

Slavonsko-podunavske pastoralne teme

Osvrt na jednu crkveno-povijesnu tetralogiju

VERONIKA RELJAC*

UDK:
271.3(497.5 Slavonija)
" 17/18"(049.3)
268:271.3
Pregledni rad
Primljeno:
27. lipnja 2011.

Sažetak: U 15 godina (1996.-2011.) Franjo Emanuel Hoško objavio je crkveno-povijesnu tetralogiju o zbivanjima u životu Katoličke crkve u Slavoniji i Podunavlju od sredine 18. do kraja 19. st. Knjige je naslovio po četvorici franjevac, članova slavonsko-podunavske Provincije sv. Ivana Kapistranskoga, koji su živjeli i djelovali u vrijeme jozefinizma i liberalizma, pa se usredotočuje na spomenute idejne i društveno-političke pokrete u tom vremenu. Prva knjiga je o Josipu Paviševiću (1734.-1803.) koji je neposredni svjedok radikalnoga jozefinizma i njegova nemilosrdnog zadiranja u franjevački život i njihovo pastoralno djelovanje. Druga knjiga otkriva lik Grge Čevapovića (1786.-1830.) koji osporava ustrojstvo kasnoga jozefinizma i ranoga liberalizma, ukazujući na njihov negativan utjecaj na život Crkve i franjevac te nastoji razboritim postupcima stvoriti mogućnosti franjevačke obnove. O mlađem, Čevapovićevu suvremeniku, Marijanu Jaiću (1795.-1858.) govori treća knjiga i predstavlja ga kao crkvenoga obnovitelja među hrvatskim preporoditeljima. Sam ban Josip Jelačić 1750. godine priznao je Jaiću da svojim literarnim djelovanjem i glazbenim stvaralaštvom nastoji, poput njega, oko »napretka narodnoga i čudorednoga izobraženja«, tj. narodnoga preporoda i duhovne obnove. Četvrta knjiga predstavlja povjesničara Euzebija Fermendžina (1845.-1897.), koji je zbog skupljanja i objavljivanja povijesnih izvora zavrijedio članstvo u negdašnjoj JAZU. Gotovo je nepoznato da se je više od jednoga desetljeća zauzimaao u Rimu da u novomu općem franjevačkom zakoniku bude jasno zabilježena apostolska uloga franjevac u poslanju Crkve. U to ga je uvjerilo poznavanje franjevačke prošlosti među Hrvatima, a visoka je upravna služba utvrdila da je apostolsko djelovanje preduvjet da franjevci u ugarskom dijelu Austro-Ugarske

* Dr. sc. Veronika Reljac,
Teologija u Rijeci, Područni
studij Katoličkoga
bogoslavnog fakulteta
Sveučilišta u Zagrebu,
Omladinska 14, 51000
Rijeka, Hrvatska, vreljac@
rijeka.kbf.hr

provedu mukotrpní proces napuštanja jozefinističkoga nasljeđa i prihvate zaslade cjelovitoga i izvornoga franjevaštva. Tako je proročki zacrtao hrvatskim franjevcima neupitni kriterij njihove trajne vitalnosti.

Hoškova tetralogija doprinos je boljemu poznavanju hrvatske crkvene povijesti u Slavoniji i Podunavlju u 18. i 19. stoljeću, ali ovaj rad zadržava se samo na temama crkvene pastoralne povijesti jer njihovo upoznavanje u mnogočemu razjašnjava ondašnju tipologiju hrvatskih katolika i lik hrvatskih franjevaca.

Ključne riječi: Josip Pavišević, Grga Čevapović, Marijan Jaić, Euzebije Fermentžin, jozefinizam, liberalizam, pastoralne teme, Slavonija, Podunavlje.

Uvod

Zagrebački nakladnik »Salesiana« objavio je nedavno knjigu *Grga Čevapović – osporavatelj ranog liberalizma* (Zagreb, 2011., 364 str.) Franje Emanuela Hoška, franjevca i umirovljenoga redovnog profesora KBF-a Sveučilišta u Zagrebu, doneavno djelatnoga na Teologiji u Rijeci, područnomu studiju KBF-a u Zagrebu. Autor je objavljivanjem navedene knjige zaključio svoju crkveno-povijesnu, a može se ustvrditi i franjevačku tetralogiju o zbivanjima u životu Katoličke crkve u Slavoniji i Podunavlju od sredine 18. do kraja 19. st. Knjiga o Grgi Čevapoviću druga je u tom nizu; prva je *Pavišević – svjedok jozefinizma u Slavoniji i Podunavlju* (KS, Zagreb, 2003., 355 str.), treća je *Marijan Jaić – obnovitelj među preporoditeljima* (Katehetski salezijanski centar, Zagreb, 1996., 212 str.), a četvrta *Euzebije Fermentžin – crkveni upravnik i povjesnik* (Katehetski salezijanski centar, Zagreb, 1997., 288 str.). Ne iznenađuje što je autor najprije publicirao treću i četvrtu knjigu te tetralogije, a zatim prvu i drugu, jer je za svojega boravka u Rimu (1991.-1997.) istraživao arhivsku građu, a ona pruža gradivo za posljednje dvije knjige četveroknjižja, dok se tek poslije 1997. g. usredotočio na arhivska vrela za prethodno vrijeme u Budimpešti i u domovini, osobito u Osijeku, za prve dvije knjige tetralogije.

Premda je autor naslovio svoje knjige po četvorici franjevaca, članova slavonsko-podunavske Provincije sv. Ivana Kapistranskoga, koji su živjeli i djelovali u vrijeme jozefinizma i liberalizma, on se osobito usredotočuje na spomenute idejne i društveno-političke pokrete u tom vremenu. Hoškova tetralogija tako je prvenstveno upravljena razaznavanju upravo tih pokreta jer su oni bitno obilježili vrijeme hrvatske crkvene povijesti od sredine 18. do konca 19. st. Stoga je opravdano očekivati od ove tetralogije doprinos boljemu poznavanju hrvatske crkvene povijesti u Slavoniji i u hrvatskomu Podunavlju toga razdoblja, ali potpisnica ovoga prikaza ne smatra da je pozvana pružiti uvid u cjelovit sadržaj tih četiriju knjiga, već se zadržava samo na temama crkvene pastoralne povijesti jer su one u vidokrugu njezina zanimanja kao pastoralne teologinje.

1. *Josip Pavišević – svjedok jozefinizma u Slavoniji i Podunavlju* (KS, Zagreb, 2003.)

Autor tetralogije prvu je knjigu pod gornjim naslovom, nakon uvodnoga poglavlja »Pavišević u sudaru baroka i jozefinizma«¹, razdijelio u dva dijela; svaki dio ima po četiri poglavlja. Pavišević se rodio 1734. g. u Požegi, ali je najveći dio života proveo u Osijeku; tu je i umro 1803. godine. Bio je Osječanin srcem i dušom, i to kao slavonski franjevac, učitelj filozofije i teologije, filozofski i teološki pisac, ljetopisac, povjesnik i pisac latinske poezije i proze; u povijesti hrvatske književnosti najpoznatiji je kao »začetnik slavonske ratničke književnosti« i učitelj pjesnika i znanstvenika Matije Petra Katančića.² U godinama radikalnoga jozefinizma bio je pak na čelu pokrajinske zajednice slavonskih i podunavskih franjevac, okupljenih u Provinciju sv. Ivana Kapistranskoga (1783.-1791., 1797.-1800.).

U prvom dijelu knjige, pod naslovom »Pavišević i promjene u ustrojstvu slavonsko-podunavskih franjevac u vremenu jozefinizma«, autor razlaže zbivanja koje je svojim uredbama nametnuo Crkvi, napose franjevcima, apsolutistički upravni sustav carice Marije Terezije i cara Josipa II. u desetljeću radikalnoga jozefinizma.² Naslovi četiriju poglavlja glase: Provincija sv. Ivana Kapistranskog u vrijeme ranog jozefinizma; Pavišević uz Josipa Jakošića u prvim godinama razmahalog jozefinizma; Pavišević na čelu slavonskih i podunavskih franjevac za vladavine Josipa II. i Paviševićeva nastojanja oko restauracije predjozefinističkog ustrojstva Provincije sv. Ivana Kapistranskoga. U tom dijelu knjige autor predstavlja sam jozefinizam. Jozefinizam je, naime, bitno obilježio povijesno razdoblje u zemljama pod vlašću Habsburgovaca od sredine 18. stoljeća do sredine 19. stoljeća, kada je državna politika - u doba Marije Terezije (rani jozefinizam), Josipa II. (radikalni jozefinizam) i Leopolda II. i Franje I. (kasni jozefinizam) - kao glavni cilj postavila centralizaciju upravnoga aparata i provodila je apsolutističkom vladavinom koju je opravdavala državnim prosvjetiteljstvom. Država je provodila značajne društvene i političke izmjene, ali se napose usredotočila na promjenu odnosa prema Crkvi, naglašavajući da njoj prepušta samo ono što se odnosi na naviještanje evanđelja, bogoštovlje i dijeljenje sakramenata. Tako su »bit jozefinističkog zakonodavstva tvorile crkveno-političke mjere i odredbe«, a država ih je objavila više od 6000. Car Josip II. tim je uredbama bitno smanjio slobodu i područje djelovanja Crkve, napose tzv. patentima o vjerskoj toleranciji, dokidanju samostana, osnivanju župa i promjeni biskupijskih granica te novim redom bogoslužja. Suvremena historiografija danas napominje da je u idejnom polu jozefinizma prisutan određeni program crkvenih reformi koji naziva kasnim

¹ *Josip Pavišević – svjedok jozefinizma u Slavoniji i Podunavlju*, Zagreb, 2003., str. 15.-22.

² *Isto*, str. 63.-196.

jansenizmom, ali je svakako važniji od njih bio prosvjetiteljski cezaropapizam, upravljen izgradnji državne Crkve.³

Udar jozefinizma je pogodio slavonske i podunavske franjevce oduzimanjem devet samostana i pozivom visokoga broja u izvansamostansku pastoralnu službu, što je ispraznilo samostane i zaprijetilo tihim odumiranjem same Provincije. Država je biskupima predala vlast nad franjevcima, a uvođenjem u izvansamostansku pastvu udaljila ih je od obveza redovničkih zavjeta i samostanskoga života; bila je to posljedica ukidanja pravne povezanosti s vrhovnim redovničkim starješinama. Tako je došao u pitanje i sam franjevački identitet. Paviševiću je bilo jasno, i to prije nego drugim franjevačkim starješinama, a i mnogim drugim crkvenim voditeljima, kako među franjevcima nastaju dvije vrste članova: jedni su nastavili živjeti u samostanima, a drugi su prihvatili pastoralnu službu izvan njih. Premda nije bio u stanju zaustaviti proces jozefinističke sekularizacije, koja je prodirala u franjevačke samostane, što se očitovalo u sve većem prilagođivanju franjevacu načinu života svjetovnog svećenstva, on je razboritim upravljanjem bitno umanjio njezine posljedice. Dobro je poznao i političku situaciju u ugarskom dijelu Monarhije pa je predvidio otpor plemstva prema carskom apsolutizmu i kraj radikalnog jozefinizma. Stoga je odmah, nakon što je car Josip II. 18. prosinca 1789. g. vratio prava i povlastice ugarskom kraljevstvu, poduzeo korake za povratak od države oduzetih samostana. Nastavio je ista nastojanja po stupanju na prijestolje cara Leopolda II. (1790.-1792.) pokušavši privoljeti i ostale franjevačke provincijale u Ugarskoj na zajednički zahtjev biskupima i Ugarskom saboru da franjevcima vrate vlastite zakone unutrašnjega ustrojstva. Ishodio je da ga car Leopold II. primi 19. kolovoza 1790. g. u Beču koji mu je tada obećao da država ne će nastaviti oduzimanje samostana redovnicima i da će im omogućiti ponovno primanje podmlatka i njihovo školovanje u vlastitim visokim školama. Tako je Pavišević odlučnim i razboritim pothvatima konsolidirao život Provincije sv. Ivana Kapistranskoga i obnovio njezine odgojne i obrazovne zavode, premda nije bio u stanju zaustaviti proces nutarnjega rastakanja franjevaštva, koje je jozefinizam bio izazvao, podvrgnuvši franjeve vlasti biskupa.

1.1. JOZEFINISTIČKO PASTORALNO USTROJSTVO

Drugi dio knjige autor je naslovio »Pavišević i jozefinističke promjene u životu i djelovanju slavonsko-podunavskih franjevacu« i u njemu u četiri poglavlja ističe promjene koje su jozefinistički zakoni izazvali u životu i radu, odgoju i školovanju te u samom crkvenom identitetu kod franjevacu u Podunavlju od Budima do

³ O Paviševiću je održan znanstveni skup 2003. g. u Osijeku, pod pokroviteljstvom Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku. Izlaganja sa Skupa objavljena su u *Zborniku o Josipu Paviševiću* (Osijek, 2006.). Hoško je, uz Anu Pintarić, urednik Zbornika. Kako je on objavio knjigu o Paviševiću iste godine kada je o njemu održan znanstveni skup, radovi Skupa nisu mogli utjecati na sadržaj njegove knjige.

Zemuna, Slavoniji, Srijemu, Bačkoj i Banatu.⁴ Naslovi glase: Jozefinističko pastoralno ustrojstvo i slavonsko-podunavski franjevci, Državni red bogoslužja (1786.) i franjevci u Slavoniji i Podunavlju, Nagli prekid i mukotrпно obnavljanje odgojnih i obrazovnih zavoda, Čuvanje franjevačkog identiteta unatoč protivnim državnim uredbama. U prvom i drugom poglavlju autor predstavlja važne pastoralne promjene koje je uspostavio jozefinizam i tako potvrdio svoj temeljni stav prema Crkvi, tj. odlučnost da je potpuno podvrgne državnoj vlasti.

Naravno, car Josip II. nije pitao biskupe slažu li se s preustrojtstvom biskupija i župa. Kad je sam papa Pijo VI. došao 1782. g. u Beč, da ga uvjeri kako to nije njegov posao, nije poslušao ni njega. Ipak ta državna politika cara Josipa II. nije u svemu bila loša, premda je u mnogočem bila pogrješana, a svakako je bio pogrješan način njezina provođenja. Provodili su je, naime, ljudi državnoga aparata. Kod toga su surađivali i neki biskupi i drugi crkveni voditelji, ali je očito program crkvene reforme bio osuđen na neuspjeh jer je nastao u državnim kancelarijama, a ne u samoj Crkvi. Car je najprije podigao zid između Crkve u državi i njezina vodstva u Rimu. Zatim je samomu sebi pridržao pravo reorganizacije biskupijskih granica i uspostavljanja novih župa. Pastoralno preustrojstvo u Slavoniji i Podunavlju očitovalo se u osnivanju brojnih novih župa. U slavonskom dijelu Zagrebačke biskupije osnovano je tada 12 novih župa, a 22 nove župe u Đakovačko-srijemskoj biskupiji. Slavonski i podunavski franjevci, pod vodstvom Josipa Paviševića, sudeći prema broju onih koji su se uključili u izvansamostanske pastoralne službe u posljednja dva desetljeća 18. stoljeća, znatno su sudjelovali u uspostavljanju novoga pastoralnog ustrojstva na području tih biskupija. Potkraj 18. st. više je od 150 franjevacca Provincije sv. Ivana Kapistranskoga bilo u pastoralnoj službi izvan samostana, obavljajući službe župnika i župnih, vojnih, bolničkih i dvorskih kapelana. Kako su franjevci sve do 1754. g. vodili najveći dio slavonskih i podunavskih župa, Josipa Paviševića i ostale franjevački starješine te Provincije nije uznemirilo ovo preustrojstvo župa i služenje franjevacca izvan samostana ali se nije mogao pomiriti što su ti državni zakoni išli tako daleko da su odobrili franjevcima u izvansamostanskoj pastvi korištenje novca, što je otvorilo vrata samostana individualizmu pojedinaca pa je među njima počeo proces sustavnoga rastakanja franjevačkoga zajedništva koji je ugrozio i sam franjevački identitet.

Ovo uvođenje nefranjevačkoga načina života, uz činjenicu da jedno desetljeće nitko nije stupio među franjevce, bilo je dovoljno da se isprazne samostani, a Provinciji sv. Ivana Kapistranskoga zaprijeti tiho odumiranje.⁵ Pavišević je ipak, još za života cara Josipa II., smišljenim postupcima uspješno gradio i čuvao franjevačko zajedništvo i tako bitno umanjio posljedice jozefinističke sekularizacije. Odmah poslije

⁴ Isto, str. 199.-349.

⁵ Isto, str. 199.-238.

smrti cara Josipa II. ishodio je da se franjevci dijelom oslobode jozefinističkih zakona, premda je i nadalje ostala na snazi zabrana povezanosti redovnika s vrhovnim starješinama u Rimu i njezina posljedica, podložnost redovnika vlasti mjesnih biskupa.

1.2. DRŽAVNI RED BOGOSLUŽJA

Nakon uspostave novoga pastoralnog preustrojstva država je proglasila tzv. novi red bogoslužja koji je trebao biti važan sastavni dio toga preustrojstva. Idealni model te liturgijske obnove trebao je biti »duh rane Crkve« pa jozefinističke vlasti nisu smatrale uredbe o promjenama u bogoštovlju novostima, već povratkom na ranokršćanski i izvorni liturgijski program. Naravno, promicatelji tako obrazložene liturgijske obnove imali su i neposredna mjerila za svoje odluke, kritična prema dotadašnjoj liturgijskoj praksi i nadahnutu prosvjetiteljstvom. Od biskupa su pak očekivali punu podršku, a ostvarivanje novih uredbi povjerali su svećenicima po župama jer su oni ondje živjeli u bliskoj povezanosti s narodom.⁶

Bogoslužje je tako, u vremenu jozefinizma, dobilo novu zadaću: poučavati i popravljati vjernike, dok je zanemareno iskazivanje samoga bogoštovlja. Trebalo je prije svega biti u službi vjerske pouke i moralnoga odgoja, i to tako što će moralne zasluge u duhu prosvjetiteljstva utvrditi u svijesti ljudi i privoljeti ih da po njima žive. I sama misa bila je prigoda za moralnu pouku, a sudjelovanje u njezinoj proslavi obveza. Tako su bogoštovna i sakramentalna narav bogoslužja ustupili mjesto moralnoj izgradnji. Stoga je provedba jozefinističkih liturgijskih propisa prvenstveno trebala donijeti korist državi, tj. odgojiti njezine građane u spremnosti prihvaćati dužnosti koje su za opće dobro, pa i za materijalno dobro podložnika. Bilo je očito da su neke odredbe, npr. dokidanje zapovijedanih blagdana, prenošenje slavljenja dana posvete crkve na nedjelju, propisi o ukrašavanju crkve i oltara, više vodile računa o društvenim interesima nego o naravi liturgijskoga događanja. Tobožnja obnova bogoslužja bila je upravljena ostvarivanju državnih interesa; njezin posljednji cilj bio joj je odgojiti ljude za dobre građane. Ovakvo jozefinističko shvaćanje liturgijske obnove oduzelo je bogoslužju iskonsko značenje u vjerničkom životu.

Očito je bilo da jozefinistički nastrojani državni činovnici nisu imali nakanu biskupima prepustiti provedbu stvarne, postupne i sustavne liturgijske obnove. Odlučili su to učiniti sami snagom državnih propisa i ukaza, jer je država sebi prisvojila prava uređenja bogoštovlja. Jozefinističke su vlasti stoga izgradile svoj program obnove bogoslužja i zatim nadgledale obavlja li se bogoslužje po novom redu i dosiže li zacrtani cilj. Sam car Josip II. osnovao je 10. rujna 1782. g. Crkveno povjerenstvo pri Ugarskom kraljevskom namjesničkom vijeću i izričito naznačio da nadležnosti toga povjerenstva pripadaju pitanja vanjskoga uređenja bogoštovlja. Također je

⁶ Isto, str. 239.-277.

Povjerenstvo trebalo voditi brigu o svemu što spada na crkvene oproste, različite pobožnosti, hodočašća, čudotvorne slike, bratovštine, propovijedi, blagoslove i ostalo te naravi. Član te komisije bio je kasniji đakovačko-srijemski biskup Antun Mandić. Teško je danas utvrditi koliko je on odobravao sve jozefinističke uredbe, ali je sigurno sudjelovao u formiranju jozefinističkoga tipa svećenika koje je država nazivala »narodnim učiteljima i prijateljima ljudi« i smatrala državnim činovnicima.

Pisac je u knjizi o Paviševiću i promicanju jozefinističkih uredbi u našoj Crkvi analitički i kritički proučio i predočio jozefinistički udar na franjevačku zajednicu, kako zanemarivanjem njezina vjekovnog kolektivnoga vodstva i podređivanjem mjesnim biskupima tako i ograničenjem broja članova, uspostavom generalnih sjemeništa, državnih odgojnih i obrazovnih zavoda za svećeničke kandidate biskupija i crkvenih redova jer je režim zatvorio vrata novim članovima Provincije i franjevcima oduzeo odgoj i školovanje najmlađih članova. Pisac zaključuje da je oduzimanjem samostana i znatnim smanjenjem broja franjevaca jozefinizam – iako nije dokinuo njihov red kao neke druge redove – rastočio franjevački identitet i zaprijetio tihim odumiranjem Provincije.

2. Grga Čevapović – osporavatelj ranog liberalizma (Zagreb, 2011.)

Druga knjiga Hoškove tetralogije ističe Grgu Čevapovića (Bertelovci kod Požege, 1786. – Budim, 1830.) među franjevcima Provincije sv. Ivana Kapistranskoga u sredini razdoblja kasnoga jozefinizma, tj. vremena od smrti cara Josipa II. pa do sklapanja konkordata između Austrije i Svete Stolice (1790.-1855.). Čevapović je, poput Paviševića, ostavio trag i u povijesti hrvatske književnosti svojim književnim, književno-povijesnim i filološkim radom, što su potvrdili sudionici znanstvenoga skupa o njemu u Slavonskoj Požegi 20. i 21. svibnja 1987. godine. Ukazali su da je njegovo književno i općekulturno djelovanje u vremenu neposredno prije Ilirskoga preporoda daleko vrijednije nego što to redovito bilježe povjesničari hrvatske književnosti pa su obrazložili zajednički zahtjev da povijest hrvatske književnosti izmijeni svoj stav prema Čevapoviću i nađe mu u njoj mjesto koje on zaslužuje. Radovi sudionika toga znanstvenog skupa objavljeni su u zborniku Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti, tada JAZU, pod naslovom *Znanstveni skup o fra Grguru Čevapoviću s izložbom njegovih djela i rukopisa* (Osijek, 1990.).⁷ Taj zbornik danas pruža gotovo sve što je znano o Grgi Čevapoviću kao književniku i kulturnom djelatniku. No, ne ukazuje da je Čevapović bio istovremeno svjestan dubokih promjena u Crkvi koje je izazvao jozefinizam pa je vrlo jasno pokazivao svoje pripadanje skupini crkvenih voditelja koje je predvodio ugarski primas Aleksander Rudnay, ponesen idejom obnove vjerskoga i moralnoga života katolika i

⁷ Hoško je bio član organizacijskoga odbora navedenoga znanstvenog skupa.

oslobađanjem Crkve od spona kasnoga jozefinizma iz kojega se već iznjedrio rani liberalizam. Neki biskupi nisu bili spremni odustati od jozefinizma; osuđivali su liberalizam, ali nisu prepoznali da je on dijete jozefinizma. Primas Rudnay je 1822. g. sazvaio nacionalnu ugarsku sinodu u Požunu. Na njoj je sudjelovao i Čevapović i bio među onima koji su proniknuli realno stanje u Crkvi i u društvu; nije ga odobravao niti smatrao neizmjenjivim. Čevapović je oštrije od ostalih sudionika sinode očitovao svoje osporavanje jozefinističkoga crkvenog ustrojstva i zahtijevao promjenu zakona o redovnicima po kojima su franjevci izgubili svoju izuzetost od vlasti mjesnih biskupa, a postali drugorazredno pastoralno svećenstvo, ovisno o biskupima i državi. Sinoda je bila opreznija od njega pa nije izričito govorila protiv jozefinizma, već se okomila na liberalizam. No, država je još uvijek bila zadojena idejama kasnoga jozefinizma pa car nije odobrio sinodalne zaključke, prepoznavši u kritici liberalizma napad na sam jozefinizam, svjestan da je liberalizam ponikao iz njega. Čevapović je ipak na sinodi provjerio koje je stavove u programu franjevačke obnove moguće provesti i domislio način kako će to i učiniti. Uspješno je prikrrio promicanje autentičnih franjevačkih vrijednosti u svoje povijesne i pravne spise. Cjelokupno njegovo književno i literarno djelovanje jedva bi bilo razumljivo da mu nije bilo stalo do franjevačke obnove.

Nakon uvodnoga poglavlja »Znano i neznano o Grgi Čevapoviću«⁸ knjiga *Grga Čevapović – osporavatelj ranog liberalizma* (Zagreb, 2011.) podijeljena je u dva dijela; oba imaju po četiri poglavlja. Prvi dio naslovljen je »Slavonski i podunavski franjevci pod jarmom kasnog jozefinizma«, a poglavlja su sljedeća: Prepoznatljivost kasnog jozefinizma, Kraj radikalnog jozefinizma i slavonsko-podunavski franjevci, Provincija sv. Ivana Kapistranskoga u prvom desetljeću kasnog jozefinizma i Čevapović kao učenik i učitelj.⁹ U drugom dijelu knjige, koji je naslovljen »Grga Čevapović – osporavatelj kasnog jozefinizma«, sljedeća su poglavlja: Opći uvid u vjerski i moralni život katolika u Banskoj Hrvatskoj u vremenu kasnog jozefinizma, Djelatni lik svećenika prema Grgi Čevapoviću, Rasprava o redovnicima na ugarskoj nacionalnoj sinodi (1822.) i Čevapovićev zakonik *Statuta municipalia* slavonskih i podunavskih franjevaca. Prvo i treće poglavlje toga drugog dijela knjige oslanjaju se na Čevapovićev rukopis *Acta Synodi nationalis* (1822.), a prvo i drugo predstavljaju osobit prilog pastoralnoj povijesti Crkve u Hrvata.

2.1. PAD VJERSKOGA I MORALNOGA ŽIVOTA KATOLIKA

U prvom poglavlju riječ je o razlozima pada vjerskoga i moralnoga života katolika u ugarskom dijelu Monarhije, tj. i u kontinentalnom dijelu Hrvatske, zatim o sredstvima buđenja moralne obnove kod naroda, a na kraju čimbenicima promicanja

⁸ *Grga Čevapović – osporavatelj ranog liberalizma*, Zagreb, 2011., str. 15.-45.

⁹ *Isto*, str. 49.-197.

vjerske i moralne obnove, tj. o caru, biskupima i župnicima. Sinodalna rasprava o razlozima opadanja vjere i ćudoređa u društvu utvrdila je ukupno trinaest razloga takvomu stanju. Među tim razlozima naglasila je prije svega pojavu protucrkvenih pokreta. Sinodalni oci smatrali su da te pokrete izazivaju nova filozofska shvaćanja koja ne priznaju ulogu religije, a ni samo kršćanstvo, već promiču liberalizam. Zaključci rasprave ne koriste ime liberalizam. Ni Čevapović ne koristi taj naziv, već se služi izrazom »libertinizam«, tj. slobodarstvo, i spominje ga zajedno s indiferentizmom i naturalizmom. U odnosu na ostale sudionike sinodalne rasprave, on ubraja u opseg očitovanja pada vjerskoga i moralnoga života kod naroda također vjersko neznanje, proširenje praznovjerja i olako nanošenje štete bližnjima. Vjersko neznanje smatra tolikim da se ono ne može othrvati nabujalom neznanju koje koristi ta nova filozofija u svojim očitovanjima. Jedno nijeće dosadašnje istine i zakone proglašavajući ih pogrješnima. Drugo nijeće samoga Boga, a vjeru smatra samo sredstvom politike i vladanja. Za života ne priznaje ni krjepost ni manu, a poslije smrti nijeće nagradu ili kaznu. Treće dopušta vjerovanje, ali samo ono koje opravdava razum pa se suprotstavlja kršćanstvu i njegovim tajnama, proroštvima, čudesima, vječnoj kazni. Krista smatra samo obnoviteljem društvenoga uređenja u jednomu povijesnom razdoblju ljudskoga roda jer je on začetnik novoga zakonodavstva, a odbacuje sve što potvrđuje njegov božanski ugled i što spada na vjekovnu kršćansku duhovnost. Četvrto dopušta da ljudi odbace sve što ih priječi da se predaju požudama i manama jer je to put do sreće. Odbacuje sve što kršćanska vjera iznosi kao zahtjev na odricanje od poriva naravi pa traži ponašanje u skladu s vlastitom naravi. Tu novu filozofiju šire i oni koji se suprotstavljaju kršćanskom odgoju i vjeronauku i ističu da se nikomu vjera ne smije nuditi prije odrasle dobi. Ne prihvaćaju kršćanski moral već uče da valja čovjeku dopustiti da živi po vlastitim shvaćanjima i slijedi svoje osjećaje. Takva učenja šire knjige koje istovremeno napadaju Crkvu i svećenike; ne priznaju ih učiteljima ni vjere ni morala, osporavaju njihovo djelovanje i izruguju dostojanstvo njihova poziva. Sinoda sve zastupnike te nove filozofije naziva »neprijatelji vjere i svećenstva«.

Sinoda zatim navodi još dvanaest razloga opadanja vjerskoga i moralnoga stanja katolika. To su: nikakav ili pogrješan roditeljski odgoj; drugi je širenje knjiga koje ne promiču strah Božji, ljubav prema Bogu i nastojanje oko krjeposti, već neke druge vrijednosti koje ne samo da odvođe od Boga nego uvode u nečastan život; treći je što kršćanski puk rijetko ili nikada ne sluša Božju riječ i ne dolazi na misu; četvrti je utjecaj društvene sredine koju čine roditelji, učitelji i svećenici ne pružajući dobar primjer mlađima; petim razlogom smatra nekažnjavanje grijeha, nemara i prekršaja kao što su otimačine, razbojstva, krađe, podvođenja, preljub, rastave braka, silovanja i druge nedopuštene čine spolne naravi koje ne prati kazna koja bi bila u stanju spriječiti one koji su skloni da ih počine; šesti razlog je pad autoriteta i nestanak negdašnjega poštovanja svećenstva jer danomice raste broj knjiga koje osporavaju

ili nijeću ugled svećenika i njihovo dostojanstvo koje je utemeljeno na činjenici da su oni sluge Božje i djelatelji otajstava vjere; na sedmomu mjestu su nedavni ratovi u kojima je sudjelovalo pučanstvo i u njima pretrpjelo mnoge nevolje što je izazvalo i popustljivost svećenstva u prosudbi ponašanja vjernika; osmi razlog također je povezan sa svećenicima jer mnogi tako propovijedaju da izgleda da se kršćanska vjera sastoji samo od moralnih zapovijedi, a ne i od vjerskih istina; deveti razlog različite su religije u Ugarskoj pa u sredini gdje katolici zajedno žive s nekatolicima praksa nekatolika utječe i na ponašanje katolika; deseti su razlog ublaženi zakoni o postu koje je država proglasila na području Češke i Moravske, odakle je ta ublažena praksa prodrla i na područje Slovačke i sjeverne Mađarske; jedanaesti je razlog raskoš u pokućstvu, ishrani i odijevanju što ruši ljudsku čednost, svijest o vlastitoj slabosti i uzdržljivost; dvanaesti su razlog kazališne igre jer kazališta nisu škole krjeposti već mjesta gdje se očituju mane; na posljednjem, trinaestom mjestu, običaj je ukrašavanja domova nedoličnim slikama koje su nekoć kupovali samo najviši društveni slojevi, a danas se šire i u manjim gradovima i selima. Na njima su često prizori koji vrijeđaju stidljive oči jer bude strasti.

Sinoda je predložila petnaest osobitih pothvata, pridodavši im i dodatne prijedloge za obnovu vjerskoga i moralnoga života vjernika, ali i kod svećenstva. Taj popis sredstava vjerske i moralne obnove zapravo odgovara prije navedenom slijedu razloga opadanja vjerskoga i moralnoga života pa počinje zahtjevom da se spriječi i onemogućí širenje tzv. nove bezbožne filozofije. Sinodalni zahtjevi za obnovu vjerskoga i moralnoga života bili su jasni. Dio zahtjeva odnosi se na samu Crkvu, a veći dio upravljen je vladaru ističući da je država svojim zakonima, odlukama, proglašenjima i represivnim mjerama zapravo u stanju najviše učiniti u promicanju vjerske i moralne obnove same Crkve i svih njezinih slojeva. Sinoda od vladara očekuje da se on suprotstavi širenju liberalizma i spriječi »zloporabu imena filozofije« jer se pod tim imenom šire shvaćanja koja osporavaju božansku objavu i na njoj utemeljenu kršćansku vjeru i na taj način postavlja u pitanje kršćanski moral. Očekuje da će car zabraniti društva koja prikriveno šire protuvjerska naučavanja. Od njega također očekuje da će odrediti državnim vlastima da zabrane širenje knjiga protuvjerskoga sadržaja i onih koje odobravaju nemoralno ponašanje. Naglašava da takve knjige ne štete samo vjeri već i državi jer narušavaju moralna shvaćanja građana i njihovu vjernost vladaru. One su ne samo škodljive ćudoređu, nego i opasne za društveni poredak. Upravo su ovi sinodalni zahtjevi važan pokazatelj do koje je mjere Crkva bila ovisna o državi, premda sinoda nije prozivala kasni jozefinizam, nego se obrušila na liberalizam. Ipak je država prepoznala da sinoda želi osloboditi Crkvu od jozefinizma. No, država na to nije bila spremna jer car Franjo I. nije potvrdio sinodalne zaključke i ničim nije pokazao volju da ostvari zahtjeve za koje je sinoda smatrala da spadaju u njegovu nadležnost. Tako je vladar jasno pokazao da je jozefinizam još uvijek na snazi, tj. da je Crkva u čvrstom zagrljaju države, nemoćna učiniti ono što je smatrala nužnim za vlastitu obnovu.

2.2. ČEVAPOVIĆEVO POUČAVANJE PASTORALNOGA BOGOSLOVLJA

Dok je Čevapović predavao na bogoslovnoj školi u Vukovaru (1814.-1820.), priredio je popis postavki za javnu raspravu koje je branio njegov student Tadija Stojanović u Iloku pod naslovom *Assertiones ex theologia morali et pastorali, nec non universo iure ecclesiastico* (Budae, 1815.). *Assertiones ex theologia pastorali*, postavke iz pastoralnoga bogoslovlja, razdijeljene su u pet skupina; prve četiri imaju po osam teza, a peta ima šest teza. Neposredno ili posredno, izriču Čevapovićevo shvaćanje duhovnoga lika svećenika, a još jasnije naglašavaju zadaće koje su svećenici kao pastoralni djelatnici dužni obavljati u svojoj crkvenoj službi. Te Čevapovićeve teze u *Assertiones ex theologia... pastorali* posve su ovisne o onovremenom priručniku pastoralnoga bogoslovlja *Institutiones theologiae pastoralis* (Ingolstadii, 1802.) Maura Schenkela. Čevapović ih je preuzeo iz tog Schenkelova pastoralnog priručnika i one pružaju ne samo pregled sveukupnoga nastavnog gradiva pastoralnoga bogoslovlja, već ukazuju da je Čevapović izabrao Schenkelov priručnik zato što je on bio najudaljeniji od jansenističkih shvaćanja koja su još u razdoblju kasnoga jozefinizma vladala na bogoslovnim školama u Habsburškoj Monarhiji. Prosuđujući opće Čevapovićevo djelovanje, to je mogao biti presudan razlog da je on izabrao Schenkelovo djelo kao priručnik svojim studentima.

Assertiones ex theologia pastorali razdijeljene su u pet skupina; prve četiri imaju po osam teza, a peta ima šest teza. Neposredno ili posredno, izriču Čevapovićevo shvaćanje duhovnoga lika svećenika, a još jasnije naglašavaju zadaće koje su svećenici kao pastoralni djelatnici dužni obavljati u svojoj crkvenoj službi. One su prvenstveno upravljene iznošenju sadržaja i opsega pastoralnoga djelovanja svećenika, a lik svećenika ističu prije svega opisom njegove pastoralne službe. Tako je lik svećenika, prepoznatljiv po njegovoj pastoralnoj službi, vrlo važan jer se po njemu zapravo određuje sadržaj teološkoga predmeta pastoralnoga bogoslovlja. Usporedba Čevapovićevih *Assertiones ex theologia... pastorali* s priručnikom pastoralnoga bogoslovlja *Institutiones theologiae pastoralis* (Ingolstadii, 1802.) Maura Schenkela ukazuje da je Čevapović sve svoje teze za javnu raspravu preuzeo iz toga priručnika i one pružaju pregled sveukupnoga nastavnog gradiva Schenkelova priručnika pastoralnoga bogoslovlja. Štoviše, Čevapović čak slijedi i Schenkelov rječnik, a ne samo raspored gradiva. Ipak se Čevapovićeve *Assertiones ex theologia pastorali* razlikuju od Schenkelova priručnika. Čevapović je gradivo pastoralnoga bogoslovlja razdijelio u četiri dijela, dok ga je Schenkel obradio u tri dijela, i to tako što u prvom dijelu raspravlja o dužnosti poučavanja, u drugom o dužnosti osobnoga poučavanja i u trećem o dužnosti svećenika da svijetli vjernicima dobrim primjerom, časno im pristupajući i točno obavljajući osobne zadaće. Čevapović je u diobi pastoralno-teološkoga gradiva jasniji pa 1. dio naziva »o dužnosti javnog poučavanja«, 2. dio naslovljuje kao i Schenkel »o dužnosti osobnog poučavanja«, Schenkelov pak treći dio dijeli na dva dijela, i to tako što prvi dio naziva kao i

Schenkel, a onda izdvaja iz tog Schenkelova gradiva u poseban, 4. dio, gradivo pod imenom »o službi pastira dijeliti svetinje i sakramente«. Imaju Čevapovićeve *Assertiones ex theologia pastorali* i 5. dio koji nije označen tematski ni sadržajno već ukazuje na njihovo izvorište, tj. na pastoralne uredbe koje je donosio car kao ugarski kralj ili Ugarsko kraljevsko namjesničko vijeće. Taj dio nema Schenkelov priručnik.

Nedostaju povijesni izvori po kojima bi se moglo zaključiti da je 1815. g. taj Schenkelov priručnik bio obavezan priručnik za nastavu pastoralnoga bogoslovlja u ugarskom dijelu Monarhije, kako je to bilo poslije 1822. godine. Čevapović nije mogao, da je i htio, izbjeći nastavu pastoralnoga bogoslovlja na spomenutoj visokoj školi svoje pokrajinske zajednice. Nije pokazao otpor onovremenim jozefinističkim promjenama reorganiziranoga teološkog školovanja u duhu jozefinizma, već je pastoralno bogoslovlje smatrao sadržajem kojemu je mjesto u programu nastave bogoslovnih škola. Štoviše, Čevapovićeve teze jasno su svjedočanstvo da je nastava pastoralnoga bogoslovlja u franjevačkoj bogoslovnoj školi u Vukovaru bila na razini ondašnje srednjoeuropske nastave tog predmeta. Stoga su *Assertiones ex theologia pastorali* potvrda jozefinističkoga shvaćanja uloge klera, odgoja i obrazovanja svećeničkih pripravnika i pastoralnoga djelovanja svećenstva u vremenu kasnoga jozefinizma u Hrvatskoj.

Prve tri teze u prvom dijelu svojih *Assertiones ex theologia pastorali* Čevapović je izgradio na temelju uvodnoga dijela Schenkelova priručnika pa ističe kako pastoralna služba ne pripada svim pastoralnim djelatnicima iz istih razloga i na isti način; biskupima i župnicima pripada snagom njihove službe. Župnim vikarima i kapelanima samo je povjerena. I jedni i drugi dužni su tu službu obavljati zbog naravi same pastoralne službe i svrhe kojoj je ona upravljena, a to traže i crkveni zakoni. Čevapović preuzima to Schenkelovo učenje (1. naslov, 1. teza). Cilj vjerskoga poučavanja može biti prvotan i drugotan. Prvotan ili neposredan jest teoretski, a uključuje dostatno i ispravno poznavanje vjerskoga sadržaja, dok je drugotan cilj praktično ostvarivanje koje se sastoji u naviještanju kršćanske vjere kad se prihvaćeno poučavanje pretočilo u moralno savršenstvo i duhovno spasenje (1. naslov, 2. teza). Naravno, pastoralna teologija vodi računa o svojim izvorima i pomagalima. Čevapović na prvom mjestu kao izvor napominje Sveto pismo, zatim kršćansku tradiciju pa učenje crkvenoga učiteljstva, a na kraju i poznavanje prirode (1. naslov, 3. teza). Sve to spominje i Schenkel, ali napominje također odluke crkvenih sabora, učenje crkvenih otaca, liturgijske i pokorničke knjige te opće i biskupijske obrednike, a među pomagalima spominje crkveno govorništvo, pedagogiju, fiziku, ekonomiju i čak različite oblike terapeutike. U tom smislu može se objasniti Čevapovićev izraz »liber revelationis et liber naturae«.

Čevapović navodi tri temeljna načina kršćanskoga naviještanja: katehezu, opomenu ili kratki poticaj i propovijed. Kateheza može biti upravljena djeci, mladeži

i odraslima. Treba biti dijaloška pa pitanja trebaju biti jasna i razumljiva, posve određena, razumljiva, u skladu sa shvaćanjem ispitanika, raznolika i izrečena su-sljedno. I odgovori trebaju biti jasni, razumljivi i cjeloviti. Ako nisu takvi, kateheta treba pomoći ispitaniku da pitanja bolje razumije i već stečeno znanje uspije i očitovati. Čevapović ne objašnjava značenje opomene, a ni njezinu korisnost i vrijednost, nego samo nabraja prilike kada je valja koristiti. To su: bogoslužni čini, podjela sakramenata, svete molitve, sprovodi, različiti izvanredni događaji kao što su: nesreće, iznenadna smrt, posljednji oproštaj s osuđenikom na smrt (1. niz, 7. teza). Sadržajem takve opomene ili poticaji mogu biti različiti. Jednom neka dozi-vaju u pamet neku vjersku istinu, drugi put upozoravaju da valja izbjeći kakvo zlo ili obaviti neki čin, a možda doći i do saznanja do kojih se na brzinu ne može doći. Čevapović je vjeran Schenkelovu priručniku u nabranju prilika i napominje da ima i mnogo drugih prigoda kad se ljudi okupljaju i svećenik bi im zapravo trebao održati prigodnu propovijed, ali ljudi nisu spremni slušati duge govore. Tada takve kratke poticaje ili opomene mogu saslušati i oni koji redovito kao slušatelji prihvaćaju i dugo pamte, a i oni koji samo ponekad sudjeluju u bogoslužju.

U svojim *Assertiones ex theologia pastorali* Čevapović ne govori o homiliji nego samo o propovijedi, a objašnjava još dva oblika kršćanskoga poučavanja, odnosno naviještanja: katehezu, opomenu i na kraju i propovijed. Razlikuje nutarnja pravila po kojoj valja oblikovati propovijed: izbor i kakvoća biblijskog teksta, nakana i upravljenost dokaza i motiva, njihov sklad i adekvatni oblik same propovijedi, odgovarajući stil govora i još priprava govornika, napisan tekst i promišljanje poruke. Zatim slijede vanjska priprava u koju spada ispravan izgovor i izbor gesta (1. niz, 8. teza). To su sredstva koja potiču i rast krjeposti. No, to nije dovoljno. Zadaća je dušobrižnika i pojedine vjernike također u privatnim razgovorima poučavati, opominjati, popravljati i usavršavati. To dušobrižnik redovito čini poučavajući, savjetujući, potičući i opominjući, ispravljajući i popravljajući, tješeći, a i vodeći brigu o bolesnicima, zatvorenima i na smrt osuđenima te o svim umirućima.

Sadržaj trećega i četvrtoga dijela Čevapovićevih *Assertiones ex theologia pastorali* osobito je zanimljiv. Treći dio govori o osobitim pastoralnim zadaćama dušobrižnika i dužnosti dijeljenja sakramenta, a četvrti o liku samoga dušobrižnika. Među osobite pastoralne zadaće spada: odgojno djelovanje u školama, briga za siromašne, prinošenje misne žrtve za narod, i to kao promicatelj sveukupnoga euharistijskog štovanja, zatim kao djelitelj sakramenta krštenja, sakramenta pokore, vodeći brigu o posebnim obvezama u toj službi, sakramenta bolesničkoga pomazanja i sakramenta ženidbe, kada valja voditi računa ne samo o crkvenim uredbama nego i o državnim o sklapanju ženidbe. Među posebne pastoralne zadaće dušobrižnika Čevapović još ubraja predvođenje pučkih pobožnosti i sprovoda. Ističući u četvrtom dijelu svoga spisa lik samoga dušobrižnika, Čevapović se odmiče od Schenkela i zapravo vraća tradicionalnoj poslijetridentskoj teologiji koja je osobito naglašavala

lik svećenika. No, sadržajno ostaje vjeran jozefinističkoj teologiji jer vlastitosti lika svećenika određuje svećenikovim pozivom vjeroučitelja i propovjednika, a također naglašava da je on pozvan biti učitelj kršćanskih i naravnih vrлина, službenik Crkve i države, sposoban za pastoralnu suradnju s drugim svećenicima, graditelj osobne duhovnosti i, na kraju, odgovoran upravitelj crkvenih dobara.

Čevapovićeve *Assertiones ex theologia pastorali*, dakle, jasno ukazuju na različite obveze svećenika koji je nosilac pastoralne službe, prvenstveno službe župnika. Budući da u cijelosti slijedi spis pastoralnog teologa Maura Schenkela *Institutiones theologiae pastoralis* (Ingolstadt, 1802.), njegove teze izriču sadržaj onovremenog pastoralno-teološkog naučavanja, ali se ne može u njima uočiti ni utjecaj jansevizma ni prosvjetiteljskog racionalizma. Valja naglasiti da Čevapović nije napisao pastoralni priručnik, jer to nije dopuštala država, nego samo postavke za javnu raspravu iz pastoralne teologije. Pišući svoje postavke koristio je priručnik Maura Schenkela i tako dao na znanje da je prihvatio pastoralnu teologiju kako ju je definirao državni nastavni program za visoke bogoslovne škole u vremenu jozefinizma, tj. kada je pastoralno bogoslovlje postalo samostalna grana teološke izobrazbe i usvojilo mnoga jozefinistička shvaćanja te ih razvijala u vremenu kasnoga jozefinizma.

3. Marijan Jaić – obnovitelj među preporoditeljima (Zagreb, 1996.)

Marijan Jaić (Brod na Savi, 1795. - Budim, 1858.) učenik je od 1807. do 1812. franjevačke gimnazije u Brodu, a 1812. pristupio je franjevcima Provincije sv. Ivana Kapistranskoga. God. 1815. studirao je teologiju na bogoslovnoj školi u Vukovaru gdje mu je bio učitelj i odgojitelj Grga Čevapović. Zaređen je 1818. g. za svećenika i ostao u Vukovaru obavljajući službe učitelja vukovarske trivijalke i kapelana u župi. Premda je tek 1823. g. stekao kvalifikaciju profesora teologije, Čevapović ga je još 1821. g. imenovao predavačem bogoslovne škole u Vukovaru. Bio je glazbeno darovit pa je već 1816. g. obavljao kao student dužnost orguljaša u crkvi. Obavljajući profesorsku službu izbivao je iz Vukovara dvije godine u Aradu (1822.-1824.),¹⁰ a zatim dvije godine u Mohaču (1828.-1830). Istodobno nije zanemario svoje školske obveze, jer sa svojim studentima 22. IV. 1824. g. vodi javnu raspravu iz dogmatskoga bogoslovlja, a raspravljane postavke ili teze objavio je tiskom pod naslovom *Assertiones ex institutionibus theologicis* (Arad, 1824.). U tom razdoblju profesorskoga djelovanja priredio je za tisak prijevod Martina Pustaića, majora Brodske

¹⁰ U Aradu je upoznao pastoralno stanje u svetištu Majke Božje u Radni. Osobito su ga zanimale vjerske prilike hrvatskih vjernika u toj etničkoj dijaspori. Da njihovu okupljanju oko toga duhovnog središta u tzv. Temišvarskom Banatu pruži nove sadržaje, priredio je za boravka u Aradu povijest toga svetišta s molitvenikom i pjesmaricom *Istinito ispisanje Csudotvorne prilike B. D. Marije u Radnoj* (Arad, 1824.). – F. E. HOŠKO, *Marijan Jaić, obnovitelj među preporoditeljima*, str. 174.-179.

pukovnije, knjigu *Indianski mudroznanac illiti nacsin i vishtina kako csovik na svitu xiviti mora Mylorda Chesterfielda* (Budim, 1825.), i to zajedno s *Naukom mudroga Katona* koji je preveo nepoznati prevoditelj. Plod pak Jaićeve orguljaške službe i bavljenja crkvenim pjevanjem bila je zbirka pjesama *Bogoljubne pisme koje se pod svetom misom i razlicitima svetkovinama pivati mogu; iz razlicitih knjigah skupljene* (Budim, 1827.). Prvo izdanje pod tim naslovom ne navodi ime sakupljača, a u molitvenom su dijelu samo misne molitve (106.-109.). Tri godine kasnije Jaić je ponovno tiskao istu zbirku pod novim naslovom: *Vinac hogoljubnih pisamah koje se nediljom i s prigodom razlicitih svetkovinah pod s. misom pivati obicsaju iz razliciti duhovnih knjigah sastavljen i s nacsinom csiniti put krixax* (Budim, 1830.). Kako se je sada potpisao punim imenom i prezimenom, opravdana je pretpostavka da je on prireditelj i knjižice *Promishljanje i molitve za csiniti put krixax koi se obderxaje u cerkvami... Reda sv. Framceska... Derxave sv. Ivana Kapistrana* (Budim, 1830.), jer je riječ o potpuno istom tekstu koji je otisnut u *Vincu*. Jaić, dakle, već u prvom desetljeću svojega svećeničkog djelovanja otkriva svoju ljubav prema crkvenoj glazbi, pjevanju i orguljanju, a istodobno ukazuje na tri polazišta svojega bavljenja knjigom: vlastitu učiteljsku odgovornost prema studentima i općoj kulturnoj javnosti, zatim neposrednu potrebu vjerskoga života vjernika na području Slavonije i Podunavlja te, treće, kulturnu baštinu koju su stvorila franjevačka pokoljenja na tom području, osobito njegovi neposredni prethodnici Marijan Lanosović i Grga Čevapović. Drugovanje s tom dvojicom pobudilo je u njemu također svijest o potrebi franjevačke obnove, što dolazi do izražaja dok je u dva navrata bio na čelu Provincije sv. Ivana Kapistranskoga (1833.-1836., 1845.-1848.), ali se očituje i u njegovu sveukupnom književnom i muzikološko-glazbenom djelovanju.¹¹ Opravdano je upozoriti da je sam sudjelovao u konačnoj redakciji Čevapovićeva franjevačkog zakonika *Statuta municipalia* (Buda, 1829.) i da je poticao franjevce Provincije sv. Ivana Kapistranskoga na prihvaćanje toga franjevačkog zakonika. No, već potkraj prvoga trogodišta svoje službe provincijala, Jaić je shvatio da franjevačka obnova treba one, kojima je namijenjena, najprije oduševiti da je prihvate, a do oduševljenja dolazi se iskustvom uspješnoga i zadovoljnoga služenja poslanju Crkve.

Svojim objavljenim spisima Jaić očito želi pobuditi vjersku i moralnu obnovu vjernika, ali i zauzeto i uspješno pastoralno djelovanje franjevaca, što smatra predu-

¹¹ Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti organizirala je s Hrvatskom franjevačkom provincijom sv. Ćirila i Metoda te s Hrvatskim institutom za povijest, u Slavanskom Brodu 1995. g., znanstveni skup o Marijanu Jaiću, a 1998. g. objavila je *Jaićev zbornik. Zbornik radova sa znanstvenoga skupa o Marijanu Jaiću u Slavanskoj Brodu 9. i 10. studenoga 1995.* (Zagreb, 1998). – Premda je Hoškova knjiga tiskana godinu dana ranije, sudionici znanstvenoga skupa ničim ne pokazuju da im je poznata njegova knjiga. Na Skupu je pročitano i Hoškovo predavanje »Sastav i sustav priručnika *Rucsna knjixica*« i zatim objavljeno u zborniku (str. 183.-204.), a s neznatnim promjenama i u njegovoj knjizi *Marijan Jaić, obnovitelj među preporoditeljima* (Zagreb, 1996., str. 134.-155.).

vjetom franjevačke obnove. U tom svom gledanju na uvjete franjevačke obnove poštuje franjevačku tradiciju. Stoga je u svoje spise uvrstio i pastoralni priručnik *Rucsna knjixica za narediti i na sritno priminutje sa svitima sakramentih dostojno pripraviti bolestnike, kakono takojer i nad nemochnicah moliti, dushu jim priporucsiti i kod umirajuchih spasonosne uzdahse ponavljati* (Budim, 1837). Knjiga je objavljena u dva sveska. Na naslovnoj stranici nije naznačio svoje autorstvo, ali je imenom i prezimenom potpisao predgovor 1. sveska. Možda se oko toga djela trudio još kao profesor pastoralnoga bogoslovlja, ali je opravdano zaključiti da ga smatrao čimbenikom franjevačke obnove jer ga je objavio neposredno po isteku svojega prvog trogodišta službe provincijala, i to uz pomoć Kaje Agjića. Svakako je s tim djelom pružio suvremenici jedinstven pastoralni priručnik. Svojim pak *Vincem bogoljubnih pisamah* (Budim, 1830.) i pjevnikom *Napivi bogoljubnih crkvenih pisamah pojavise u poznatoj pismarici »Vincu« naimenovaj zaderžanih* (Budim, 1850.), kao popratnim pomagalom, nema sumnje da je utjecao na obnovu vjerskoga i moralnoga života katoličkoga puka sredinom 19. st., kada je sustao kasni jozefinizam, a pastoralno crkveno djelovanje još nije našlo svoj efikasan izraz pred kojim bi ustuknuo liberalizam. Jaić je tako potvrdio vjernost franjevačkoj pastoralnoj baštini koju je upravio vjerskoj i moralnoj obnovi vjerničkoga puka, prvenstveno hrvatskoga. Franjevcima i svim pastoralnim djelatnicima ponudio je pomagala za njihovo uspješno pastoralno djelovanje jer je u tomu gledao i čimbenik crkvene obnove u vrijeme Narodnoga preporoda, a napose obnove vlastite franjevačke pokrajinske zajednice.

Hoško je knjigu *Marijan Jaić – obnovitelj među preporoditeljima* (Zagreb, 1996.) razdijelio u šest poglavlja kojima prethodi uvodno poglavlje Život i rad Marijana Jaića, a onda slijede: Jaićevo školovanje i školsko djelovanje, Graditelj franjevačkog života po Čevapovićevim *Statuta municipalia*, U ozračju konkordata i apostolske vizitacije, Sastav i sustav pastoralnog priručnika *Rucsna knjixica*, Pedagoško-moralni i pastoralno-katehetski spisi, a posljednje poglavlje je naslovio Glazba u službi bogoljubnosti i narodnog jedinstva. U ovom prikazu valja se usredotočiti na četvrto i šesto poglavlje ove treće knjige Hoškove tetralogije.

3.1. PASTORALNI PRIRUČNIK ZA SLUŽBU BOLESNIMA

Obavljajući odgovornu službu provincijskoga starješine, Jaić je sustavno nastojao spriječiti opadanje redovničke stege i rastakanje franjevačkoga života u Provinciji sv. Ivana Kapistranskoga, i to trajnim pozivanjem na vjernost Čevapovićevim *Statuta municipalia*, zakoniku franjevačkoga življenja koji je 1829. g. prihvatio sabor Provincije. Istodobno je vlastitim spisima pastoralne naravi nastojao potaknuti franjevačku obnovu. Taj njegov spisateljski rad pokazuje da je po svojim stavovima bio daleko od ideja radikalnoga liberalizma koje je zastupao dio klera, razotkriven 1848. g. kao reformno svećenstvo. Istodobno je bio daleko i od onoga dijela klera

koji je poslije 1848. g. zastupao restauracijske, tzv. ultramontanističke stavove u djelovanju Crkve. Poštivao je franjevačku pastoralnu baštinu i izričito svoja djela povezivao s djelima svojih prethodnika, osvajajući prostor za njihove sadržaje u vlastitom vremenu. Pripadao je, naime, krugu crkvenih ljudi u Hrvatskoj i Mađarskoj koji su sredinom 19. st. radili na obnovi crkvenoga djelovanja i vjerskoga života, ne podlegavši idejama katoličkoga liberalizma.¹²

Svoj pastoralni priručnik u dva sveska *Rucsna knjixica za narediti i na sritno primnutje sa svtima sakramentih dostojno prpraviti bolesnike, kako takoyer i nad nemochnicah moliti, dushu jim priporuchiti i kod umirajuchih spasonosne uzdahse ponavljati* (Budim, 1837.) Jaić je sastavio ugrađivši u njega dobrim dijelom priručnik istoga sadržaja budinskoga franjevca Emerika Pavića *Rucsna knjixica* (Buda, 1769.) i priručnik franjevca iz Baje, uglednoga nastavnika filozofije, Grgura Peštalića *Utishenje oxalostjenih u sedam pokornih pisama kralja Davida* (Buda, 1797.). Jaić u uvodu svojega priručnika napominje da do Pavićeva priručnika više nije moguće doći, dok je Peštalićeva knjiga još uvijek dostupna, ali Jaić ipak smatra opravdanim uvrstiti u svoju knjigu njegove upute o pastoralnom postupku prema oboljelima od kuge i o čuvanju od te zaraze. Jaić spominje još dva izvora svojem djelu; to su pastoralni priručnici Gregora Koehlera *Anleitung fuer Seelsorger in dem Beichtstuhle* (Frankfurt, 1827.) i Maura Schenkela *Theologiae pastoralis systema* (Strigonii, 1824.); riječ je o pastoralnim priručnicima dvojice jozefinističkih pastoralnih teologa, dok su Pavić i Peštalić domaći pastoralni pisci iz vremena prijelaza iz vremena baroka u razdoblje jozefinizma.

Prvi dio svojega pastoralnog priručnika Jaić je razdijelio u tri odsjeka: prvi ima dva poglavlja u kojima razlaže kako se treba ponašati dušobrižnik kod bolesnika po svojem pozivu i na temelju općenito prihvaćenih pastoralnih uputa. Tom je dijelu svoje knjige dao sadržajni naslov »Dušobrižnik kod bolesnika« i naglašava njegovu odgovornost, ističući da ga u obavljanju službe bolesnicima ne smije omesti »niti da li je oluja, niti zlo vrime, niti zločest put, niti pogibelj otrovne bolesti« jer je pohađanje bolesnika »najvažniji i najpotribitiji dio misničke dužnosti«. Za obavljanje te službe svećeniku je potrebna daljnja priprema koja uključuje opće znanje o ponašanju bolesnika, znanje o ophođenju s bolesnicima i o samim bolestima. U brigu za bolesnike spada vođenje urednoga popisa bolesnika u župi, upozoravanje da srede svoju oporuku, a onda i provjeravanje vode li najbliži dostatnu brigu u dvorbi bolesnika. Naravno, dušobrižnik mora biti u stanju privoljeti bolesnika na primanje sakramenata pokore, pričesti i bolesničkoga pomazanja.

Drugi odsjek prvoga dijela knjige velika je rasprava o postupku dušobrižnika prema bolesnicima različite vrsti i dobi; ima 14 poglavlja. Počinje uputama o pristupu djeci, zatim odraslima, posebice onima koji su neobrazovani ili kulturno zapušteni.

¹² Marijan Jaić – obnovitelj među preporoditeljima, Zagreb, 1996., str. 56.-63.

Zanimljiva su poglavlja o nekrštenim odraslim bolesnicima koji se žele krstiti ili onima koji su pripadnici drugih kršćanskih zajednica i žele pristupiti Katoličkoj crkvi. Piše i o prestrašenim i zdvojnim bolesnicima te analizira fizičke, psihičke i religiozne razloge takva stanja i nudi obilno gradivo za razgovor s takvim bolesnicima u nastojanju da im se obnovi nada i povjerenje. Jaić u svojemu pastoralnom priručniku vodi brigu i o bolesnicima koji nisu komunikativni, koji su nijemi i gluhi, koji su pokušali samoubojstvo, a na kraju odsjeka o oboljelima od zaraznih bolesti te o načinu kako se ponašati u njihovoj blizini.

Treći odsjek suočava se s osobito osjetljivim pitanjem pristupa dušobrižnika osuđenima na smrt. Odsjek je razdijeljen u tri cjeline: prva govori o pastoralnoj brizi dušobrižnika za osuđenike dok su u zatvoru, druga o odlasku na mjesto pogubljenja, a treća o postupcima na samom mjestu pogubljenja. Jaić ističe da se od svećenika koji je pratio osuđenika na stratište očekuje, nakon pogubljenja, govor prisutnima u kojemu će ih potaknuti na dostojanstven kršćanski život i upozoriti na to da vremenite kazne mogu biti veoma oštre i teške. Svećenikova je također zadaća ohrabriti osuđenikovu rodbinu na ispravan vjernički život i podnošenje poniženja što je pripadnik njihova roda doživio sramotnu smrt.

Drugi svezak *Rucsne knjixice* po sadržaju dijelom je obrednik, dijelom pastoralni priručnik, a dijelom molitvenik. I on se dijeli u tri dijela. Prvi dio sadrži obrede krštenja i bolesničkoga pomazanja i ženidbe na hrvatskom i latinskom jeziku. Drugi dio sadrži pastoralne upute i poticajne nagovore koje dušobrižnik može koristiti u razgovoru s različitim bolesnicima. Priručnik sadrži brojne poticajne nagovore i opomene, sazdate na biblijskim i patrističkim tekstovima. Treći pak dio zapravo je molitvenik za bolesnike u lakšim i teškim bolestima, za one koji su na samrti i za osuđenike na smrt. U tom je svesku i osobit obredni dodatak latinskih tekstova obreda blagoslova zaručnice, roditelja te sprovoda odraslih i djece, zatim blagoslovne molitve, i to blagoslova stana, uskrsnoga jela, nabožnih slika i vode uoči Bogojavljenja, i blagoslov polja.

Jaić je svoj pastoralni priručnik namijenio svim svećenicima koji se služe štokavskim narječjem i ikavskim govorom. Naravno, knjiga je bila dostupna i svećenicima koji su govorili ostalim hrvatskim narječjima i govorima. Teško je danas provjeriti koliko su se onodobni hrvatski dušobrižnici služili njegovom knjigom, ali je svakako značajno da je 1870. g. biskup u Mostaru, franjevac Anđeo Kraljević, ponovno dao tiskati Jaićev priručnik, promijenivši mu naslov u *Ispovidnik kod bolesnika* (Zadar, 1870.), premda na naslovnici ničim nije naznačio da je zapravo ponovno dao tiskati Jaićevu knjigu. Svakako je Kraljevićevo izdanje Jaićevu pastoralnom priručniku osjetno produžilo životni vijek i može se zaključiti tvrdnjom da su ga svećenici koristili sve do konca 19. stoljeća.¹³

¹³ Isto, str. 134.-155.

3.2. PODRŠKA BANA JELAČIĆA JAIĆEVIM »NAPIVIMA«

Deset godina prije svojega pastoralnog priručnika *Rucsna knjixica* (Budim, 1837.) Jaić je objavio zbirku crkvenih pjesama *Bogoljubne pisme koje se pod svetom misom nediljom i razlicsitima svetkovinama pivati mogu; iz razlicsitih knjiga skupljene* (Budim, 1827.). Tada nije naveo svoje ime pa je sakupljač tih »bogoljubnih pisama« ostao nepoznat. Već tri godine kasnije objavljeno je drugo izdanje ove pjesmarice, ali i pod drugim naslovom *Vinac bogoljubnih pisamah koje se nediljom i prigodom razlicsitih svetkovinah pod s. Misom pivati obicsaju iz ralicsiti duhovnih knjiga sastavljen i s nacsinom csiniti put krixia* (Budim, 1830.). U tom i kasnijim izdanjima pod istim naslovom izdavači već u samom naslovu naglašavaju da je Jaić sabrao i priredio ovu zbirku crkvenih pjesama. U trećem izdanju 1839. g. Jaić je objavio osobitu »Opomenu« na početku knjige i u njoj razotkrio da je »prava bogoljubnost« osnovni razlog objavljivanja te zbirke crkvenih popijevki jer u cjelovitost izricanja bogoljubnosti spada i pjevanje. Pjevanje, naime, pobuđuje na bogoljubnost one koji pjevaju, ali ostale koji slušaju te pjesme, sudjelujući u bogoslužnim činima. Jaić je u tim »Opomenama« upozorio i na četiri preduvjeta uspješnoga crkvenog pjevanja u bogoslužju: prvi je sklad između osobnoga nutarnjeg vjerskog uvjerenja i poruke riječi u pjesmi, drugi je prava i čista nakana da se pjesmom slavi Boga i bližnje potiče na pobožnost, treći je priprava za zajedničko pjevanje prethodnim učenjem, a četvrti poučavanje u crkvenom pjevanju djece od strane roditelja u krugu obitelji. Jaić spominje i neposredan povod objavljivanju svoje zbirke pjesama, a to je činjenica da su novootvorene škole pružile priliku poučavati djecu i mladež u crkvenom pjevanju.

Jaićev *Vinac* ima tri dijela. U prvom su dijelu euharistijske pjesme, kako za slavljenje mise tako za euharistijski blagoslov. Drugi dio pjesmarice čine popijevke pojedinih liturgijskih razdoblja, tj. za vrijeme došašća, Božića, korizme i Uskrsa. Treći dio pjesmarice su pjesme u slavu Majke Božje i svetaca te za spominjanje pokojnika, osobito u pokojničkim misama. Jaić je neke pjesme preveo s njemačkoga ili mađarskoga jezika, a izričito spominje u prvim izdanjima *Vinca* da je glavninu pjesama preuzeo »iz različitih duhovnih upotribitih veće knjiga, a osobito iz nemerloga Kanižlića *Nauka kershtjanskog*, s točnim naslovom *Mala i svakom potrebnoga bogoslovica*. Sam Jaić ne navodi, ali istraživači su otkrili, da je preuzeo sve pjesme franjevca Petra Lipovčevića iz tzv. Bajske pjesmarice kojoj je naslov *Bogoslovne pismice na poshtenje Bogorodici boxanstvenoj Marii, i svetom Antunu Padovanskomu, prikazane za duhovnu korist bogomilih gospodara varashanah varoshi Baje. Sklopljene u jedno jednom francishkanu kapistranskom* (Pečuh, 1784.). Začuđuje da je franjevac Jaić obnovio povjerenje u pjesničku ostavštinu isusovca Antuna Kanižlića (1699.-1777.), a nije se vratio franjevačkoj slavonskoj pučkoj crkvenoj pjesmi koju je njegovao i širio franjevac Filip Vlahović Kapošvarac (+1755.). Jaić je očito bio vjeran vlastitom iskustvu crkvenoga pjevanja koje je bilo

sazdano na isusovačkom pučkom crkvenomu pjevanju koje sredinom 18. st. potisnulo franjevačko crkveno pučko pjevanje iz dva razloga: prvi je bila neosjetljivost u Italiji školovanoga i odgojenoga franjevca Josipa Jankovića (oko 1710.-1757.) koji je pravni i liturgijski pisac, a kao provincijal Bosne Srebrene (1751.-1754.) donio je uredbu o uvođenju talijanskih pjevnika koji su promicali latinsko liturgijsko pjevanje; drugi je razlog bio što su franjevci upravo u godinama Kapošvarčeve smrti napuštali slavonske župe, prepustivši ih svjetovnom svećenstvu Zagrebačke biskupije koje je bilo sklono isusovačkoj pučkoj crkvenoj glazbi, a odbijalo je franjevačku kao spomen na franjevačko pastoralno služenje u župama koje su pripale njihovoj pastoralnoj službi.

Jaić nije stao u svojoj brizi za crkveno pjevanje nakon što je hrvatski narod u Slavoniji i Podunavlju prihvatio njegov *Vinac*. Dao je tiskati i pjevnik *Napivi bogoljubnih crkvenih pisamah ponajviše u poznatoj pismarici, Vincu naimenovanoj, zadržanih* (Budim, 1850.). Preživio je u Budimu preuzimanje vlasti od strane Kossuthovih pristaša, ali i ulazak carske vojske. Zatim je 1850. g. izabran za gvardijana i župnika u Budimu; istodobno je obavljao dužnost ravnatelja područne pučke škole, tzv. normalke. Tada se u budimskom samostanskom bratstvu isticao kao ljubitelj i širitelj crkvene glazbe te osobiti njegovatelj svećanih liturgijskih proslava. To je razdoblje bilo i vrijeme Hrvatskoga narodnog preporoda. U svojem literarnom djelovanju Jaić se nužno susretao s njegovim promicateljima pa je i sam prihvatio njegov program te se duboko radovao što može svoju pisanu riječ i notne zapise ponuditi svima koji govore i pjevaju hrvatski. Budući da naglašava usmjerenost svojega rada vjerskom dobru katolika, razumljivo je što ne spominje jugoslavensko zajedništvo, pogotovo ne jedinstvo. Ne skriva zadovoljstvo ni nad političkim tekovinama koje je donio hrvatski narodni preporod, premda je osjetio prevratnu oštricu revolucionarne 1848. godine u Ugarskoj i spoznao da političku promjenu ne slijedi uvijek i kulturni zalet, niti je svaki put prati duhovni odjek. No nikako se ne smije izgubiti iz vida da on i poslije prijelomne 1848. godine želi da *Napivi*, a i prethodni njegovi spisi, budu na korist i duhovnom preporodu puka; to im je prvotni cilj. On, dakle, trijezno razlikuje opći narodni preporod kod Hrvata s njegovim političkim dometima od kulturnoga i duhovnoga preporoda hrvatskih katolika. Odobrava taj narodni preporod i sudjeluje u njemu, ali vidi da su njegov cilj i domet prvenstveno politički, premda ima jasne kulturne sastavnice, kao što su stvaranje jedinstvenoga književnog jezika i pravopisa. Jaić pak prvenstveno teži za duhovnim preporodom, koji također ima svoje pretpostavke na polju kulture pa se konkretno zbiva prihvaćanjem uputa posredstvom pisane riječi i napredovanjem u crkvenoj glazbi. No jasno mu je da narodni preporod sam po sebi ne dovodi odmah do duhovnoga preporoda i po tomu se Jaić bitno razlikuje od mnogih svojih suvremenika iz crkvenih i kleričkih redova. Konačni cilj njegova rada jest »iskrenita bogoljub-

nost«; neposredni ciljevi su pak porast »bogoštovnosti i kriposti«, a popratni važan učinak jest »sreća puka i Carevine«, kako to bilježi u predgovoru *Napiva* pod naslovom »Bogoljubni pivače«. Dakle, Jaić želi prvenstveno liturgijsku i moralnu obnovu hrvatskih katolika, a one su sastavnice strogo vjerske obnove. Ne osvrće se na još uvijek vladajući jozefinizam, ali mu je jasno da do vjerske obnove može doći sredstvima kulturnoga i prosvjetnoga napretka; stoga pretpostavlja sklad naravi i nadnaravi, kao i pomirljivost znanosti i vjere, a ne oslanja se na autoritet države i njezinu eventualnu restauracijsku politiku. Jaić je svjestan idejnoga i političkoga liberalizma koji se razmahao sredinom 19. st. On ga ne osuđuje, već se suprotstavlja dvjema posljedicama liberalizma: nacionalističkoj isključivosti i vjerskom indiferentizmu. Jaićevo duhovnu obnovu valja također promatrati s motrišta njezine usmjerenosti; ona je, naime, upravljena obnovi franjevacima kojima daje u ruke važna pomagala u njihovoj pastoralnoj službi i vjerskoj i kulturnoj obnovi vjernika. tj. da li na nju poziva članove Provincije kojoj pripada i dugo godina stoji na čelu ili na nju potiče druge članove Crkve, svjetovnjake; u tom pogledu može se govoriti o nutarnjoj i vanjskoj duhovnoj obnovi. No polazište je isto, tj. nezadovoljstvo postojećim stanjem; isti je i cilj, tj. želja za napretkom; u ostvarivanju pojedinih sastavnica programa obnove postoje razlike u izboru sredstava.

Opću obnovu katoličkoga puka Jaić je očekivao od sveukupnog svojega literarnog djelovanja, a osobito glazbenoga stvaralaštva. Te ciljeve je smatrao svojim životnim zadatkom pa im je upravio sve svoje djelatnosti. Istodobno je to svoje literarno i glazbeno stvaralaštvo uskladio s književnim i općekulturnim ciljevima Hrvatskoga narodnog preporoda, jer je dobro poznao svoje duhovno okruženje i neprestano se kretao između kulturnih i političkih središta Monarhije, tj. Beča, Budima i Osijeka. Njegovo nastojanje prepoznao je, među ostalima, hrvatski ban Josip Jelačić pa mu je upravio pismo koje je Jaić objavio na početku svojih *Napiva*. Jelačić u njemu naglašava da je i njemu na srcu, isto tako kao i Jaiću, »napredak narodnoga i čudorednoga izobraženja«, tj. narodni preporod i duhovna obnova.

Jelačićevo pismo glasi: »Oče poštovani! Dično i opće pripoznato nastojanje Vaše na polju cerkvene i narodne književnosti steklo si je kroz vrlo korisno dilo Vaše o cerkvenih napevah i pesmaricu novu zaslugu obzirom osobito onih, kojim je ko što meni napredak narodnog i čudorednog izobraženja na serdceu. Za ljubav Vašu, koji ste mi ovaj lepi plod uma Vašeg poklonili i posvetili, primite s ovim iskrenu zahvalnost moju, te budite uvereni, da će mi vazda milo biti i Vama i čitavom vele-vrednom redu s(v). Kapistrana, kojim se slavjanski narod ponosi, polag mogućnosti uslužnim se iskazati. U Beču 16. veljače 1850. Jelačić, mp. ban«.

Jelačićevo priznanje Jaiću, potvrđeno novčanom pomoću za tiskanje njegovih *Napiva*, opravdava naslov Hoškove knjige o Jaiću u kojemu se ističe da je on »/vjerski i moralni/ obnovitelj među preporoditeljima«.

4. Euzebije Fermendžin – crkveni upravnik i povjesnik (Zagreb, 1997.)

Euzebije Martin Fermendžin (Vinga, Rumunjska, 21. IX. 1845. - Našice, Hrvatska, 27. VI. 1897.) potječe iz obitelji bugarskih katolika, iseljene u davnini iz Bugarske u današnju Rumunjsku; do konca Prvoga svjetskog rata njegovo rodno mjesto bilo je u ugarskom dijelu Austro-Ugarske. Osnovnu školu završio je u rodnom mjestu, gimnaziju privatno kao franjevački pitomac. U Baču je 1862. g. postao članom Provincije sv. Ivana Kapistranskoga. Filozofiju je učio na filozofskom učilištu u Radni (1863.-1865.), a teologiju je počeo studirati na bogoslovnoj školi u Vukovaru (1865./66.) i zaključio na teološkom fakultetu u Beču (1866.-1869.). Provincijal Kajo Agjić ga je 1869. g. postavio za predavača na filozofskom učilištu u Iloku, a već mu je sljedeće godine povjerio službu predavača biblijskih predmeta u bogoslovnoj školi u Vukovaru (1870.-1875.), premda je tek 1872. g. postigao kvalifikaciju profesora teologije za spomenute predmete, kao i za moralno i pastoralno bogoslovlje. Na odjelima bogoslovne škole u Mohaču (1875.-1877.) i Baji (1879.-1882.) tumačio je moralno i pastoralno bogoslovlje. U međuvremenu je dvije godine proveo u rodnoj Vingi kao bugarski i njemački propovjednik, vjeroučitelj i kapelan (1877.-1879.).

Dok je u Baji bio profesor i gvardijan, zateklo ga je imenovanje za generalnoga definitora Reda i poziv u Rim (1881.-1889.). Uz tu službu obavljao je u Rimu i službu ljetopisca Reda pa je nastavio s izdavanjem *Annales Minorum* Luke Waddinga; dovršio je 25. svezak i priredio prošireno izdanje 20. sveska. Zadaću analista Reda zadržao je i po isteku službe generalnoga definitora te je ostao i nadalje u Rimu. Njegove rimske službe započele su prije nego što je stigao u Rim jer mu je general Reda, Bernadin Dal Vago, 9. srpnja 1882. g. povjerio službu generalnoga vizitatora u poljskoj Provinciji Bezgrješnoga začeca bl. Djevice Marije, premda ga još nije upoznao osobno. Fermendžin je 24. srpnja 1882. g. započeo ophod samostana te Provincije, koju su ostali poljski franjevci nazivali zajednicom »bernardina«, tj. opservanata po modelu sv. Bernardina Sijenskoga. Vizitacijom je Fermendžin pripremio generalu Reda predsjedanje izbornoga sabora u toj pokrajinskoj zajednici. Dal Vago je već u Poljskoj stekao puno povjerenje u Fermendžina i pribrojio ga svojim najbližim suradnicima.¹⁴ Došavši u Rim, nije se ondje dugo zadržao jer mu je Dal Vago povjeravao zadaću obavljanja kanonskih pohoda u različitim franjevačkim provincijama, i to osobito na području ugarskoga dijela Monarhije, uvijek u nadi da je u stanju promicati franjevačku obnovu. To je trebao biti njegov najvažniji

¹⁴ Nakon što je u Poljskoj prvi put sreo Fermendžina, general franjevačkoga reda, Bernadin Dal Vago, u svojem pismu od 27. kolovoza 1882. g. javlja u Rim svojemu zamjeniku Andriji Luporiju: »Sa mnom je (u Provinciji Marijina Bezgrješnog začeca) generalni definator Fermendžin. Izvrstan brat! Mislim da posjeduje sve što ga takvim čini: pobožnost, opsluživanje, znanje, ispravno rasuđivanje, dobro srce, mili i istovremeno čvrst karakter. On zajedno s Rafaelom d' Alliriucac i Lauerom bit će divan triumvirat... Zahvalimo Gospodinu« - F. E. HOŠKO, *Euzebije Fermendžin, crkveni upravnik i povjesnik*, str. 56.-58.

zadatak kao člana vrhovnoga vodstva Reda. I »bernardinska« Provincija sv. Marije Bezgrješne u to je vrijeme pripadala Austro-Ugarskoj.

To očekivanje više nije bilo opravdano. Franjevci u ugarskom dijelu Habsburške Monarhije su se posve otuđili od obnovnih sila koje su poticale franjevački život u Franjevačkom redu. Više od jednoga stoljeća vrhovna uprava Reda nije bila u stanju utjecati na život franjevaca u tim krajevima jer je jozefinizam još potkraj 18. st. prekinuo veze franjevaca s vrhovnom upravom Reda u Rimu. Obnova tih veza je započela poslije konkordata Austrije sa Svetom Stolicom 1855. godine. Tada je uspostavljena povezanost franjevačkih provincija u Monarhiji s vrhovnom upravom Reda u Rimu, a generalnu vizitaciju u provincijama počeli su obavljati generalni vizitatori, jer je dokinut jozefinistički zakon po kojemu mjesni biskupi vizitiraju redovnike. Te vizitacije bile su ipak bez pravoga učinka, a stanje se nije mnogo promijenilo ni poslije sklopljenoga konkordata 1855. godine jer austrougarske državne vlasti nisu rado gledale strane državljane u toj službi pa su je obavljali članovi vlastite provincije ili članovi susjednih provincija. Takvi vizitatori redovito ne bi u svojim izvještajima napominjali da nešto valja popraviti u životu franjevaca i ne bi poduzimali ništa za opsluživanje Pravila i bolje prihvaćanje redovničke stege, a olako su prelazili preko nedostataka u zajedničkom životu, služenja novcem i drugih zloporaba. I taj oblik povezanosti sa središnjim franjevačkim vlastima Reda prekinut je kada su austrijski liberali, poslije Prvoga vatikanskog sabora 1870. g., raskinuli konkordat. Nakon toga su se franjevci u Austro-Ugarskoj ponovno otuđili od Rima i nastavili živjeti franjevaštvo, sazdano na ostacima jozefinizma koji je bio širom otvorio vrata liberalizmu. Između 1871. i 1882. g. kanonske pohode svake treće godine u franjevačkim provincijama nisu obavljali izaslanici generala Reda, nego gotovo redovito sami provincijali. Država ih nije prihvaćala sve dok 1878. g. papa Leon XIII. nije preuzeo vodstvo Katoličke crkve; tada su popustile napetosti između Crkve i liberalnih država u Europi i u svijetu.

I među franjevcima u Austro-Ugarskoj zavladao je liberalizam, odnjihan u kolijevci jozefinizma. Predstavnik austrijskoga dijela Monarhije, Gaudencije Guggenbichler, upozorio je 26. X. 1881. g. generala Reda, Bernardina Dal Vaga, na posljedice jozefinizma u Austro-Ugarskoj, istaknuvši da franjevci u toj državi žive na način koji nema gotovo nikakve sličnosti sa životom franjevaca u drugim krajevima. Napustili su izvorni franjevački duh i zapustili franjevačku tradiciju tako da zapravo ne znaju što je franjevački život ni na što obvezuje zavjetovanje u franjevačkom redu; k tomu kod njih vlada posvemašnje nepoznavanje *Pravila sv. Franje* i *Generalnih konstitucija*. Tako je 1881. g. opisao stanje franjevaca u Austro-Ugarskoj. Najprije ističe da nema zajedničkoga života pa pojedini redovnici sami sebi pribavljaju ono što im je potrebno za odijevanje, čak i za hranu; zato primaju i koriste novac, posjeduju materijalna dobra: imanja, kuće, njive i drže novac u bankama. Samostani kao ustanove također posjeduju polja, šume, stoku; sa samostanskim

dobrima i crkvenom milostinjom upravljaju gvardijani, ne polažući nikomu račun, jer u zajednici nema diskreta niti samostani imaju sindika; sve to uvjetuje da pojedini gvardijani veoma dugo upravljaju pojedinim samostanima i redovito onemogućuju vizitatore i provincijale da upoznaju pravo stanje u samostanima; sami ne poduzimaju ništa u cilju redovničke obnove. Život u samostanu više sličí životu svjetovnoga svećenstva po župnim dvorovima; a nema klauzure pa žene ulaze u samostan, a sobe su namještene kao kod svjetovnjaka. Zbog drugovanja sa svjetovnjacima često redovnici izlaze iz samostana i noću, nose civilna odijela, odijevaju se poneki kao sekularni klerici. Članovi Provincije sv. Ivana Kapistranskoga nose crnu halju od finoga sukna s kukuljicom neznatnih dimenzija. U samostanu redovnici ne mole zajednički časoslov i ostale korske molitve niti obavljaju razmatranje, a ne drže ni tzv. pokornički sastanak (*capitulum culparum*) s javnim pokorničkim činima. Odgoj pripravnika i mladih članova također trpi od nedostataka. Odgajanci ne poznaju ni generalne konstitucije ni provincijalne statute, a kamoli papinske uredbe o redovničkom životu. Odgajanike nitko ne uvodi u asketske vježbe, dopušta im se korištenje novcem, kao i zalaženje u kuće svjetovnjaka. Guggenbichler je stoga predložio generalu Reda sustav obnove za franjevece u Austro-Ugarskoj.¹⁵

Taj je program franjevačke obnove Dal Vago prihvatio, a posebice je naglasio da je franjevački život usmjeren kontemplaciji i odijeljenosti od svijeta. Fermendžin je načelno prihvatio taj program, ali nije skrivao svoje uvjerenje, utemeljeno na poznavanju franjevačke povijesti, da u programu franjevačke obnove treba naglasiti da je pastoralno djelovanje bitna sastavnica franjevačkoga identiteta. Te Fermendžinove stavove, presudne za razumijevanje franjevačke prisutnosti u Slavoniji i Podunavlju potkraj 19. stoljeća, objašnjavaju četvrto poglavlje, Fermendžinova suradnja u »Razpravi« Ivana Antunovića u drugom dijelu knjige, i četvrto poglavlje Uspostava »boljeg duha« među franjevcima u kontinentalnoj Hrvatskoj u prvom dijelu knjige. Hoško je, naime, već u naslovu svoje knjige *Euzebijije Fermendžin, crkveni upravnik i povjesnik* (Zagreb, 1997.) naznačio da knjiga ima dva sadržajno različita dijela; to su: »Fermendžin – crkveni upravnik« (str. 13.-169.) kao prvi dio, a »Fermendžin – crkveni povjesnik« (str. 173.-180.) kao drugi dio.¹⁶ Svaki dio

¹⁵ Guggenbichler je 1881. g. bio predložio generalu Reda, Bernardinu Dal Vagu, da vizitatori franjevaca na području Austro-Ugarske trebaju nastojati provesti obnovu franjevačkoga života koja uključuje: uspostavu zajedničkoga života, drukčiji odgoj novaka, vlastite škole za teološku izobrazbu mladih franjevaca, uspostavu službe sindika i zabranu korištenja novca, napuštanje samostanskih imanja i povratak prošnji, premda je u Ugarskoj ona zabranjena državnim propisima. Vizitatori neka pribilježe članove provincije koji prihvaćaju novi program franjevačkoga života i saberu ih u posebne samostane gdje će smjestiti i odgajanike, jer je ispravan odgoj podmlatka preduvjet da provincije u cjelini prihvate način franjevačkoga života koji Guggenbichler naziva »povratak opsluživanju Pravila«. - F. E. HOŠKO, *Euzebijije Fermendžin – crkveni upravnik i povjesnik*, str. 132.-133.

¹⁶ Prvi Fermendžinov rad iz povijesti njegova je studija »Gdje je tielo sv. Kapistrana«, u: *Glasnik Biskupije dakovačko-sriemske* 3(1875.), str. 7.-8., 15.-16., 30.-32., 39.-40., 53.-54. Zatim slijede manje zbirke izvora: »Prinos za život Gjurgja Križanića, svećenika i kanonika zagrebačke biskupije«, u: *Starine Akademije*, 18(1886.), »Brevis catalogus patrum ac fratrum scriptorum Provinciae S. Joannis a Capistrano«, u: *Sche-*

obuhvaća po pet poglavlja, a prvi dio još i uvodno poglavlje »Život i djelo Euzebi-ja Fermendžina«. Zatim slijede poglavlja: Fermendžinovo školovanje i učiteljsko djelovanje, Franjevci u kontinentalnoj Hrvatskoj u razdoblju konkordata i I. vati-kanskog sabora, Fermendžinovo suprotstavljanje preživjeloj jozefinističkoj bašti-ni, Uspostava »boljeg duha« među franjevcima u kontinentalnoj Hrvatskoj i Dva Fermendžinova kanonska pohoda u Bosnu. Poglavlja Nacrt biografije obnovitelja našičkog samostana Jerka Lučića, Našički izvještaj Petra Nikolića o slavonskom dijelu Zagrebačke biskupije 1660. godine, Biskup Nikola Ogramić prema doku-mentima zbirke »Acta Croatiae«, Fermendžinova suradnja u »Razpravi« Ivana Antunovića i Euzebije Fermendžin kao književni povjesnik.¹⁷ Poglavlja o Lučiću, Nikoliću i Ogramiću valjalo bi uvrstiti među ona koja se bave slavonskom pasto-ralnom povišću, ali sadržajem odvođe u 17. st. Zbog susljednosti dijelova Hoškove tetralogije nije uputno vraćati se na to razdoblje, osobito zato što se Fermendžin bavi pastoralnim temama svoga vremena; prva je povijesna, a druga je idejna.

4.1. FRANJEVAČKO SLUŽENJE HRVATIMA U PODUNAVLJU

Narodni preporoditelj podunavskih Hrvata, biskup Ivan Antunović, objavio je knji-gu *Razprava o podunavskih i potisanskih Bunjevaca i Šokcih u pogledu narod-nom, vjerskom, umnom, građanskom i gospodarskom* (Beč, 1882). Antunovićeva knjiga razdijeljena je u tri dijela. U prvom razotkriva najraniju povijest Slavena u Podunavlju, u drugom ukazuje na punu srodnost Bunjevaca i Šokaca s Hrvatima, a u trećem dijelu očito je da Antunović smatra Bunjevce i Šokce Hrvatima, i to ne samo zato što su katolici, već drži da to potvrđuje njihova kultura i običaji. Zahva-ljuje u svojoj knjizi svima koji mu pomogoše u njezinu nastajanju, ali poimence zahvaljuje samo dvojici: umirovljenom graničarskom pukovniku Ivanu Murgiću

matismus almae Provinciae S. Joannis a Capistrano, Temesvarini, 1887.; O. Rafo Levaković i Vlasi u Hr-vatskoj g. 1641. u: *Starine Akademije* 20(1888.); »Chronicon observantis provinciae Bosnae Argentinae ordinis S. Francisci Seraphici«, u: *Starine Akademije* 24(1891.); »Listovi o izdanju glagolskih knjiga i o drugih književnih poslovih u Hrvatskoj od g. 1620. do 1648.«, u: *Starine Akademije* 24(1891.); »Isprave god. 1579.-1671. tičuće se Crne Gore i stare Srbije«, u: *Starine Akademije* 25(1892.); »Prilozi k poznavanju diplomatskog poslanstva Aleksandra Komulovića među Slovene od godine 1593. do 1597.«, u: *Starine Akademije* 36(1918.). O djelovanju franjevacu u Bugarskoj, Bosni, Slavoniji i Sjevernoj Hrvatskoj obja-vio je zbirke izvora: *Acta Bulgariae ecclesiastica* (Zagreb, 1887.) i *Acta Bosnae, potissimum ecclesiastica* (Zagreb, 1892.); nažalost do danas nije objavljena tiskom posljednja njegova zbirka izvora *Acta Croatiae ecclesiastica* već je ostala u rukopisu; nalazi se u Historijskom arhivu Hrvatske akademije znanosti i umjet-nosti. Zbog svog znanstvenog rada Fermendžin je 1890. g. postao dopisni član Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti. – Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti zauzeto je stala iza održavanja znanstvenoga skupa i objavljivanja radova toga skupa pod naslovom *Zbornik radova znanstvenog skupa »Život i djelo o. Euzebija Fermendžina«*, Osijek, 1998. Skup je održan 19. i 20. rujna 1998. g. u Našicama. Hoško je bio član počasnoga odbora, premda je njegovo sudjelovanje u pripravi skupa bilo vrlo aktivno; štoviše, on je uz pokojnog prof. dr. Filipa Potrebicu idejni začetnik i organizator programa skupa.

¹⁷ Sva poglavlja drugoga dijela knjige o Fermendžinu, čak i peto, zapravo razotkrivaju pastoralna pitanja, ali prva tri vraćaju se u 17. stoljeće, dok peto tek u navođenju pastoralne i nabožne literature ukazuje na pastoralna pitanja koja svakako traže podrobniju analizu.

i franjevcu Euzebiju Fermendžinu, spominjući da mu je Fermendžin »blagodar-
no neizbrojivih podatakah na raspolaganje posudio«, a čitateljima ga predstavlja:
»Fratar je ovo po godinah još mlad, al' po učenostju veroma star. S kime kada se
razgovaraš o poviestničkih stvarih, misliš da stojiš prijed košnicom sladjana meda
popunjenom. Njegove u svem redu svetoga Franje sjajne vrline proslavio je sveti
otac rimski papa, kada ga je 1881. godine uz rimskog generala-ravnatelja svih po
svietu franjevacah generalnim definatorom, savjetnikom ravnateljskim, kakvih ima
šest, imenovati blagoizvolio. On je muž dostojan, da ga pažljivim okom prati Sla-
venstvo na to novo odlikovano mjesto, nedvojeći da će mu biti u znanosti i kripo-
stima sjajućom zvizdom. Rodio se u Vingi od rodielja Bugarah, al' – kako o njemu
bilježi »Sriemski Hrvat« – to ti je pravi pravcati Hrvat...«¹⁸

Antunović u svojoj knjizi redovito spominje u čemu mu je pomogao Fermendžin,
ali ne spominje da je utjecao na njegova shvaćanja o mjestu i ulozi franjevaca u
povijesti Bunjevaca i Šokaca; ne spominje to ni sam Fermendžin u svojim rukopi-
snim bilješcima.¹⁹ Može se zaključiti da je Antunovićevo poznavanje uloge i utje-
caja franjevaca u prošlosti hrvatskog življa u Bačkoj bilo uvjetovano ondašnjim
poznavanjem franjevačke prošlosti, i to u onoj mjeri u kojoj su tu ulogu bili istražili
sami franjevci Provincije sv. Ivana Kapistranskoga. Naravno, nije isključeno da je
Antunoviću mogao priskrbiti podatke i Fermendžin, ali treba vjerovati Antunoviću
kad sam bilježi da se poziva na javno mnijenje sredine kojoj je i sam pripadao pa
želi oteti zaboravu uspomenu na franjevece koji su po rodu pripadali podunavskim
Hrvatima i stoga piše: »Oni stari (Bunjevci) se proslaviše i u svojih sinovih, koji su
se u fratrove obukli, te se još i danas u zvizde kuju slavni otc Demeracz, Bachich,
Jakošić, Leaković i Stipan Villov, taj otvoreni um kojega je kaločki nadbiskup Gavro
Patachich u Hajosu, u prisutnosti mnoge godpode, imenovao bogoslovom (theolo-
gom) biskupskim... Srce nam (je) tugom oboreno, samo se nješto onda razveseli,
kada u Čevapovićevoj knjizi čita dična imena onih Slavenah fratrova, koji se danju
i noćju trudiše, umna djela sastavljajuć, da svoj rod u cvitu uzdržavaju.«

Nakon što je naveo imena spomenutih franjevaca, od kojih su većina bili Bunjevci,
Antunović ističe ulogu franjevaca u vjerskom životu bačkih Hrvata u razdoblju
osmanske uprave, a zatim u migracijama hrvatskoga stanovništva iz Bosne i Her-
cegovine u vrijeme Bečkoga oslobodilačkog rata (1683.-1699.) te neposredno po-
slije toga razdoblja, u organiziranju vjerskoga i crkvenoga života nakon oslobađa-
nja Bačke od osmanske vlasti. Antunović je poznao ulogu franjevaca Provincije
Bosne Srebrene i poslije nje, od 1757. g., Provincije sv. Ivana Kapistranskoga, u
kulturnom razvitku toga dijela hrvatskoga naroda u etničkoj dijaspori uočivši ulo-
gu franjevaca u stvaranju i razvitku hrvatskoga franjevačkog kulturnog kruga sa
središtem u Budimu u 18. i početkom 19. st., kada tom kulturnom krugu svojim

¹⁸ F. E. HOŠKO, *Euzebij Fermendžin – crkveni upravnik i povjesnik*, str. 231.

¹⁹ *Isto*, str. 234.-239.

djelovanjem pripadaju već spominjani kulturni radnici: Jakošić, Peštalić, Katančić i Čevapović.

Koliko je Antunović držao do te uloge franjevaca u vjerskom i kulturnom životu Bunjevaca i Šokaca, otkriva u tvrdnji da on sam svoje vlastito kulturno djelovanje smatra nastavkom Katančićeva i Čevapovićeve rada; jedino žali što im se bio pridružio tek u svojoj poodmakloj životnoj dobi. Antunović zapravo ne krije da je prekasno počeo cijeniti ono što su franjevci već radili prije njega i žali što više nije u stanju slijediti svoje želje i odgovornost prema vlastitom narodu. Svoje tjeskobe razotkriva zapisom: »Da nisam godinama već dostigao doba, kada kripost duše i tila brzim korakom pada, te se mudar više ne pouzdava u svoje sile, već se rado naslanja na štap, mal ako ne bi(h) stao u stope gorostasnih fratrovah silne učenosti oca Katančića i neumorne marljivosti oca Čevapovića, da tražim pod i nad zemljom u kamen urizane i na papir napisane svidočbe...«²⁰ Antunović je, dakle, bio uvjeren da svojom knjigom nastavlja kulturno stvaralaštvo pripadnika tzv. budimskoga franjevačkog kulturnog kruga, što jasno pokazuje da ispravno vrjednuje kulturne stvaraoce koje je u 18. st. okupljalo Generalno učilište s filozofskom i bogoslovnim školom u Budimu, a u 19. st. vjernost tradiciji koju su izgradile te škole. On je uočio vrijednost njihova rada u procesu etničke i kulturne integracije Hrvata na krajnjem sjeveru njihove raseljenosti pa stog ističe taj i takav njihov rad u svojoj *Razpravi*. S tog motrišta opravdano je naglasiti da je i njegovo djelo novi doprinos integraciji Bunjevaca i Šokaca u cjelinu hrvatskoga naroda; jedva je moguće opravdano pretpostaviti da bi *Razprava* nosila tu poruku bez Antunovićeve poznanstva i suradnje s Fermendžinom. To potvrđuje u svojem pismu Fermendžinu njegov franjevački subrat i vršnjak Robert Kauk, kojemu je Antunović ponudio da bude urednik *Bunjevačko-šokačkog glasnika*, gdje se osvrće upravo na njegovu suradnju s Antunovićem, prosuđujući je riječima: »Ti ... veliku ulogu imaš!«²¹ Bilo je, dakle, poznato da je Fermendžin pomogao Antunoviću u prikupljanju gradiva za njegovu *Razpravu* koja omogućuje upoznavanje franjevačkoga djelovanja među Bunjevcima i Šokcima i opravdava Fermendžinovo uvjerenje da je apostolsko djelovanje, obogaćeno kulturnim djelovanjem, sastavnica franjevačkoga identiteta i jamstvo franjevačke vjerodostojnosti.

4.2. APOSTOLSKA TRADICIJA HRVATSKIH FRANJEVACA KAO PUTOKAZ FRANJEVAČKE OBNOVE

Fermendžin se, kao član vrhovnoga upravnog vodstva Franjevačkoga reda, morao izjasniti o načinu života franjevaca u ugarskom dijelu Habsburške Monarhije. On ga ne odobrava i naziva ga »nedostatkom religiozne kulture« i podložnošću duhu

²⁰ *Isto*, str. 241., 242.

²¹ *Isto*, str. 243.

liberalizma. Stoga i sam traži program franjevačke obnove koji će zamijeniti taj način života i naziva ga nedovoljno određeno »bolji duh«. Tako se u svojim shvaćanjima franjevačke obnove ipak bitno razlikuje ne samo od Guggenbichlerovih zahtjeva, nego i od programa generala Reda Dal Vaga. Ne prihvaća, naime, monastičku usmjerenost Reda, već smatra da su franjevci na području njegove upravne odgovornosti prvenstveno pozvani na apostolsko djelovanje, koje valja poduprijeti franjevačkim zajedništvom. Također je uvjeren da je moguće uspostaviti pozitivan suodnos između samostanske stege i apostolskoga djelovanja po kojemu su franjevci dužni utjecati na život izvan samostana, tj. biti u službi Crkve u društvu, promičući kršćanske vjerske i moralne vrjednote. Fermendžin je svoja shvaćanja o značenju apostolskoga djelovanja u životu franjevaca saznao na studiju povijesti hrvatskih franjevaca u Bosni, Slavoniji, Podunavlju, Bugarskoj i Transilvaniji. U svojim kasnijim istraživanjima tražio je potvrdu opravdanosti toga djelovanja u sveopćoj povijesti Franjevačkoga reda. Preostali su, naime, u njegovim neobjavljenim spisima i zapisi koji upućuju na zaključak da je istraživao i pravne uvjete takva djelovanja u prošlosti i sadašnjosti Franjevačkoga reda.

Fermendžin se tako utvrdio u svojim prvotnim shvaćanjima i ugradio ih u svoje poimanje franjevačkoga »boljeg života« koji je sustavno utvrđivao kao generalni vizitator nizom uredbi za sve članove provincija koje je pohađao. Nastojao je u njima okupiti članove, koji su se izričito opredijelili za zajednički život, u samostane gdje su bili odgojni zavodi kako bi njima povjerio odgoj mladih članova. Vidljivo je to njegovo nastojanje u Provinciji sv. Ladislava,²² odnosno u Bosni Srebrenoj.²³ U Provinciji sv. Marije, koja u prethodnom vremenu nije naglašeno njegovala apostolsko djelovanje, slijedio je Dal Vagovo monastičko usmjerenje franjevačke obnove;²⁴ u njoj je, naime, podupirao okupljanje u jedan samostan »povučenog života« svih onih koji su bili spremni na franjevačku obnovu; njihovoj odgovornosti predao je odgoj mladih franjevaca. Zagrebački samostan tako je, u Provinciji sv. Ladislava, po Fermendžinovo zamisli trebao biti središte iz kojega će se duh »boljeg života« širiti u ostale samostane te provincije. Uspješno je tako uredio taj samostan. To Fermendžinovo »zagrebačko rješenje« bilo je dva desetljeća kasnije presudno u uspostavi nove nacionalne franjevačke provincije pod nazivom Hrvatska franjevačka provincija sv. Ćirila i Metoda u Banskoj Hrvatskoj.²⁵

Fermendžinov umjeren program franjevačke obnove, naglašenim sastavnicama apostolskoga djelovanja i zajedničkoga života, koje spadaju na izvorno franjevaštvo, nije ostao nezapažen u procesu redakcije *Generalnih konstitucija*, tj. općega

²² *Isto*, str. 85.-88.

²³ *Isto*, str. 151.-157.

²⁴ *Isto*, str. 89.

²⁵ *Isto*, str. 85.-87.; str. 135.-146.

zakonika Franjevačkoga reda. Došlo je to izražaja neposredno prije isteka osmogodišnje Fermendžinove službe generalnoga definitora na generalnom kapitulu 1889. g. u Rimu, kada su ga članovi vrhovne uprave Reda 28. veljače te godine izabrali u tročlanu komisiju za izradu izmjena *Kapistranskih konstitucija*, koje je valjalo redigirati na tom kapitolu. U komisiji, koja je imala zadaću provesti konačnu redakciju tih konstitucija, bio je i Fermendžin.²⁶ Kako je to novo izdanje *Kapistranskih konstitucija* trebalo biti jedinstveni zakonik Reda i obvezivati sve njegove članove, bez obzira na pripadnost pojedinim ograncima Reda, predstavnici reformata u vrhovnoj upravi Reda suprotstavili su se njegovoj novoj doradi na generalnom kapitolu 1889. g., predbacujući opservantskom ogranku da nameće svoja shvaćanja ostalim ograncima Reda. Franjevački je red, naime, u to vrijeme bio razdijeljen u četiri ogranka: opservante, reformate, rekolekte i dikalceate. Svaki je ogranak imao svoje vlastite statute, ali su za sva četiri ogranka priznavali i Generalne konstitucije. Reformati su još 1862. g. uspjeli spriječiti objavljivanje dorađenih Kapistranskih konstitucija, s obrazloženjem da one nameću ostalim ograncima opservantska shvaćanja, a 1889. g. ponovno su se, s istim obrazloženjem, suprotstavili njihovoj daljnjoj doradi; tražili su da njih obvezuju isključivo reformatski statuti koje je još 1642. g. bio odobrio papa Urban VIII. Usprkos protivljenju reformata, vrhovno je upravno vijeće 12. IX. 1899. g. odlučilo da predloženi nacrt *Generalnih konstitucija* trebaju prosuditi svi članovi kapitula, bez obzira na pripadnost pojedinim ograncima Reda. Narav tih konstitucija trebala je biti takva da one ne dokidaju posebne statute tih ogranka, a pojedini ogranci trebaju stoga ispitati vlastite statute i prilagoditi ih suvremenim prilikama, da bi u njima mogli živjeti vjerodostojno franjevaštvo.

Tročlana komisija, u kojoj je bio Fermendžin, pripravila je manji broj preinaka na tekstu *Generalnih konstitucija* iz 1882. g. i razaslala ih svim članovima generalnoga kapitula, uz poziv da svoje primjedbe dostave generalnom definatoriju. Prikupljanje i razradu tih napomena generalni definatorij povjerio je novoj deveteročlanoj komisiji; u njoj je opet bio Fermendžin. Ta nova komisija održala je, prije i za vrijeme generalnoga kapitula, od 24. IX. do 8. X. 1889. g., sedamnaest sjednica i pripravila kapitulski dokument od dvadeset stranica, s novim prijedlogom izmjena i dopuna za Konstitucije. Komisija je to novo gradivo 10. X. 1889. g. predstavila generalnom kapitolu, a članovi kapitula jednoglasno su prihvatili predloženi izmijenjeni tekst Generalnih konstitucija, odlučivši također da novoizabrano vrhovno vodstvo Reda, na čelu s generalom Alojzijem Canalijem, još jednom provjeri cjelokupni tekst Konstitucija i tek ih poslije odobrenja novoga generala Reda preda

²⁶ Taj su zakonik doradili generalni kapituli 1856. i 1862. godine. Poslije generalnoga kapitula 1862. g. general Reda, Bernardin Trionfetti a Montefranco, nije objavio promijenjene Kapistranove konstitucije; učinio je to 1882. g. general Bernardin Dal Vago, i to nakon što se vrhovno upravno vijeće Reda usuglasilo s programom obnove redovništva u duhu Prvoga vatikanskog sabora. Fermendžin nije sudjelovao u toj doradi *Generalnih konstitucija*, jer je tek u jesen 1882. g. stigao u Rim. –*Isto*, str. 106.-110.

na opsluživanje.²⁷ Fermendžin više nije sudjelovao u izradi konačne redakcije tih generalnih konstitucija, nazvanih po novom generalu Reda *Alojzijevim konstitucijama*. Te nove generalne konstitucije nazvane su po generalu Reda Alojziju Canaliu koji ih je proglasio 16. travnja 1890. godine, a obvezivale su sve članove Reda, i to bez obzira na pripadnost ograncima Reda. Po svom duhu nisu se mnogo udaljile od izvornih *Kapistranskih konstitucija*. Za franjevence u kontinentalnoj Hrvatskoj i u ugarskom dijelu Monarhije one su bile simbol ponovnoga uspostavljanja predj-ozefinističkog načina franjevačkoga života, premda su ih u Redu općenito smatrali izrazom »novoga duha«. No, taj naziv više se odnosio na njihovu težnju da budu pretpostavka međusobnoga približavanja četiriju ogranku Reda i svakako su bile znak dobre volje opservanata da dođe do realnoga i pravnoga ujedinjenja Reda.

Alojzijeve konstitucije nisu bile dugo vremena opći zakonik Franjevačkoga reda, ali su postale značajno pravno polazište za nastojanja oko opravdanja i uspostavljanja ujedinjenja četiriju ogranku Reda. U shvaćanju obnove franjevaštva, odnosno življenja franjevaštva u novim vremenima, *Alojzijeve konstitucije* nisu odgovorile zadaći prilagođavanja franjevačkoga ideala tim novim vremenima. Zapravo su ponovno potvrdile program Bernradina Dal Vaga koji je tražio, osim vjernoga opsluživanja franjevačkoga Pravila, također samostansku stegu, izbjegavanje svjetovnih poslova i prihvaćanje u samostane zatvorenoga života. Tako su i nove konstitucije zapostavile prilagodbu života i djelovanja zahtjevima suvremenosti, smatrajući da će revnost u opsluživanju spomenutih zasada sama po sebi biti dostatna da franjevci budu na korist Crkvi i društvu. Tako i *Alojzijeve konstitucije* potvrđuju monastičko shvaćanje franjevaštva pa bi tek njihovo podrobno istraživanje moglo pružiti odgovor na pitanje koliko su u njima prisutna i Fermendžinova shvaćanja o apostolskom djelovanju kao o bitnoj sastavnici franjevačkoga življenja.

General Reda Alojzije Canali odlučio je da opća skupština Reda 1895. g. u Asizu razmotri po njemu nazvane *Alojzijeve konstitucije*. Imenovao je 16. studenoga 1894. g. komisiju od članova generalnoga definitorija, sa zadaćom prikupiti primjedbe pojedinih provincija na te Konstitucije iz 1890. godine i predložiti potrebne izmjene. Kako je komisija u svojem radu naišla na ponovni otpor reformata, zatim i diskalceata, uspostavio je i komisiju koja će ispitati odnos tzv. *Barcelonskih konstitucija*, koje su držali opservanti u Španjolskoj i španjolskim kolonijama, kao i refrormatskih, rekolektskih i diskalceatskih statuta. Ta je odluka očito naznačila da nove Generalne konstitucije doista trebaju biti jedinstveni zakonik Reda. Težio je izradi Generalnih konstitucija koje će moći prihvatiti sva četiri ogranka Franjevačkoga reda i tako zajamčiti njihovo ujedinjenje. Bila je to značajna novost i značajan iskorak obnovi cijeloga Reda. General Reda Canali uspio je da generalna

²⁷ Alojzije Canali (1836.-1905.) pripadao je opservantskoj provinciji Presv. Otkupitelja sa središtem u Bolonji. Tu je provinciju vodio kao provincijal. Franjevački red vodio je do 1897. godine. Od 1901. bio je naslovni nadbiskup Sardike. God. 1901. bio je apostolski vizitator u Milanskoj nadbiskupiji.

skupština u Asizu u svibnju 1895. g. načelno odobri puno idejno, pravno i upravno ujedinjenje svih četiriju ogranaka Reda. Na toj skupštini, 25. svibnja te godine, razložio je potrebu jedinstvenoga zakonika i tumača franjevačkoga življenja, nakon zacrtanoga ujedinjenja. Predložio je da se za godinu dana usavrše tadašnje *Generalne konstitucije* kako bi mogle ispuniti svoju novu zadaću jedinstvenog zakonika Reda. Tada te nove Konstitucije treba potvrditi sama Sveta Stolica. Dva dana kasnije svaki je ogranak Reda predložio trojicu predstavnika da budu članovi komisije koja će provesti zaključnu redakciju jedinstvenih konstitucija. Opservantski su zastupnici na generalnoj skupštini predložili u tu komisiju također Euzebija Fermendžina, premda nije bio prisutan na samoj skupštini. Njegov izbor potvrdila je Kongregacija za biskupe i redovnike, a komisija je 19. listopada 1895. g. započela rad u kolegiju sv. Izidora u Rimu. Kad je komisija sastavila prvi predložak, razaslala ga je svim provincijama Reda. Zatim je pripremila novi predložak konstitucija koji je vodio računa o pristiglim opaskama pojedinih provincijala.

Prije nego što je započeo rad te komisije, došlo je na vidjelo koliki je Fermendžinov utjecaj u Rimu jer je sam papa Leon XIII. zatražio od njega 3. lipnja 1895. g. pisani prijedlog o načinu provedbe franjevačke obnove kod franjevaca u ugarskom dijelu Monarhije. Fermendžin je papi u pisanom obliku dostavio svoje prijedloge kojima slijedi dinamičko ustrojstvo Reda jer predlaže da generalni vizitatori budu promicatelji obnove, ali im sam papa treba povećati ugled, proglašujući ih apostolskim vizitatorima. Od pape također očekuje da uputi posebno pismo franjevcima u Ugarskoj u kojemu će pohvaliti njihovo apostolsko djelovanje u prošlosti i odobriti ga u sadašnjosti, naglašujući da će im prihvaćanje zahtjevnosti franjevačkoga Pravila i Generalnih konstitucija omogućiti veći žar u obavljanju preuzetih apostolskih poslova. Da vizitatori zadobiju u svojim nastojanjima podršku mjesnih biskupa, Fermendžin moli papu da u tom pismu jasno naznači kako je Sveta Stolica zainteresirana za takvu obnovu franjevaštva. Rad vizitatora treba biti u punom skladu s vrhovnim vodstvom Reda pa smatra da vizitatore treba obvezati da generalu Reda dostave podroban izvještaj o stanju u pojedinim provincijama, a njegovim odlukama bi opet sama Sveta Stolica trebala dati punu zahtjevnost svojim odobrenjem. Fermendžin je ipak pretpostavio da ne će svi franjevci u ugarskom dijelu Habsburške Monarhije prihvatiti taj nacrt franjevačke obnove pa smatra opravdanim osigurati budućnost samo onim franjevcima koji prihvate taj obnovni program. Samo takvi bi smjeli ubuduće primati kandidate za franjevački život i odgajati podmladak, dok je ostale nužno prepustiti izumiranju.²⁸

Fermendžin u svojim prijedlozima papi Leonu XIII. nije iznio neke osobite novosti, ni sadržajne ni provedbene, o kojima ne bi već prije govorili generalni vizitatori u svojim izvještajima. Jedina novost, i to idejna, jest isticanje da franjevcima u ugar-

²⁸ F. E. HOŠKO, *Euzebije Fermendžin – crkveni upravnik i povjesnik*, str. 130.-133.

skom dijelu Monarhije nužno valja zajamčiti da je apostolsko djelovanje stvarna sastavnica franjevaštva pa je opravdano da bude uočljiva u organizaciji njihova života i djelovanja. Sveukupnost pak Fermendžinovih prijedloga izričito potvrđuje da je on osobno bio uvjeren da program franjevačke obnove valja ostvariti i u ugarskom dijelu Monarhije, čak pod cijenu da on odbije znatan broj tadašnjih franjevaca. U taj program franjevačke obnove smatrao je potrebnim ugraditi apostolsko djelovanje kao vlastitost autentičnoga franjevačkog identiteta. Prijedlog novih *Generalnih konstitucija* komisija je dogotovila 15. prosinca 1895. godine, a njihov predložak, general Reda, Canali 1. siječnja 1896. g. ponovno je razaslao svim provincijalima i zatražio da do 8. III. 1896. g. vrate tekst s opaskama u Rim. Na temelju tih primjedbi komisija je doradila tekst novih generalnih konstitucija i zatim ga predala na odobrenje Kongregaciji za biskupe i redovnike. Gotovo godinu dana kasnije nove je konstitucije potvrdio papa Leon XIII. pod naslovom *Regula et constitutiones generales Fratrum Minorum* (Romae, 1897.) i 15. svibnja 1897. g. proglasio ih temeljnim zakonikom Reda. Te su konstitucije po njemu nazvane *Leonovim konstitucijama*.²⁹

Fermendžin je doživio potvrdu *Leonovih konstitucija*, a s njom i potvrdu svojih dugogodišnjih nastojanja oko oslobađanja franjevaca u ugarskom dijelu Monarhije od jozefinističko-liberalnoga tipa franjevaštva. Istodobno je okrunjen njegov višegodišnji rad u stvaranju franjevačkoga zakonika koji će jamčiti jedinstvo Reda i biti sredstvo njegove obnove. Leonove konstitucije doista postadoše temeljni dokument ujedinjenja Reda, jer usklađuju sveukupnost dotadašnjega franjevačkog zakonodavstva, a ujedno pružaju svim dotadašnjim četirima skupinama franjevaca, unutar jednoga Reda, osnovu franjevačkoga življenja po jedinstvenom zakoniku. Ni one nisu pružile značajnu novost u tumačenju Pravila sv. Franje, jer su ga objašnjavale u duhu Tridentskoga i Prvoga vatikanskog sabora. No, u provincijama Austro-Ugarske upravo su one postale izraz obnove franjevaštva, jer su zauvijek prekinule s jozefinističkim zakonodavstvom, koje je franjevce udaljilo od izvornoga franjevaštva, i vratile ih u kolo života Reda, ukazavši im putove tradicionalnoga shvaćanja franjevačkoga poziva i njegova ostvarivanja.

Fermendžin je u razdoblju svojega petnaestgodišnjeg rimskog boravka sedam godina proveo u vrhovnom vodstvu, za generala Reda Bernardina Dal Vaga, a osam godina kao bliski suradnik generala Reda, Alojzija Canalijsa. Bio je osoba njihova povjerenja, jer je odobravao i provodio njihov program franjevačke obnove, a sudjelovao je aktivno u stvaranju temeljnoga općeg zakonika Reda, tzv. *Alojzijevih* i zatim *Leonovih generalnih konstitucija*, a upravo ti dokumenti bili su temeljnica onovremene franjevačke obnove i ujedinjenja četiriju franjevačkih ogranaka te idejnoga i upravnoga jedinstva Reda. Kako je ujedinjenje Reda bio najvažniji

²⁹ *Isto*, str. 114.-120.

dogadjaj u povijesti Franjevačkoga reda u posljednjih pet stoljeća njegove povijesti, Fermendžinovo naglašavanje apostolskoga poziva franjevaca našlo je mjesto u tim franjevačkim zakonicima pa je njegov udio u zbivanjima unutar Franjevačkoga reda potkraj 19. st. jasno prepoznatljiv. Stoga je opravdano naglasiti da taj njegov doprinos razvitku Franjevačkoga reda nadilazi ulogu bilo kojega slavenskog franjevca u sveukupnoj franjevačkoj prošlosti. U ugarskom dijelu Habsburške monarhije te u Bosni i Hercegovini njegovo je djelovanje bilo presudno jer je isticanjem apostolske uloge franjevaca u prošlosti Crkve, i to osobito među Hrvatima, prerاسlo u poziv i putokaz kako će uspješno provesti mukotrpan proces napuštanja jozefinističkoga nasljeđa i prihvatiti zasade cjelovitoga i izvornoga franjevaštva. K tomu je upravo Fermendžin, isticanjem apostolskoga značaja franjevaštva, povijesno zajamčenim na tom području, trajno zacrtao hrvatskim franjevcima put franjevačkoga življenja na tom prostoru, ponudivši istodobno neupitni kriterij njihove unutarnje obnove kao i služenja ciljevima Crkve i dobru naroda.

Zaglavnik

Hoškova tetralogija obiluje pastoralnim temama o zbivanjima iza kojih stoje slavonski i podunavski franjevci, ali su te teme istodobno indikativna poglavlja za upoznavanje sveukupne pastoralne povijesti u Slavoniji i hrvatskih katolika u Podunavlju. Prva knjiga tetralogije u mnogočemu objašnjava napuštanje pastoralnoga djelovanja iz vremena potridentske katoličke obnove i prihvaćanje osobitoga i nedovoljno poznatoga crkvenog djelovanja u vremenu jozefinizma. Druga knjiga ukazuje na tužno vjersko i moralno stanje u Crkvi u prvoj polovici 19. st. u nas, u vremenu jozefinizma, ali i na njezinu nemoć pred snagom kasnoga jozefinizma koji je stvorio prostor za pojavu i očitovanje ranoga liberalizma; nije mu se mogla uspješno suprotstaviti ni dobra pastoralna teologija, a ni opća nacionalna sinoda. Treća knjiga četveroknjižja vremenski još uvijek najvećim dijelom spominje događaje koji se zbivaju potkraj jozefinizma i u punom razmahu liberalizma, a još više valja u njima prepoznati crkveno obnoviteljsko nastojanje koje se zbiva istovremeno sa svehrvatskim Narodnim preporodom. Možda je upravo zato tadašnje pastoralno djelovanje Crkve i najbolje prihvaćeno, premda knjiga ukazuje koliko je liberalizam zavladao i među ljudima koji su u to vrijeme predvodili Crkvu. U toj se knjizi jasno ističe da se Crkva nije mogla suprotstaviti liberalizmu na ideološkoj razini već njegujući istinske vrjednote evanđeoskoga života i radnom predanošću ostvarivanju svojega poslanja. Takav izbor bio je jamstvo vjerske i moralne obnove vjerničkoga puka, ali i obnove svih onih koji su po svojem pozivu bili graditelji crkvenoga ustrojstva. Četvrta knjiga osobito je bogata pastoralnim temama, ali je bilo nužno osvrnuti se samo na nastojanje priznatoga povjesničara i člana negdašnje JAZU, Euzebija Fermendžina, da u zakoniku Franjevačkoga reda bude jasno istaknuto kako je apostolsko djelovanje istinska vlastitost franjevačkoga identiteta. Fermendžin se više od jednoga desetljeća borio da bude jasno zabilježena u općem

franjevačkom zakoniku apostolska uloga franjevacu u poslanju Crkve jer ga je u to uvjerenju da je apostolsko djelovanje preduvjet da franjevci u ugarskom dijelu Austro-Ugarske provedu mukotrpan proces napuštanja jozefinističkoga nasljeđa i prihvate zasade cjelovitoga i izvornoga franjevaštva. Fermentžin je bio uvjeren da se bori za autentičnu vrijednost franjevaštva, ali je također proročki zacrtao hrvatskim franjevcima neupitni kriterij njihove trajne vitalnosti.

Hoško je u svojoj tetralogiji otvorio više pastoralnih tema i rasvijetlio ih u dostatnoj mjeri. Pružio je tako u svojim knjigama prilog poznavanju povijesti pastoralne teologije u nas, napose u Slavoniji i među Hrvatima u Podunavlju. Učinio je to tako da ne nameće dojam da je sve istražio i napisao, već potiče pastoralne teologe da postave pitanja koja nisu do sada postavljali i o kojima se u nas još nije razmatralo. No, već sada njegova istraživanja u knjigama navedene tetralogije pružaju hrvatskoj pastoralnoj teologiji veliku pomoć da bolje razumije i objasni unutarnji život i djelovanje Crkve u Hrvata u 18. i 19. stoljeću.

SLAVONIAN-DANUBE REGION PASTORAL THEMES

A Review on a Church-Historian Tetralogy

Veronika Reljac*

Summary

In the period of 15 years (1996-2011) Franjo Emanuel Hoško published his church and historical tetralogy on the events of life of the Catholic Church in Slavonia and the Danube area from the 18th century to the end of the 19th century. The books were titled after four Franciscans members of the Slavonian Danube Province of St Ivan Kapistranski, who lived and worked during the time of Josephinism and Liberalism, so author concentrates on the mentioned ideological and socio-political events of the time. The first book is about Josip Pavišević (1734-1803), who is a direct witness of radical Josephinism and its pitiless impinging on Franciscan life and their pastoral activities. The second book discovers the figure of Grga Čevapović (1786-1830), who denies organization of the late Josephinism and the early Liberalism pointing out to their negative influences on the life of the Church and Franciscans, trying to restore possible Franciscan life with reasonable methods. The third book deals with the younger Čevapović's contemporary Marijan Jaić (1795-1858) presenting him as a church restorer among Croatian regenerators. Ban Josip Jelačić in 1750 admitted to Jaić that he with his literary work and musical creativities tries, like himself, »national regeneration and spiritual renovation«. The fourth book presents historian Euzebije Fermendžin (1845-1897), who deserved membership of the former JAZU for his gathering and publishing historical sources. It is hardly known that he, for more than ten years, interceded in Rome that the new general Franciscan code should clearly include the apostolic role of Franciscans and their mission of the Church. He was convinced about it as he knew that Croats were familiar with Franciscan history, and his high administrative service established him in his belief that the apostolic work was a prerequisite for the Franciscans in the Hungarian part of the Austria-Hungary to carry out a hard process of abandoning Josephinistic's heritage and adopting principles of the complete and original Franciscan order. So, he prophetically defined Croatian Franciscans of continual vitality. Hoško's tetralogy presents a contribution for better knowledge of the Croatian church history in Slavonia and

* Dr. sc. Veronika Reljac, Theology of Rijeka, Dislocated Studies of Catholic Faculty of Theology, University of Zagreb, Omladinska 14, Rijeka, Croatia, vreljac@rijeka.kbf.hr

the Danube region in the 18th and the 19th century. But his work does not only include themes of the church pastoral history as getting to know them means explaining the tipology of Croatian Catholics of the time, as well as the figure of Croatian Franciscans.

Key words: *Josip Pavišević, Grga Čevapović, Marijan Jajić, Euzebije Fermen-
džin, Josephinism, Liberalism, pastoral themes, Slavonia, Danube region.*

Prijevod sažetka: Mr. sc. Ante Lakoš