributions, which is evident in the Reformation among Croats in the 16th and 17th centuries through their written works and the promotion of language that Croats used not only in state, noble, priestly or legal affairs, but also in common life among the masses.

Keywords: the Reformation, national identity, language, Croatian Reformation literature

Der Beitrag der Reformation zur kroatischen Identität

Zusammenfassung:

Das Ziel dieses Beitrags ist es, auf die Einflüsse der Reformation auf die kroatische Identität unter den Kroaten im 16. und 17. Jh. hinzuweisen.

Der Autor beschränkt seine Forschung auf die Beiträge im Bereich der Sprache, bzw. auf die Reformationsliteratur unter den Kroaten im 16. und 17. Jh. In der Arbeit werden diejenigen gedruckten Werke analysiert, die eine bahnbrechende Bedeutung in ihrem Gebiet haben: Das Neue Testament oder *Prvi del Novoga Testamenta* und *Drugi del Novoga Testamenta* in der glagolitischen und in der kyrillischen Schrift, *Decretum Tripartitum*, der erste und zweite Teil von *Regensburške Postille*, und der erste und zweite Teil des Liederbuchs *Duševne Pesni*.

Im methodologischen Sinne werden die historische Bedeutung der Werke und ihr Beitrag zum Dialog mit Fachleuten im Bereich Reformation der Kroaten betont. Der Autor geht dabei nicht auf literaturwissenschaftliche Analyse ein.

Die Arbeit ist in drei Teile gegliedert: 1. Die kroatische Identität in ihrer Offenheit für verschiedene kulturelle und religiöse Einflüsse; 2. Die Sprache als Kennzeichnung von

nationaler Identität; 3. Der Einfluss der Reformation auf die kroatische Identität anhand der Analyse derjenigen Werke, die eine bahnbrechende Bedeutung in ihrem Gebiet haben.

Der Grundbeitrag dieses Beitrags besteht in der Behauptung, dass die kroatische Identität an sich offen für verschiedene kulturelle und religiöse Einflüsse ist. Dies bezeugt die Reformation unter den Kroaten im 16. und 17. Jh., erkennbar durch das geschriebene Wort und die Förderung der Sprache, mit der sich Kroaten nicht nur in staatlichen, adligen, geistlichen oder rechtlichen Fragen, sondern auch in der Kommunikation mit größeren Menschenmassen verständigt haben.

Schlüsselwörter: Reformation, nationale Identität, Sprache, kroatische Reformationsliteratur

LITERATURA

Arapović, Borislav. 2002. U predgovoru za pretisak knjige *Proroczi*. Mostar: Sveučilište u Mostaru. U: Jambrek, Stanko. 2017. Reformacija u hrvatskim zemljama. *Glas NSK, časopis Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu* / God. IV., br. 14 / (jesen – zima), 37.

Badurina, Lada. 2012. Hrvatski slovopis i pravopis u predstandardizacijskome razdoblju. U: Zagreb: *Zbornik radova 40. seminara zagrebačke slavističke škole*, 74.

Birviš, Aleksandar. 1990. Reformacija i pismenost. *Izvori* broj 1/1990. 8–9.

Blažević, Zrinka, Stanko Jambrek i Nataša Štefanec ur. 2015. *The Reformation in the Croatian Historical Lands*. Zagreb: Biblijski institut, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu i Visoko evanđeosko teološko učilište.

Bučar, Franjo. 1910. *Povijest hrvatske protestantske književnosti za reformacije*. Zagreb: Matica hrvatska.

Čupković, Gordana. 2013. Prilog proučavanju inojezičnih izvora hrvatskoga reformacijskoga prijevoda Novoga testamenta. *Croatica et Slavica Iadertina*. ix/i, 139.

Đurić, Nebojša. 2000. *Europska reformacija i Istra*. Pula: Izvori.

Feletar, Dragutin. 2003. Banica Katarina i sjeverno-hrvatski krug Zrinskih. *Podravina* Volumen 2, broj 4., 101–120.

Flego, Gvozden. 2010. Bilješke uz pojam identiteta. U: *Hrvatski nacionalni identitet u globalizirajućem svijetu*. Neven Budak i Vjeran Katunarić, ur. Zagreb: Pravni fakultet Sveučilišta u Zagrebu i Centar za demokraciju i pravo „Miko Tripalo", 49.

Golubović, Zagorka. 1999. *Ja i drugi / Antropološka istraživanja individualnog i kolektivnog identiteta*. Beograd: Republika.

Grivec, Franc. 1985. *Slavenski blagovjesnici Sveti Ćiril i Metod*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Jakelić, Slavica. 2010. *Collectivistic Religions/Religion, Choice, and Identity in Late Modernity*. Farnham: Ashgate Publishing Limited.

Jambrek, Stanko. 2007. Biblija u Hrvata. *Kairos* Godište I. br. 1, 61–90.

Jambrek, Stanko. 2010. Biblija u vrijeme reformacije. *Kairos* Godište IV. br. 1, 93–120.

Jambrek, Stanko. 2013. *Reformacija u hrvatskim zemljama u europskom kontekstu*. Zagreb: Srednja Europa i Biblijski institut.

Jambrek, Stanko. 2017. Reformacija u hrvatskim zemljama. *Glas NSK, časopis Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu* / God. IV., br. 14 / (jesen – zima), 37.

Jembrih, Alojz, ur. 2007. *Novi Testament 1562. / Glagoljički pretisak*. Zagreb: Teološki fakultet „Matija Vlačić Ilirik".

Jembrih, Alojz, ur. 2008a. *Novi Testament 1563. / Ćirilični pretisak*. Zagreb: Teološki fakultet „Matija Vlačić Ilirik".

Jembrih, Alojz. 1990. *Grgur Pythiraeus Mekinić i njegove pjesmarice (1609. i 1611.)*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Jembrih, Alojz. 2006. Od uspjeha do izjave »viel falsch« / O uraškom glagoljskom Novom zavjetu (1562/63). *Prilozi* 63–64, 35–67.

Jembrih, Alojz. 2008b. Slovo povodom pretiska glagoljičkog novog testamenta iz 1562/1563, prvog hrvatskog cjelovitog prijevoda Novog zavjeta. Razgovor vodila: Zinka Mujkić. *Spectrum*, 176–180.

Jembrih, Alojz. 2014. Pergošićev Erazmo Rotterdamski u Varaždinu (1587.). *Kairos* Godište VIII. br. 1, 93–119.

Knežević, Ruben. 2007. Recenzija: Alojz Jembrih, Stipan Konzul i „Biblijski zavod" u Urachu. *Kairos* / Godište I., br. 2, 193.

Korunić, Petar. 2005. Nacija i nacionalni identitet. *Revija za sociologiju* Vol XXXVI. br. 1–2, 87–105.

Kuštović, Tanja. 2014. Jezik hrvatskog protestantskog ćiriličkog Novog zavjeta (1563.) prema hrvatskoglagoljskoj tradiciji. *Filologija* Vol., No. 62, 127.

Lukežić, Irvin. 1996. Protestantska književnost gradišćanskih Hrvata. *Fluminensia*, god. 8, br. 1–2, 93–112.

Matulić, Tonči. 2009. Identitet i hrvatski identitet kao metafizičko-antropološki problem. U: *Zbornik radova Matice Hrvatske: Hrvatski identitet*. Zorislav Lukić i Božo Skoko, ur. Zagreb: Matica hrvatska.

Mirković, Mijo. 1960. *Matija Vlačić Ilirik, Katalog svjedoka istine*. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti.

Pajur, Franjo. 2014. Ozaljski jezično-književni krug ili Zrinsko-frankopanski književni krug. Kaj, XLVII, 3–4. 55–68.

Prcela, Frano. 2009. Polog katoličkog u hrvatskom identitetu. U: *Zbornik radova Matice Hrvatske: Hrvatski identitet*. Zorislav Lukić i Božo Skoko, ur. Zagreb: Matica hrvatska.

Sekulić, Duško. 2010. Pojam identiteta. U: *Hrvatski nacionalni identitet u globalizirajućem svijetu*. Neven Budak i Vjeran Katunarić, ur. Zagreb: Pravni fakultet Sveučilišta u Zagrebu i Centar za demokraciju i pravo „Miko Tripalo", 24–25.

Skoko, Božo. 2009. *Država kao brend / Upravljanje nacionalnim identitetom*. Zagreb: Matica hrvatska.

Slišković, Slavko. 2014. Katolički identitet u suvremenoj Hrvatskoj. U: *Zbornik radova: Kršćanstvo i identitet*. Frankfurt am Main.

Slišković, Slavko. 2014. Kršćanstvo u temeljima hrvatskog identiteta. U: *Zbornik radova: Kršćanstvo i identitet*. Frankfurt am Main.

Such, Jan. 2000. Nacionalni identitet. *Politička misao* Vol XXXVII. br. 4, 84.

Šanjek, Franjo. 2001. Crkva u Hrvata u doba Petra Zrinskog i Frana Krste Frankopana. U: Radovi zavoda za znanstveni rad HAZU Varaždin, br. 12–13, 15–23.

Štefanec, Nataša. 2001. *Heretik njegova veličanstva*. Zagreb: Barbat.

Talen, Andreja. 2017. Protestantizam i tiskarstvo: crtice iz života tübingenške i nedelišćanske tiskare. *Pro Tempore* br. 12, 113–116.

Toftan, Jasmina. 2004. Povezanost nacionalnog identiteta s osobnim i kolektivnim samopoštovanjem. Zagreb: Diplomski rad, Filozofski fakultet sveučilišta u Zagrebu, Odsjek za psihologiju.

Velagić, Zoran. 1997. Razvoj hrvatskog etnonima na sjevernohrvatskim prostorima ranog novovjekovlja. *Migracijske teme* 13, 1–2., 37–58.

Vojnović, Tadej. 2006. Prevođenje cjelovite Biblije u Hrvata od Ćirila i Metoda do prve tiskane Biblije 1831. godine. *Anali Zavoda za znanstveni i umjetnički rad u Osijeku*, sv. 22. 142–143.

Whiting, Gene. 2009. *Zrinski, Međimurje i reformacija*. Zagreb: Bogoslovni institut.