

»SVE ZA VJERU I DOMOVINU«

IDEJNA STRUJANJA U KATOLICIZMU U BANSKOJ HRVATSKOJ
POTKRAJ XIX. STOLJEĆA

Mario STRECHA, Zagreb

Prilog problematizira fenomen političkog katolicizma u banskoj Hrvatskoj u razdoblju njegove pojave. Autor se posebno bavi analizom strukture ideologije njegovih nositelja, pri čemu iscrpno opisuje sve njezine ključne elemente.

Iz sukoba Katoličke crkve s modernim građanskim društvom koje se oblikovalo prema osnovnim načelima liberalizma kao dominantne društvene ideologije, tijekom XIX. stoljeća u mnogim su se europskim zemljama razvili katolički pokreti čiji su nositelji uglavnom bili laici, a koji su u javnom životu društava koja su se ubrzano sekularizirala na različite načine zastupali interese katolicizma, slijedeći pritom suvremeno shvaćanje Katoličke crkve o društvenoj ulozi katoličanstva i Crkve kao ustanove. Bila je to nova pojava koja je predstavljala jednu od glavnih značajki razvoja europskih katolicizama poslije 1850.¹

U drugoj polovici XIX. stoljeća u banskoj Hrvatskoj nije došlo do sukoba između Katoličke crkve i modernog društva u nastajanju. Određene napetosti izbile su, doduše, na površinu u šezdesetim, pa zatim iznova u sedamdesetim godinama, i to uglavnom u svezi s nastojanjima na primjeni liberalnih načela u reformi pučkog školstva. Međutim, polemike koje su se tada vodile u povodu nastavnih osnova odnosno u povodu pitanja ingerencije nad pučkom školom ipak nisu bile izraz nekog ozbiljnijeg, dubljeg sukoba između Katoličke crkve i društva koje ju je okruživalo. S jedne strane, to valja pripisati tome što hrvatski liberalizam, u cjelini uzevši, nije isticao suprotnosti između Katoličke crkve, od-

¹ Tekst koji se ovdje objavljuje jedno je od poglavlja studije koja nosi naslov *Počeci političkog katolicizma u banskoj Hrvatskoj 1897.-1904.* i koja bi uskoro trebala biti tiskana kao knjiga. S obzirom na to da vrijeme objavljivanja integralnog rukopisa studije još uvijek nije precizno utvrđeno, odlučio sam prihvatiti ljubaznu ponudu glavnog urednika, prof. dr. Franje Šanjeka, i na stranicama časopisa *Croatica Christiana Periodica* objaviti dva poglavlja spomenute studije. Riječ je o poglavljima u kojima se iscrpno razrađuje struktura ideologije političkog katolicizma u banskoj Hrvatskoj u razdoblju njegove pojave. I ovom prilikom još jednom zahvaljujem prof. dr. Šanjeku na prostoru koji mi je velikodušno ustupio u ovom, odnosno u idućem broju CCP-a.

nosno katoličkog učenja i modernog kretanja, a s druge strane bila je to posljedica činjenice da je najveći dio hrvatskog katoličkog svećenstva prihvaćao varijantu liberalnoga katolicizma što su je formulirali Rački i Strossmayer. U njoj je katoličanstvu i Katoličkoj crkvi pripisivana važna uloga u društvenom životu, osobito u afirmaciji hrvatske nacije, no, unatoč tome, katoličko učenje nije držano jedinim i isključivim čimbenikom u oblikovanju hrvatske društvene zbilje. Pritom, dakako, valja uzeti u obzir i to da konzervativno krilo hrvatskog katolicizma u kojem je od sedamdesetih godina dalje tinjala ideja o pokretanju katoličke akcije s ciljem da se ukupna društvena stvarnost uskladi isključivo prema katoličkom nauku, nije imalo oslonca u sitnom građanstvu koje se inače redovito vezivalo uz slične pokrete u Europi, odnosno u Habsburškoj monarhiji. Malograđanski slojevi banske Hrvatske bili su, naime, u to vrijeme masovno vezani uz Stranku prava, slijedeći njezino shvaćanje o tome da katoličanstvo, odnosno Katolička crkva ne može izravno utjecati na oblikovanje ljudskoga, odnosno društvenoga života.² Međutim, pojavu političkog katolicizma onemogućavala je i činjenica da Katolička crkva u banskoj Hrvatskoj, osim gubitka izravnog, ali ne i posrednog nadzora nad pučkim školama, u pravnom smislu nije izgubila niti jednu od pozicija što su joj bile zagwarantirane još konkordatom iz 1855. No, sredinom devedesetih godina XIX. stoljeća situacija se u tom pogledu stala mijenjati.³

I.

Od 1894. dalje mađarska je vlada započela s donošenjem crkveno-političke legislative koja je bitno izmijenila dotadašnji pravni položaj Katoličke crkve u Ugarskoj, stvorivši time neke temeljne pretpostavke za ubravanje procesa sekularizacije koja sve do tada, uglavnom iz političkih razloga, zbog interesa vladajuće Liberalne stranke, na normativnoj razini nije bila provedena niti na jednom području, uključujući područje školstva.⁴ S obzirom na to da se odmah nakon stabilizacije dvojnog uređenja Monarhije, od sredine sedamdesetih, a osobito tijekom osamdesetih i u devedesetim godinama, pritisak peštanske vlade na bansku Hrvatsku sustavno pojačavao, najozbiljnije prijeteci da njezinu autonomiju sa značajkama državnosti postupno svede na određen oblik pokrajinske samouprave u okviru jedinstvene mađarske države, iskustvo je upućivalo na zaključak da postoje stvarni izgledi da joj se uz pomoć režimske Narodne stranke uskoro jednostavno nametnu crkveno-politički zakoni po uzoru na one koji su već bili na snazi u Ugarskoj.⁵ Uostalom, vlada Khuēna Hedervaryja, a i ban osobno, u više su navrata koncem devedesetih godina davali izjave koje u tom pogledu nisu mogle ostaviti mjesta nikakvoj sumnji. Prelazeći preko činjenice

² GROSS, 1973, 32, 33, 147, 177–178, 182–183, 242, 256; GROSS, 1976.–1977., 331–345; GROSS, 1979., 31; GROSS, 1992., 140–150, 159–160, 369–373, 402–412, 509–527.

³ O ulozi Katoličke crkve u političkom i društvenom životu banske Hrvatske opširnije raspravlja J. KRIŠTO u knjizi *Prešućena povijest. Katolička Crkva u hrvatskoj politici 1850.–1918.*, Zagreb, 1994. Kako je u pitanju djelo koje, prema našoj ocjeni, predstavlja klasičan primjer ideologizacije u historiografiji, kao vjerodostojan izvor obavijesti nije ovdje rabljeno niti se – prema tome – navodi u kritičkom aparatu.

⁴ ADRIANY, 111–144; CSAKY, 289–320.

⁵ KL 9, 13, 23, 25, 26, 31, 34, 47, 48 (1897.); KL 12 (1898.).

da je banskoj Hrvatskoj Nagodbom iz 1868. zagarantirana samostalnost u poslovima bogostovlja i nastave, ban i vlada pravdali su namjeru zakonske regulative na području na kojem su se ispreplitali interesi Crkve i države nužnošću legislativnog usklađivanja na cjelokupnom prostoru Ugarske, ali i modernizacijskim potrebama. Pritom su se pozivali i na zahtjeve za uređenjem interkonfesionalnih odnosa u skladu s liberalnim načelima koji su uglavnom dolazili iz redova njezinih zastupnika.⁶

Istodobno s najavama mogućnosti crkveno-političke reforme koja je u Ugarskoj dovela do oštrog sukoba između Crkve i države,⁷ pojavile su se u banskoj Hrvatskoj skupine čija su se shvaćanja dijelom posredno, a dijelom izravno suprotstavljala tradicionalnim katoličkim gledištima o društvenoj funkciji katoličanstva i Katoličke crkve. Riječ je bila o pojavi socijalne demokracije koja je dijelom, istina, bila ateistička, ali koja je u javnosti uglavnom zastupala mišljenje da je vjersko uvjerenje isključivo osobna stvar svakog pojedinca, a ne pitanje društveno, odnosno državno važno.⁸ Na drugoj strani, krajem stoljeća, od 1895., a osobito od 1897. dalje, u društveni se život počela polako uključivati mlada generacija hrvatske građanske inteligencije čiji je odnos prema ukupnoj hrvatskoj političkoj, posebice kulturnoj tradiciji, kod katoličkog svećenstva isto tako stao buditi određene strahove. Ideje »mladih« ukazivale su, naime, da oni također teže sekularizaciji društvenoga života, što se osobito moglo razabrati iz njihovih zahtjeva za laicizacijom pojedinih područja hrvatske kulture u kojima je svećenstvo tijekom cijelog XIX. stoljeća imalo istaknutu ulogu.⁹ U tim uvjetima među katoličkim svećenstvom u banskoj Hrvatskoj krajem stoljeća iznova se snažno aktualizirala ideja o angažmanu Crkve na društvenom i političkom planu s ciljem suprotstavljanja eventualnom donošenju liberalnog crkveno-političkog zakonodavstva i reafirmacije kršćanskih vrijednosti kao načela prema kojima bi se odvijao cjelokupan javni život.

Međutim, postupna afirmacija mlade generacije hrvatske građanske inteligencije ipak se ne može uzeti kao jedan od odlučujućih povoda za odluku o političkom angažmanu Katoličke crkve. Malobrojne skupine »mladih«, od kojih je jedna neko vrijeme djelovala u Pragu, druga u Beču, a treća u domovini, u to vrijeme, naime, još uvijek nisu bile čimbenik koji bi zahtijevao da mu se Crkva snažno suprotstavi ni na društvenoj, a pogotovo ne na političkoj razini. Časopisi u kojima su oni iznosili svoja mišljenja o hrvatskoj politici, kulturi i uopće o društvenim pitanjima, a koja su dijelom posredno, a djelomice izravno bila u suprotnosti sa stajalištima svećenstva, izlazili su samo povremeno, i to dijelom izvan zemlje, a čitateljski krug bio im je ograničen, što dostatno govori o njihovim tadašnjim mogućnostima da utječu na društvena kretanja u banskoj Hrvatskoj.¹⁰ To, međutim, ne znači da njihova gledišta nisu mogla biti iskorištena u propagandne svrhe, kao primjer pojave svjetonazora koji je Katolička crkva držala nespojivim s katoličkim vrijednostima i

⁶ KL 9 (1897.); KL 15 (1898.); KL 2, 6 (1899.); OB 41 (1900.).

⁷ ADRIANY, 132. 144; CSAKY, 289–320.

⁸ SLO 4, 6 (1895.); SLO 7 (1896.); SLO 8 (1899.); SLO 6, 7, 8, 9, 10 (1900.).

⁹ KL 3, 4, 24, 27 (1898.); KL 10 (1899.); KL 7, 8, 10, 20 (1900.).

¹⁰ LOVRENČIĆ, 39–53.

stoga društveno potencijalno opasnim, poglavito u hrvatskom slučaju.¹¹ Kad je pak riječ o socijalnoj demokraciji, ona je poslije 1895., doduše, bila u blagom usponu. Štoviše, počela je pokazivati namjeru da se okrene i prema seljaštvu, pa je s tim u svezi pokušala širiti socijalističku propagandu i na selu, prije svega na području srijemske županije.¹² Međutim, socijalni demokrati u to vrijeme ipak nisu imali takvo socijalno uporište da bi ih se moglo držati snagom koja bi posredno ozbiljnije mogla utjecati na ubrzanje tijekomva sekularizacije hrvatskog društva. Na razini neposredne političke prakse, socijalni demokrati tada, međutim, uopće nisu ni bili u prilici postaviti na dnevni red pitanje zakonskog normiranja odvajanja svjetovnog od duhovnog područja društvenoga života. Prema tome, ni zbog socijalne demokracije, kao eventualne potporne snage sekularizacijskim nastojanjima, Crkva se koncem stoljeća nije trebala posebno zabrinjavati. Osim toga, jedan dio inače razmjerno malobrojnog hrvatskog radništva sredinom devedesetih godina politički se stao vezivati uz Čistu stranku prava, a drugi uz Maticu stranke prava, u čijem su krilu gotovo istodobno, 1895. i 1896. niknula radnička udruženja kršćansko-socijalne orijentacije.¹³ Dakako, nazori socijalnih demokrata, kao i gledišta skupina mladih hrvatskih intelektualaca, mogli su također funkcionirati kao jedan od pokazatelja pojave tobože izrazito protukatoličkih tendencija u hrvatskom društvu.¹⁴

Mogućnost nametanja crkveno-političke legislative od mađarske vlade kojom bi se i u banskoj Hrvatskoj stvorila pravna osnova za ubrzanje procesa sekularizacije, bila je, prema tome, jedini čimbenik koji je krajem devedesetih godina mogao odlučujuće utjecati na sazrijevanje odluke o političkom angažmanu Katoličke crkve, neovisno o tome što se ona zasad izražavala samo u obliku pojedinih, čak i ne previše učestalih izjava.¹⁵ Khuenova je vlada s vremena na vrijeme, doduše, nastojala stvoriti dojam da se na njima već ozbiljno radi, no, otvoreno je pitanje nije li to ipak bila više prijetnja nego stvarna namjera.¹⁶ Naime, s obzirom na sukob između države i Crkve do kojeg je u povodu crkveno-političke reforme došlo u Ugarskoj, Khuen je, s jedne strane, morao računati s mogućnošću da vladar koji se tim povodom u dva navrata bio osobno umiješao u tamošnje prilike, kršeći na određen način temeljno načelo dualizma, zacijelo ne bi samo tako dopustio da se slična situacija ponovi i u banskoj Hrvatskoj, jer bi to moglo dodatno opteretiti odnose monarhije s Vatikanom koji su zbog događaja u Ugarskoj iznova postali vrlo zategnuti. S druge strane, od 1895. stali su se množiti sukobi između bečkog i peštanskog središta, upućujući na ozbiljniju krizu dvojnog uređenja Monarhije, s kojom se od 1897. dalje, uostalom, već sasvim ozbiljno moglo računati. Kao iskusan političar mogao je, prema tome, očekivati da bi bečko središte, u duhu svoje već oprobane političke taktike, naime, prividnim popuštanjem pojedinim hrvatskim nacionalno-političkim zahtjevima, u određenom trenutku bilo

¹¹ KL 3, 4, 24, 27 (1898.); KL 10 (1899.); KL 7, 8, 10, 20 (1900.).

¹² ŠIDAK-GROSS, 202-204.

¹³ GROSS, 1955., 111-118.

¹⁴ POTOČNJAK.

¹⁵ KL 2 (1897.).

¹⁶ KL 4 (1898.).

spremno pokušati proizvesti pritisak na mađarske vladajuće krugove, a u tom slučaju crkveno-politička reforma u banskoj Hrvatskoj koja je, osim toga, ionako nailazila na otpor među domaćim političkim snagama, dakako, nije dolazila u obzir. U proljeće 1897. to se, međutim, u krugovima katoličkog svećenstva i u vrhu Katoličke crkve u banskoj Hrvatskoj nije moglo znati.

Katolički list, poluslužbeni organ zagrebačke nadbiskupije, čitavo je vrijeme budno pratio razvoj odnosa između Crkve i države u Ugarskoj. Pritom je u više navrata upozoravao da će Katolička crkva eventualno donošenje zakona kojima bi se regulirali odnosi na onim područjima za koje je ona držala da ni u kojem slučaju ne mogu biti predmetom državne, nego isključivo crkvene legislative, shvatili kao najavu »kulturne borbe«, što je impliciralo da će na nju pokušati odgovoriti sredstvima koja će držati primjerenim.¹⁷ Iz pisanja *Katoličkog lista* od početka 1897. dalje moglo se, međutim, posve jasno razabrati da je Crkva u međuvremenu potpuno prevladala dvojbu o tome bi li se s tim u svezi trebala snažnije angažirati na političkom planu ili ne. Na donošenje odluke svakako je morala utjecati i činjenica da su se tijekom 1897. trebali održati redoviti izbori za Hrvatski sabor. S tim u svezi već u siječnju 1897. *Katolički list* je objavio da će ubuduće budno motriti rad svih hrvatskih političara i stranaka, pri čemu je naglašavao da će ih kritički vrednovati isključivo s stajališta vjersko-crkvenih interesa.¹⁸ Iako je tom prilikom pohvalio Maticu stranke prava i Neovisnu narodnu stranku, koje su od početka 1897. činile udruženu hrvatsku opoziciju, što su tijekom 1896. jasno iskazale svoje protivljenje liberalnom crkveno-političkom zakonodavstvu, list je nagovijestio da Crkva, unatoč tome, u njih još uvijek nema puno povjerenje. Naime, diskretno im je priprijetio da će im svećenstvo uskratiti potporu osjeti li se u svojoj borbi protiv sekularizacije usamljeno. Štoviše, najavio je da bi u tom slučaju Crkva bila spremna osnovati vlastitu stranku, »s programom, koji bi imao na umu i naše vjersko crkvene svetinje«. No, pritom je istodobno podvlačio kako, prema svemu sudeći, zasada za to nema potrebe, budući da i »kod nas ima, hvala Bogu, svjetovnjaka, koji se natječu u tom, kako da odbiju svaki eventualni pokušaj glede crkveno-političkih reforma«.¹⁹

Koncem veljače 1897., što je također znakovito za raspoloženje koje je tada vladalo u crkvenim krugovima, *Katolički list* objavio je integralni tekst poslanice što su je austrijski biskupi uoči izbora za Carevinsko vijeće upravo bili uputili biračima u nasljednim zemljama. Prenoseći tekst poruke austrijskih biskupa, hrvatski episkopat, u prvom redu zagrebački nadbiskup Josip Posilović, želio je očito izbjeći eventualne optužbe od mađarske vlade da Crkvu u banskoj Hrvatskoj izravno upliće u tekuću političku praksu. Poslanica austrijskih biskupa u sadržajnom je smislu u cijelosti izražavala stajališta vrha Katoličke crkve, a zacijelo i najvećeg dijela svećenstva. Apelirajući na savjest izbornika, biskupi su, naime, između ostaloga, istaknuli da glavni kriterij pri opredjeljivanju za pojedinog kandidata treba biti njegov odnos prema katoličanstvu i Katoličkoj crkvi, naglašavajući da je riječ o

¹⁷ KL 35 (1894.); KL 23, 44 (1895.); KL 45, 53 (1896.); KL 2, 9, 13 (1897.).

¹⁸ KL 5 (1897.).

¹⁹ KL 2 (1897.).

bitnim pretpostavkama da će se on doista zalagati za blagostanje pojedinca i naroda. »Ne birajte dakle onoga, koji bi htio vjeru istisnuti i isključiti iz javnoga života; niti onoga, koji bi htio Crkvu sluškinjom države učiniti, nego birajte muževe, koji u vlastitom srcu čute, što je vjera za čovjeka ...« upozoravali su austrijski biskupi.²⁰ Osim toga, u dijelu poslanice oni su se obratili i narodima koji su se borili za svoja nacionalna prava, pa je i u tom smislu njihova poruka bila svrhovita u banskoj Hrvatskoj. S tim u svezi austrijski episkopat je, naime, naglasio da na izborima svakako vođe računa o tome da su isključivo katolička načela, a ne liberalna, svakom »plemenu« u državi u stanju pružiti garanciju da će njegova prirodna i povijesna prava biti u punoj mjeri poštovana, dakako, u okviru velike, jedinstvene, a na europskom planu moćne Habsburške monarhije.²¹

Već od početka 1897. *Katolički list* odašiljao je, dakle, sasvim jasne signale da se Katolička crkva u banskoj Hrvatskoj svakako namjerava izravno uključiti u politički život. O tome, uostalom, nedvojbeno svjedoči spominjanje mogućnosti osnutka katoličke stranke i najava da će Crkva ponovno motriti odnos opozicije prema sekularizacijskim nastojanjima. Prema tome, upravo s pojavom mogućnosti liberalnog crkveno-političkog zakonodavstva, pitanje odnosa prema pokušaju da se na razini društva odvoji duhovno od svjetovnog, a time i pitanje odnosa prema tradicionalnom katoličkom poimanju društvene uloge religije i njezina organizacijskog oblika, za Crkvu, odnosno za katoličko svećenstvo u banskoj Hrvatskoj, i to, prema svemu sudeći, za njegov najveći dio, postalo je središnje političko pitanje. S tim u svezi pala je u crkvenim krugovima i definitivna odluka o tome da se ono može rješavati isključivo političkim sredstvima.

Određeno nepovjerenje što ga je *Katolički list* uoči izbora pokazao prema udruženoj opoziciji bilo je zacijelo u prvom redu usmjereno prema Matici stranke prava koja je proizašla iz Stranke prava nakon njezina raskola, a u čijim je redovima bilo pojedinaca za koje je Crkva mogla pretpostavljati da i dalje u osnovi slijede Starčevićeva shvaćanja o društvenoj ulozi katoličanstva i Katoličke crkve i da, u skladu s pravaškom tradicijom, nisu pretjerano skloni političkom djelovanju katoličkog svećenstva.²² Zato se *Hrvatska domovina* krajem XIX. stoljeća posebno trudila uvjeriti svećenstvo da su domovinaši potpuno raskinuli s tim dijelom svoje tradicije. S tim u svezi ona je uvodnicima i člancima odanost katolicizmu isticala gotovo u pravilu za nijansu glasnije nego što je to u svojim napisima činio *Obzor* neodvišnjaka uz koje je svećenstvo već desetljećima bilo vezano.²³ Osim toga, radničku organizaciju kršćansko-socijalne orijentacije 1896. potaknuli su upravo domovinaši, a ne obzoraši.²⁴ Dakako, s obzirom na sve zamjetniju pojavu da hrvatska inteligencija općenito ne pridaje više odviše pozornosti izražavanju vjerskih shvaćanja u javnom životu, morale su postojati određene rezerve i prema pripadnicima Neodvisne narodne stranke, a zacijelo i prema jednom dijelu s njom povezanog svećenstva.²⁵

²⁰ KL 8 (1897.).

²¹ KL 8 (1897.).

²² LOVRENČIĆ, 254.

²³ HD 28, 35, 51, 140, 147 (1897.).

²⁴ GROSS, 1955., 116, 117.

²⁵ KL 15 (1897.); KL 44 (1898.).

Tijekom svibnja katoličko svećenstvo se u velikom broju izravno i s osobitim žarom uključilo u izbornu agitaciju, podržavajući kandidate udružene opozicije. Glavna propagandna poruka udružene opozicije prilikom izbora glasila je: »Sve za vjeru i domovinu«. Izborni slogan, a bila je riječ zapravo o jednoj od popularnih Strossmayerovih deviza, bio je u osnovi sažetak objašnjenja što su tijekom izborne kampanje davana biračima, a prema kojima glasovanjem za udruženu opoziciju, između ostaloga, sprječavaju da se banskoj Hrvatskoj od mađarske vlade nametnu zakoni koji su suprotni interesima katoličanstva i Katoličke crkve kao temeljnim osobnim i kolektivnim vrijednostima hrvatskog naroda.²⁶ Pritom se poglavito manipuliralo s mogućnošću donošenja novog zakona o braku kojim bi se omogućilo civilno sklapanje bračne zajednice. S obzirom na činjenicu da je civilno vođenje matičnih knjiga vjenčanih na određen način, osobito u širim slojevima, ostavljalo dojam da se time s braka kao ustanove skida njegov sakramentalni značaj, tijekom izbornog nadmetanja moglo se o građanskom braku govoriti kao o nekršćanskoj pojavi, gotovo kao o ozakonjenju konkubinata i predstaviti ga kao simbol protukatoličke politike koja bi se uskoro mogla početi provoditi i u banskoj Hrvatskoj.²⁷

Izbori 1897. donijeli su uspjeh udruženoj opoziciji. Njezini predstavnici, unatoč silnom pritisku režima, uspjeli su, naime, nakon dužeg vremena, osvojivši trećinu zastupničkih mjesta, iznova u većem broju ući u Hrvatski sabor, čime se dijelu hrvatske opozicije ponovno otvorila mogućnost da barem pokuša izravno utjecati na proces donošenja političkih odluka, što je svakako imalo pozitivan učinak na jačanje njezina samopouzdanja, ali i utjecaja u javnosti koji je od kraha opozicije na posljednjim izborima bio u stalnom, naglom opadanju.²⁸ No, za nas je u ovom trenutku važnije upozoriti na činjenicu da se tijekom izborne kampanje 1897. pitanje obrane katoličkih načela kao temeljnih individualnih i kolektivnih vrijednosti hrvatskog naroda u banskoj Hrvatskoj po prvi put upotrijebilo kao sredstvo izbornog nadmetanja, što je bila stvarna potvrda ranijih naznaka da vjersko-crkvena shvaćanja i u banskoj Hrvatskoj postaju političko pitanje.²⁹

Izravni angažman mnogobrojnog svećenstva tijekom izbora 1897. stvorio je zacijelo i u široj javnosti dojam da se ono sada kao cjelina, a ne više pojedinačno, počinje uključivati u politiku i da pritom nastupa u ime katolicizma. I dosada je katoličko svećenstvo u velikom broju sudjelovalo u političkom i uopće u javnom životu, ali je u najvećem broju slučajeva pokazalo da nastupa pojedinačno, a ne u ime katoličanstva odnosno Katoličke crkve što, međutim, ne znači da se u stajalištima što ih je u različitim prilikama javno zastupalo vjerska shvaćanja nisu izražavala. Istup velikog broja katoličkog svećenstva na izborima i činjenica da je kao glavni kriterij političkog opredjeljivanja prvi put istaknut odnos prema katolicizmu, izazvali su, kao što se uostalom moglo i očekivati, oštre kritike od režima. Dakako, s tim u svezi glasna je bila i Frankova Čista stranka prava. I režimski i pravaški tisak je nakon završenih izbora, a od vremena do vremena i u kasnijem razdoblju,

²⁶ OB 75, 78, 84, 87, 88, 90 (1897.).

²⁷ SZHS I, 128-140; GROSS, 1955., 160; LOVRENČIĆ, 55.

²⁸ LOVRENČIĆ, 53-89.

²⁹ ŠIDAK - GROSS, 156; LOVRENČIĆ, 54-57.

u svojim priložima uporno oduzimao svećenstvu pravo da s vjersko-crkvenih pozicija nastupa u politici.³⁰

U povodu toga *Katolički list* osjetio se u više navrata obvezatnim objaviti svoje tumačenje razloga zbog kojih vrh Katoličke crkve u Hrvatskoj drži da se svećenstvo neizostavno mora pojaviti na političkoj sceni.³¹ S tim u svezi podvlačio je da je ono zapravo obvezatno »... da oružjem politike suzbije ona zla, koja bi politika htjela nanijeti«, pri čemu je, dakako, ponajprije imao u vidu crkveno-političku legislativu u liberalnom duhu. S druge strane, politički angažman klera protumačen je i kao pokušaj korekcije aktualne hrvatske političke prakse koja, prema mišljenju lista, ni u pogledu ciljeva, ali niti s moralnog stajališta, nije zadovoljavajuća. Naime, prema pisanju *Katoličkog lista*, temeljna je zadaća politike omogućiti procvat vjerskog i nacionalnog života, što hrvatski političari u posljednje vrijeme zaboravljaju, pa ih je stoga potrebno na to podsjetiti, a to je moguće samo uz uvjet da svećenstvo izade iz sakristije i da im se pridruži, i to ne pojedinačno, nego kolektivno. S druge strane, izražavao je uvjerenje da će se nazočnost svećenstva u političkoj akciji odraziti u promjeni političkog ponašanja koje je držao neprimjernim. »Čistoćom značaja«, utemeljenom na kršćanskom moralu, ono je, naime, u mogućnosti bitno pridonijeti suzbijanju neumjerenih izljeva »strasti« što karakteriziraju suvremen hrvatski politički život, a zacijelo će biti kadro spriječiti i ne samo besplodno, nego u hrvatskom slučaju i pogubno »strančarstvo« koje je, prije svega, posljedica činjenice da u posljednjih nekoliko godina »njeki otrov podjeda karaktere« pisao je *Katolički list*, zaključujući kako ulazak klera u politiku valja razumjeti kao pokušaj da se političko djelovanje u Hrvatskoj podigne na »višji, na vedri niveau, gdje bi javni rad bio jedino natjecaj u ljubavi prema vjeri i domovini«. ³²

Opravdavajući politički angažman klera u ime vjersko-crkvenih pitanja, *Katolički list* se, između ostaloga, pozivao i na tradiciju, upozoravajući da ona ponajbolje svjedoči o tome da je svećenstvo oduvijek zauzimalo istaknuto mjesto među hrvatskim političkim i kulturnim djelatnicima. S tim u svezi najavio je da će ono, neovisno o brojnim predbacivanjima koja stižu na njegovu adresu, svakako ustrajati na tome da i ubuduće »i u politici bude vodj i učitelj svojemu narodu«, tim više što je današnja politika »u uskom vezu sa vjerom« i to ponajprije stoga što pokazuje namjeru da, pokušavajući razdvojiti duhovno od svjetovnog područja, tobože izravno se upleće u vjerski život pojedinca i hrvatskog društva u cjelini.³³ Kad je pak riječ o prigovorima da kler u svojim političkim istupima pokazuje fanatizam i nesnošljivost prema pripadnicima ostalih vjera, štoviše, da je ona osnovni motiv njihova političkog angažmana, *Katolički list* ih je odlučno pobijao tvrdnjama da gorljivo zastupanje interesa katoličanstva i Katoličke crkve nije izraz netrpeljivosti prema nekatolicama, nego da je isključivo plod nastojanja da hrvatski narod u političkim tijelima i uopće u

³⁰ NN 109, 111, 114 (1897.); AZ 107, 108, 110 (1897.).

³¹ KL 18, 19, 22, 24, 29, 33, 40, 42, 50 (1897.); KL 3, 4, 10, 11 (1898.).

³² KL 18 (1897.).

³³ KL 40, 43 (1897.).

političkom životu ima takve predstavnike za koje je nepobitno da su prakticirajući katolici koji »u kršćanstvu vide svaku pravu prosvjetu i svaku pravu slobodu.«³⁴

Prema tome, Katolička crkva, odnosno katoličko svećenstvo u banskoj Hrvatskoj je 1897. posve jasno dalo do znanja da je u ime katolicizma spremno izravno nastupiti na političkom području i da će osnova njihove političke ideologije proizlaziti iz tradicionalnog katoličkog shvaćanja društvene uloge katoličanstva i Katoličke crkve, utemeljenog na učenju o uskoj povezanosti duhovnog i svjetovnog, iz kojega je proizlazilo stajalište o nedopustivosti njihova potpunog odvajanja na svim područjima javnog života. Pritom je pokazalo da to zasada namjerava učiniti posrednim putem, preko stranaka udružene opozicije, ali je ostavilo otvorenom i mogućnost osnivanja katoličke stranke. Iz argumentacije kojom je opravdavalo svoje zanimanje u političkom životu proizlazi da im je prvenstveni cilj bio političkim sredstvima pokušati spriječiti stvaranje pravnog okvira koji bi ubrzao proces sekularizacije što je, dakako, podrazumijevalo reafirmaciju katoličkih vrijednosti kao osnovnih načela na kojima bi se temeljila ukupna društvena praksa. Tako se potkraj XIX. stoljeća i banska Hrvatska napokon stala suočavati s fenomenom političkog katolicizma.

Želeći opravdati povjerenje što joj ga je kler uoči izbora ukazao, udružena opozicija u kojoj je u većem broju bilo zastupljeno i svećenstvo, u svojim istupima u Saboru nastojala je ostaviti dojam da katolicizam u njoj može naći pouzdanog branitelja svojih interesa. Osim što su službeno, u svojoj Adresi, oštrim riječima osudili vjerski indiferentizam, pod kojim su podrazumijevali liberalno shvaćanje da vjersko-crkvena pitanja nemaju nikakvo društveno, nego isključivo privatno značenje te zatražili povratak na konfesionalno školstvo kao uvjet sprječavanja postupne ateizacije društva, predstavnici udruženih opozicijskih stranaka javljali su se u okviru saborskih rasprava od vremena do vremena za riječ da bi istaknuli društvenu važnost katoličanstva i Katoličke crkve.³⁵ Povod za to pružala su, prije svega, mišljenja nekih zastupnika Narodne stranke o potrebi da se i u banskoj Hrvatskoj donesu interkonfesionalni zakoni u liberalnom duhu. Sukobi u svezi s liberalnim zakonodavstvima bili su dobra prilika i za to da predstavnici udružene opozicije istaknu da kršćanstvo odnosno katoličanstvo predstavlja nezaobilazan temelj za potvrđivanje hrvatstva, želeći time ukazati na to da sekularizacijska nastojanja nisu samo u suprotnosti s katoličkim učenjem o društvu, nego da su u osnovi nespojiva i s hrvatskim nacionalnim interesima.³⁶ Mogućnost da se ukaže na važnost tradicionalno shvaćene društvene uloge vjere i Crkve pružale su i rasprave u kojima je doticana socijalna problematika. U tim prigodama predstavnici udružene opozicije istupali su uglavnom s tezom da je upravo Katolička crkva najpozvanija rješavati nagomilane socijalne probleme, budući da njezino učenje potiče promjenu ponašanja i kod siromašnih i kod bogatih. Osim toga, isticao se i senzibilitet svećenstva na teški materijalni položaj širih slojeva, prije svega seljaštva.³⁷

³⁴ KL 33 (1897.).

³⁵ SZHS I, 133–135, 211–216, 250–255, 503–506; SZHS III, 336–348, 423–425; 437–442.

³⁶ SZHS I, 212–220; 277–291.

³⁷ SZHS I, 211–214, 250–251, 290–292.

Iako ispočetka nije imalo posebnih razloga biti nezadovoljno istupima zastupnika udružene opozicije u Saboru niti pisanjem njihovih listova, dio katoličkog svećenstva koje je težilo sustavnoj rekristijanizaciji hrvatskog društvenog života bio je uvjeren da je ona nemoguća bez katoličkog pokreta kakvi su u to vrijeme vladali u mnogim zemljama Habsburške monarhije. Zamisao o katoličkom pokretu u banskoj Hrvatskoj valja vezati uz ime Stjepana Korenića, tadašnjeg glavnog urednika *Katoličkog lista*.³⁸ U drugoj polovici devedesetih godina, a svakako od 1897. dalje Korenić je već bio čvrsto uvjeren da bi se katolici u banskoj Hrvatskoj svakako trebali organizirati. To se donekle odrazilo i u pisanju *Katoličkog lista* koji je u brojnim člancima od tada stao upozoravati na nužnost aktivnog angažmana i svećenstva i laika u obrani katoličanstva i Katoličke crkve pred pojavom mišljenja koja su na različite načine dovodila u pitanje katoličko shvaćanje društvene uloge religije i Crkve, a ponekad, bilo izravno, bilo posredno, i neke temeljne postavke njezina učenja.³⁹ Unatoč tome, sve do 1900. list je samo jednom prilikom, početkom rujna 1898., izravno, ali krajnje oprezno, dotaknuo pitanje organiziranja katoličkog sastanka kao karakterističnog oblika djelovanja katoličkih pokreta u Europi poslije 1850.⁴⁰

Poticaj Koreniću i ostalim nositeljima ideje o organiziranju katoličkog pokreta dala je svakako i papinska enciklika *Militantis Ecclesiae* od 1. kolovoza 1897. Obraćajući se ne samo njemačkom, austrijskom i švicarskom episkopatu, na koje je poslanica izravno bila adresirana, nego i svim ostalim biskupima, Papa ih je, između ostaloga pozivao da u svojim okružjima povedu odlučnu borbu za interese katoličanstva i Katoličke crkve, pri čemu im je savjetovao da to učine na osnovi široke akcije koja će okupljati sve katolike.⁴¹ Međutim, u tom je smislu ipak veću ulogu imalo iskustvo s izborima 1897. Uspjeh udružene opozicije *Katolički list* je, naime, prikazao kao prvorazredan dokaz da se hrvatski narod može mobilizirati na vjersko-crkvenoj problematici, ističući da to ujedno na najbolji mogući način dokazuje opravdanost tvrdnji da je katoličanstvo »jezgra njegova bića i njegove duše«. Štoviše, mislio je kako rezultati izbora pokazuju da se Hrvate upravo isticanjem vjerskih pitanja može početi buditi iz zabrinjavajuće letargije što je, prema njegovu mišljenju, »u nevoljama koje nas tište, (...) za budućnost našega naroda najljepša utjeha.«⁴²

Korenićeve ideje o katoličkom pokretu odnosno o sazivu katoličke skupštine na kojoj bi se utvrdila njegova polazna načela i oblici djelovanja u početku, prema svemu sudeći, nije nailazila na osobito razumijevanje ni među svećeničkom, niti među laičkom inteligencijom.⁴³ Međutim, to zacijelo nije mogao biti glavni razlog zbog kojega je *Katolički list* koncem XIX. stoljeća uporno izbjegavao izravno otvoriti pitanje organiziranja hrvatskih katolika. Odlučujuće je u tom smislu bilo to što Korenić i skupina njegovih istomišljenika očito nisu imali odgovarajuću potporu u vrhovima hrvatske katoličke hijerarhije. Opisuju-

³⁸ KORENIĆ, 1909, 28.

³⁹ KL 10, 15, 29, 31 (1897.); KL 43, 44 (1898.); KL 31 (1899.).

⁴⁰ KL 35 (1898.).

⁴¹ KL 31 (1897.).

⁴² KL 29, 33 (1897.).

⁴³ PHKS; XII.

ći kasnije to razdoblje, Korenić, naime, ne samo da nije izrijekom spomenuo, nego čak nije dao niti naslutiti da je episkopat na čelu sa zagrebačkim nadbiskupom od početka podržavao njegovu inicijativu.⁴⁴ Osim spomenutog detalja, o tome da su u hijerarhiji zacijelo morale postojati određene rezerve prema organiziranom istupu hrvatskih katolika u obliku katoličkog pokreta govori i jedan Korenićev članak iz rujna 1899., koji sadrži prikrivenu, ali jasno uočljivu kritiku hrvatskim biskupima zbog njihove pasivnosti te posredno upućen apel da se ugledaju na njemački episkopat koji je, shvativši svojedobno da se položaj katolika i Katoličke crkve u društvu može izmijeniti samo dobro organiziranom akcijom, poduzeo sve što je potrebno da se oni povežu u jedinstvenu i čvrstu »falangu« koja se na svim područjima društvenoga života, od kulture do politike, odlučno bori za katoličke interese.⁴⁵

S tim u svezi otvara se, dakako, pitanje čime su to mogla biti uvjetovana kolebanja u vrhovima katoličke hijerarhije u svezi s katoličkim pokretom. S obzirom na to da posrijedi zasigurno nisu mogli biti načelni razlozi, moguće je s jedne strane pretpostaviti da je episkopat pojavi ideja suprotnih katoličkom učenju pridavao u osnovi marginalno značenje, odnosno da je držao kako mogućnost provođenja crkveno-političke reforme u liberalnom duhu sama po sebi ne bi mogla potaknuti katolike na kontinuiranu akciju širih razmjera. Opasnost od liberalnog zakonodavstva u područjima života za koja je Katolička crkva bila vitalno zainteresirana mogla se, doduše, iskoristiti kao propagandni motiv kampanje za saborske izbore, no mobilizirati na njima katolike za dugoročno djelovanje ipak nije bilo jednostavno, budući da Khuenova vlada u tom smislu još nije bila povukla niti jedan stvaran potez, ostajući i nadalje samo kod povremenih izjava. Stoga se hrvatskim biskupima moglo činiti dostatnim da se zasada preko udružene opozicije u Saboru, a preko njihovih glasila u široj javnosti izražavaju stajališta koja su u interesu Katoličke crkve. S druge strane, oprez su zacijelo nalagali i nacionalno-politički razlozi. Budući da je Korenić katoličkom pokretu želio dati izrazito nacionalno obilježje, to je otvaralo pitanje procjene mogućih reakcija i od austrijskih, i od mađarskih vladajućih čimbenika, ali i od Khuenova režima. Kad je riječ o mađarskim vladajućim čimbenicima, biskupi su se mogli pribojavati toga, oni su na hrvatski nacionalni pokret katoličkog značaja bili spremni odgovoriti daljnjim jačanjem pritiska na bansku Hrvatsku, uključujući i ubrzano nametanje crkveno-političke legislative po uzoru na onu što je donesena u Ugarskoj. Kad je riječ o austrijskim vladajućim krugovima, imali su razloga pretpostavljati da oni također ne bi imali razumijevanja za hrvatski katolički pokret, jer bi on objektivno vodio produbljivanju krize u Monarhiji jer bi, kao općehrvatski, u osnovi bio antidualistički usmjeren. Osim toga, valja imati na umu da je episkopat dijelom ovisio o vrhovima Monarhije i da zbog toga nije bilo jednostavno donijeti odluku da stane na čelo pokreta koji bi doduše bio katolički, no koji bi istodobno bio i nacionalni.

Korenić je, naime, hrvatski katolički pokret od početka vidio kao pokret koji će, nastupajući u ime vjersko-crkvenih interesa, istodobno djelovati kao mobilizacijsko sredstvo za

⁴⁴ PHKS, XII-XIII.

⁴⁵ KL 37, 38, 39 (1899.).

ostvarenje hrvatskih nacionalnih ciljeva. U skladu s učenjem da čovjek kao pojedinac odnosno narod imaju svoj korijen u Bogu te da prema tome vjera neizostavno mora biti odlučujući čimbenik njihova života, on između društvenih, odnosno nacionalnih interesa i interesa katoličanstva nije pravio nikakve razlike. S druge strane, mišljenje da stajališta Hrvata prema katoličanstvu ni u kojem slučaju ne mogu biti različita, nego samo identična, omogućavalo mu je pretpostavku da pokret utemeljen na težnji da se njegove temeljne zásade pretoče u načela na kojima bi se zasnivao ukupan razvoj hrvatskog društva nesumnjivo može okupiti cijelu hrvatsku naciju, premošćujući njezinu podijeljenost u socijalnom, klasnom, političkom, ali i u teritorijalnom smislu.⁴⁶

Polazeći od toga da hrvatski katolički pokret mora imati nacionalno-integrativni značaj. Korenić je u načelu odbijao mogućnost stvaranja katoličke stranke i ideju da se pokret veže uz bilo koju od postojećih stranaka.⁴⁷ S tim u svezi isticao je da se na političkom planu interesi katolicizma mogu i moraju zastupati u svim hrvatskim političkim grupacijama, odnosno da bi vezivanje pokreta uz bilo koju od stranaka bilo štetno u dvostrukom smislu; s jedne bi strane, naime, unosilo razdor među sudionike pokreta, a s druge bi ga prisiljavalo na to da vodi računa o trenutačnim ciljevima političke stranke s kojom bi bio povezan, što bi sputavalo njegovu slobodu u beskompromisnoj borbi za postignuće prvenstvene zadaće. Pritom se pozivao na učenje da se Katolička crkva, zbog posebnosti svoje uloge u povijesnom kretanju ljudskog roda, ne može poistovjećivati ni s oblikom vladavine, niti s državom kao institucijom, pa prema tome niti s bilo kojom od političkih opcija. Kao univerzalna i vječna ustanova, s glavnom zadaćom da naviješta vjeru koja predstavlja temeljno dobro za sve ljude i za sva vremena, ona nužno mora biti izvan svih »sustava« čije je trajanje u pravilu vremenski ograničeno. U protivnom, upozoravao je Korenić, Crkva bi neminovno propala zajedno s njima. Toga se, vjerovao je, mora pridržavati svaki pokret koji nastupa u njezino ime.⁴⁸ Korenićevo odbijanje da hrvatski katolički pokret poprimi stranačko obilježje poklapalo se s tadašnjim stajalištem Svete Stolice koja nije sa simpatijama gledala na stranačko organiziranje katolika, ali koja mu se nije ni izravno protivila.⁴⁹ Međutim, u praksi Korenić je ipak bio spreman na određena odstupanja od svojih načelnih stajališta. Nije se, naime, usprotivio tome da interese katolicizma preuzme zastupati samo jedna politička grupacija, tj. udružena opozicija. Osim toga, početkom 1897. u *Katoličkom listu* spomenuo je i mogućnost osnutka posebne stranke koja bi u političkom životu nastupala u ime vjersko-crkvenih interesa.

Korenić je, prema tome, težio katoličkom pokretu koji bi, osim što bi ojačao društvenu ulogu katoličanstva i Katoličke crkve u banskoj Hrvatskoj, vodio okupljanju hrvatstva, stvarajući tako nužnu pretpostavku za rješenje hrvatskog pitanja u svezi s kojom je potkraj XIX. stoljeća u banskoj Hrvatskoj, u teškoj atmosferi Khuenova režima općenito, a osobito kod hrvatske inteligencije, vladao snažan osjećaj potpune nemoći, gotovo beznadnosti.

⁴⁶ KL 32 (1900.); PHKS, XII–XIII.

⁴⁷ KORENIĆ, 1908., 9–17.

⁴⁸ KORENIĆ, 1909., 16–32.

⁴⁹ KOHLER, 229–233.

Nudeći katoličanstvo kao integrativnu podlogu za oživljavanje hrvatskog nacionalnog pokreta on je, a da pritom možda uopće toga i nije bio potpuno svjestan, zapravo predlagao novi model hrvatske nacionalno-integracijske ideologije. Stoga o ideologiji političkog katolicizma u banskoj Hrvatskoj na prijelomu stoljeća možemo govoriti kao o ideologiji katoličkog hrvatstva.

Katoličko hrvatstvo oblikovalo se pod snažnim dojmom što ga je na Korenića ostavio njemački katolički pokret koji je na različite načine utjecao na sve katoličke pokrete u Habsburškoj monarhiji i uopće u središnjoj Europi.⁵⁰ Osim iznimno dobre i razgranate organizacije, Korenića je zacijelo najviše impresionirala činjenica da je njemačkom katoličkom pokretu pošlo za rukom da od katolika, s vremenom, stvori dobro integriranu i prema van vrlo kompaktnu skupinu u okviru njemačkog društva. Naime, malo gdje u Europi katolicizam se tako snažno izražavao kao poseban društveni entitet kao što je to bilo u Njemačkoj.⁵¹ S tim u svezi moguće je pretpostaviti da je to bila jedna od važnijih spoznaja koje su ga vodile prema zaključku da bi katolički pokret u Hrvatskoj, uz određene pretpostavke, mogao imati istu posljedicu, dakako, s tom razlikom što bi se kod Hrvata okupljanje na katoličkoj osnovi ostvarilo na nacionalnoj razini s obzirom na to da su oni većinom katolici i da katolicizam u banskoj Hrvatskoj na prijelomu stoljeća u okviru hrvatskog društva nije bio suočen ni sa snažnim, niti s brojnim, dobro povezanim protivnicima.

Osim činjenice da je katolički pokret u Njemačkoj rezultirao oblikovanjem katolicizma kao vrlo homogene, iako u socijalnom i klasnom smislu ipak raščlanjene društvene skupine, što je posebno dolazilo do izražaja na katoličkim sastancima kojima je koncem devedesetih godina u nekoliko navrata i sam imao prilike biti nazočan,⁵² Korenića je duboko impresionirao i angažman njemačkih katolika u rješavanju socijalnih problema. Visoko vrednujući »praktično kršćanstvo« njemačkog katoličkog pokreta, držao je, naime, da bi se hrvatski katolički pokret također morao zauzeti za sustavno rješavanje egzistencijalnih problema onih slojeva društva koji su bili pogođeni razvojem kapitalizma. Korenić je, prema tome, očito dijelio mišljenje onog dijela hrvatske inteligencije koji je potkraj XIX. stoljeća počeo uvidati da osim na rješavanju nacionalnog, svakako valja nešto učiniti i na rješavanju socijalnog pitanja, uočavajući njihovu međusobnu povezanost. S tim u svezi treba naglasiti da je Korenić pritom polazio od izvorne kršćansko-socijalne ideje o tome da se socijalna djelatnost Katoličke crkve ne može sastojati samo u unošenju kršćanskih odnosno katoličkih načela u gospodarske odnose što, međutim, ne znači da je težio i novom društvenom poretku. Zalagao se samo za to da Crkva prihvati sva sredstva koja su spojiva s Evanđeljem i da ih primjenjuje u praksi kako bi ne samo u duhovnom nego i u materijalnom smislu pomogla »gospodarskim slabićima«. Potrebu socijalnog angažmana Katoličke crkve u korist najširih slojeva, osobito seljaštva, Korenić je opravdavao mišljenjem da njezin položaj u budućnosti velikim dijelom ovisi upravo o tome hoće li ona u njima i dalje imati svoje uporište, ili će ga izgubiti. S tim u svezi upozoravao je da to ponajprije ovisi o

⁵⁰ KORENIĆ, 1909., 28.

⁵¹ KOHLER, 184-186.

⁵² KL 35 (1898.); KL 37, 38, 39 (1899.).

tome hoće li Katolička crkva pružiti potporu »kršćanstvu na djelu«, dakle stvarnim oblicima pomoći ugroženim slojevima. U protivnom, isticao je, Crkva bi se uskoro, osobito ako dođe do proširenja izbornoga prava, svojom vlastitom krivnjom mogla naći suočena s nezgodnim protivnikom, pri čemu je očito imao na umu mogućnost uspjeha socijaldemokratske propagande na selu.⁵³ Dakako, zalažući se za sustavnu socijalnu akciju katolika, Korenić nije išao za tim da se katolički pokret u banskoj Hrvatskoj pojavi kao izrazito socijalni pokret, s prvenstvenim ciljem zaštite seljaštva, sitnih obrtnika i radništva. Socijalna djelatnost trebala je biti samo jedna od njegovih sastavnica. Rekli smo, naime, da je on imao u vidu vjersko-crkveni pokret koji je nudio katoličanstvo kao središnju os oko koje bi se mogla okupiti cijela hrvatska nacija i koji je, u skladu s tim, trebao biti ne samo otvoren prema svim slojevima društva nego je u prvi plan ipak morao stavljati vjersko-crkvena pitanja.

Na pojavu političkog katolicizma, odnosno katoličkog hrvatstva, svakako je utjecala i djelatnost sarajevskog nadbiskupa Josipa Stadlera koji je od osamdesetih godina XIX. stoljeća dalje u Bosni i Hercegovini upravo na katoličkoj podlozi s uspjehom promicao hrvatsku nacionalnu ideju.⁵⁴ Naime, nakon što je 1881., temeljem konkordata, Habsburška monarhija u Bosni i Hercegovini uspostavila cjelovitu katoličku organizaciju, svjetovno svećenstvo nastojalo se potvrditi u hrvatskom nacionalnom pokretu kojega su glavni nositelji dotada bili franjevci. No, za razliku od franjevac koji hrvatsku nacionalnu ideju u Bosni i Hercegovini nisu promovirali na osnovi uskog povezivanja hrvatstva i katolicizma, Stadler je od početka nastojao na tome da hrvatski pokret u Bosni i Hercegovini dobije vjersko-crkveni značaj.⁵⁵

Dakako, kad je riječ o pojavi političkog katolicizma, odnosno katoličkog hrvatstva, moramo ponajprije voditi računa o situaciji u banskoj Hrvatskoj krajem devedesetih godina. Tijekom osamdesetih godina Khuenov režim potpuno je slomio hrvatsku opoziciju, što se najbolje očitovalo na izborima 1892. na kojima su obje opozicijske grupacije bile teško poražene. Iscrpljujući se u međusobnim sukobima i bez mogućnosti da utječu na politička kretanja, opozicijske stranke jednostavno više nisu imale snagu pokrenuti bilo kakvu inicijativu na nacionalnoj razini.⁵⁶ Osim toga, u izmijenjenim društvenim i političkim uvjetima, »stare« nacionalne integracijske ideologije prestale su biti svrhovite u svojem izvornom obliku. Starčevićev i Kvaternikov ideološki sustav počeo se s jedne strane razgrađivati u Frankovom »modernom pravaštvu«, a s druge u približavanju jugoslavizmu. Nešto kasnije, i ideologija Račkoga i Strossmayera pokušala se transformirati u varijante koje bi odgovarale hrvatskoj društvenoj stvarnosti i promjenama u društvenoj strukturi.⁵⁷ S tim u svezi moguće je pretpostaviti da je jedan od nekoliko pokušaja da se oslobodi izvornog jugoslavizma krajem devedesetih godina XIX. stoljeća bilo i katoličko hrvatstvo. Pritom valja

⁵³ KL 36, 37 (1898.).

⁵⁴ KL 13, 27, 49 (1897.); KL 17, 32, 40 (1898.); KL 25, 38 (1899.).

⁵⁵ GROSS, 1966.–1967., 9–68; ĐAKOVIĆ.

⁵⁶ LOVRENČIĆ, 53–87.

⁵⁷ GROSS, 1981., 296–305.

napomenuti da je, prema svemu sudeći, riječ o pokušaju što ga je učinilo obzoraško katoličko svećenstvo, a ne udružena opozicija.⁵⁸

Naime, oslabljena već u osamdesetim godinama, Neodvisna narodna stranka, koju je podržavala većina katoličkog svećenstva u banskoj Hrvatskoj, nije smjela riskirati da izgubi potporu klera koji se sredinom devedesetih godina stao žestoko protiviti mogućnostima donošenja crkveno-političkog zakonodavstva kakvo je upravo stupilo na snagu u Ugarskoj.⁵⁹ Svećenstvo je, naime, bilo razmjerno neovisno o državi, a, osim toga, imalo je utjecaja u širim slojevima, prije svega u seljaštvu. Morala se, dakle, solidarizirati s njegovim protusekularizacijskim nastojanjima što joj, uostalom, i nije teško padalo budući da je za njezine prvake liberalizam posve izgubio svoju privlačnu snagu otkako se pokazalo da primjena njegovih načela u društvenoj i političkoj praksi na razini Monarhije ne samo da nije riješila hrvatsko pitanje, nego je bansku Hrvatsku dovela u bezizlaznu perspektivu da postane pokrajinom velike mađarske države.⁶⁰ Matica stranke prava koja je proizašla iz Stranke prava nakon njezinog raskola, bila je isuviše slaba da bi samostalno mogla opstati na političkoj sceni. Udružena u koaliciju s Neodvisnom narodnom strankom od 1897. ona je također prihvatila koncept katoličkog hrvatstva, odbacujući pritom svoju liberalnu tradiciju. Na opredjeljenje udruženih opozicijskih stranaka na koncept katoličkog hrvatstva svakako je bitno utjecala i slutnja da bi uskoro moglo doći do važnih promjena u unutarnjoj politici Habsburške monarhije u smislu njezina preuređenja.⁶¹ U toj situaciji činilo joj se, očito, mogućim da na konceptu katoličkog hrvatstva kakav je ponudio Korenić mobilizira i uz sebe privuče najširu hrvatsku javnost.

II.

Neodlučenost u vrhu Katoličke crkve u banskoj Hrvatskoj u svezi s katoličkim pokretom potrajala je sve do potkraj 1899., kada je na posljetku ipak pala konačna odluka o tome da se održi prvi hrvatski katolički kongres da bi se tom prilikom ustanovila njegova polazna načela.⁶² U međuvremenu *Katolički list* pod Korenićevim uredništvom sustavno se trudio širiti ideologiju političkog katolicizma u kojoj je zasada o uskoj povezanosti, odnosno o međuovisnosti katoličke vjerske i hrvatske nacionalne ideje predstavljala središnju kategoriju. Stoga je ideologu političkog katolicizma u banskoj Hrvatskoj moguće upotrijebiti pojam katoličkog hrvatstva. Razlog više za uporabu spomenutog pojma leži u tome što se kao što ćemo uskoro vidjeti, ideologija političkog katolicizma u banskoj Hrvatskoj nastojala potvrditi kao hrvatska nacionalno-integracijska i društvena ideologija.

Već je četrdesetosmaški hrvatski liberalni katolicizam isticao da »pravo« rodoljublje može biti samo ono koje je utemeljeno na kršćanskoj osnovi, želeći time izraziti svoju uvjerenost

⁵⁸ KL 20, 28, 48 (1899.).

⁵⁹ LOVRENČIĆ, 30–31.

⁶⁰ OB 11, 21, 42 (1897.); OB 54, 185 (1898.); OB 236 (1900.).

⁶¹ LOVRENČIĆ, 56.

⁶² PHKS, XIII.

o golemoj važnosti kršćanskih vrijednosti za potvrđivanje hrvatske nacije.⁶³ U liberalnom katolicizmu Račkoga i Strossmayera spomenuto je mišljenje, u različitim varijantama, također bilo zastupljeno. Rački je, naime, kršćanstvo držao temeljem »pravoj čovječnosti«, razumijevajući ga, dakle, kao nezaobilaznu duhovnu osnovu na kojoj bi se, prema njegovu shvaćanju, morala temeljiti ne samo egzistencija čovjeka kao pojedinca nego i naroda. Osim toga, i za njega i za Strossmayera ono je bilo podloga »pravoj prosvijećenosti« odnosno kulturi visoke razine koja, prema njihovu učenju, hrvatskom narodu omogućava opstanak, otvarajući mu istodobno putove prema slobodi.⁶⁴ U ideologiji katoličkog hrvatstva izvorno liberalno katolička ideja o važnosti religijskih vrijednosti za život i razvoj hrvatske nacije doživjela je, međutim, određenu preobrazbu. Prije svega, katoličko hrvatstvo stalo je toliko naglašavati povezanost između hrvatstva i kršćanstva, i to, dakako, ponajprije u katoličkoj varijanti, da je konfesionalna pripadnost u njegovoj interpretaciji lako mogla biti shvaćena gotovo kao osnovna nacionalna odrednica.⁶⁵ U *Katoličkom listu* na prijelomu stoljeća, osobito u razdoblju između 1897. i 1900. stoga gotovo nema važnijeg članka u kojem u različitim oblicima ne bi bila nazočna misao o tome da katoličanstvo zapravo predstavlja samu »jezgru (...) bića i (...) duše« hrvatskog naroda i da ga zbog toga nedvojbeno valja držati glavnim »stožerom hrvatstva«. ⁶⁶ No, pritom valja upozoriti na to da je katoličko hrvatstvo time u prvom redu željelo izraziti shvaćanje da je katoličanstvo »najmoćnije (...) uvjerenje i čuvstvo« hrvatske nacije, prema tome, da ipak nije riječ o njezinoj posebnoj nacionalnoj oznaci, nego o prevladavajućoj duhovnoj, ali i idejnoj orijentaciji. U tom smislu, dakle, u smislu dominantnog i duhovnog, ali i idejnog usmjerenja, katoličko hrvatstvo je inzistiralo na katoličanstvu kao na ključnom uvjetu opstanka hrvatske nacije, pokazujući da se zapravo želi potvrditi kao hrvatska nacionalno-integracijska i društvena ideologija.⁶⁷

Upravo u tome i leži druga, na prvi pogled možda nedostatno uočljiva, ali, po mojem mišljenju, svakako ključna razlika između hrvatskog liberalno-katoličkog shvaćanja o ulozi vjerske ideje i uopće o značenju religijskih vrijednosti za nacionalnu potvrdu i gledišta što ga je s tim u svezi njegovalo katoličko hrvatstvo. Naime, liberalni je katolicizam kršćanstvo i njegov vrijednosni sustav razumijevao samo kao nezaobilaznu duhovnu podlogu za ostvarenje hrvatskih nacionalnih i društvenih ciljeva, dopuštajući, međutim, pritom mogućnost da važnu mobilizacijsku ulogu za njihovo postignuće ima i kršćanstvom oplemenjeni liberalizam, dakle izrazito sekularna ideologija. U liberalno-katoličkoj interpretaciji kršćanstvo, odnosno katolicizam imali su, prema tome, doista značaj ideološkog okvira, a ne jezgre nacionalno-društvene ideologije koja bi hrvatsko građanstvo poticala na političku i društvenu akciju.⁶⁸ Nasuprot tome, katoličko hrvatstvo osim kršćanstva,

⁶³ IVELJIĆ, 31.

⁶⁴ GROSS, 1976.-1977., 331; GROSS, 1981., 288-289.

⁶⁵ KL 29, 31, 33, 43 (1897.); KL 23, 44 (1898.); KL 20 (1899.); KL 1, 21, 22 (1900.).

⁶⁶ KL 29 (1897.); KL 21, 22 (1900.).

⁶⁷ KL 24, 29 (1897.).

⁶⁸ GROSS, 1976.-1977., 331; GROSS, 1981., 291.

odnosno katolicizma, dakle, vjerske ideje, nije više vidjelo niti jedan svjetovni sustav ideja koji bi u tom smislu paralelno s njim mogao djelovati kao mobilizacijska snaga. Drugim riječima, za razliku od liberalnog katolicizma, katoličko hrvatstvo nije vjerovalo da kršćanstvo, odnosno katoličanstvo može biti samo duhovni temelj hrvatske nacionalno-društvene ideologije, nego je željelo da ono postane njezinim središtem.

Podizanjem sveze između nacije i vjere na razinu na kojoj su granice između vjerske i nacionalne ideje bile gotovo neprepoznatljive, a to je osobito dolazilo do izražaja u mnogobrojnim neprecizno formuliranim izjavama, katoličko hrvatstvo omogućilo je da se u praksi, i to zacijelo ne samo kod pojedinaca, katoličanstvo počne poistovjećivati s hrvatstvom i obrnuto. O tome, uostalom, svjedoči i izjava grofa Miroslava Kulmera na završetku katoličkog kongresa. U prigodnom govoru što ga je tom prilikom održao, Kulmer je, naime, između ostaloga, rekao: »Za sebe mogu reći samo to, da sam željno čekao onaj čas, kada će se katolištvo probuditi u narodu hrvatskom. (...) Znao sam, da će doći čas, koji će nas skupiti bez razlike staleža i političkoga osvjedočenja na jedno poprište, da branimo svetu vjeru hrvatsku i katoličku. (...) Vjeru hrvatsku velim, jer ja kao Hrvat u Hrvatskoj identifikujem katolištvo sa hrvatstvom. Sačuvaj stoga hrvatski narode ovu podlogu, koja ti je jedina kadra održati svijest i narodnost.«⁶⁹ Ispreplitanje vjerske i nacionalne ideje vodilo je, dakle, ne samo identifikaciji hrvatstva s katoličanstvom, nego i poimanju katoličanstva kao nacionalne konfesije što je, dakako, bilo u potpunoj suprotnosti s njegovom biti.

Svjesni toga, nositelji katoličkog hrvatstva su povremeno osjetili potrebu da na načelnoj razini ukažu na potrebu razdvajanja konfesionalne od nacionalne pripadnosti.⁷⁰ S tim u svezi *Katolički list* je u nekoliko navrata upozorio da se katoličanstvo kao religija univerzalnog značaja, koja predstavlja vrhunsko dobro za sve ljude i za sve narode, ne može vezati isključivo uz jedan narod, odnosno naciju, niti se s njom može identificirati, naglašavajući pritom da Katolička crkva, budući da je organizirana i na globalnoj, a ne samo na nacionalnoj razini, predstavlja najbolju garanciju da se tako nešto ne dogodi.⁷¹ Osim toga, list je isticao da poistovjećivanje vjere s narodnošću, koje se često javlja u okviru crkvenih organizacija koje djeluju samo na nacionalnoj razini, u osnovi predstavlja opasnu pojavu, jer se nerijetko pretvara u sredstvo nasilnog nametanja nacionalne pripadnosti, što, dakako, uzrokuje međunacionalna trvenja i sukobe.⁷² Međutim, načelno nastojanje na različitosti vjerske i nacionalne ideje ipak nije moglo biti isticano suviše često, jer u tom slučaju katoličko hrvatstvo ne bi moglo biti svrhovito kao hrvatska nacionalno-integracijska i društvena ideologija.

Prema tome, unatoč činjenici da je između katoličanstva i hrvatstva uspostavilo vezu koja je u mnogim formulacijama bila dovedena do granice poistovjećivanja vjerske s nacional-

⁶⁹ PHKS, 331.

⁷⁰ Nedovoljno poznavanje izvora razlogom je da pojedini povjesničari, uključujući i mene, svojedobno nisu bili u mogućnosti uočiti da ideologija političkog katolicizma u banskoj Hrvatskoj na prijelomu stoljeća na načelnoj razini nije poistovjećivala hrvatstvo s katoličanstvom. (GROSS, 1973., 333; GROSS, 1987., 857; STRECHA, 1989.).

⁷¹ KL 1, 8, (1897.); KL 23, 28 (1898.).

⁷² KL 8 (1897.); KL 23 (1898.).

nom idejom, katoličko hrvatstvo ipak je među njima zadržalo određenu distanciju. Ona mu je s jedne strane bila potrebna zato da se ne sukobi s jednim od osnovnih načela kršćanskog odnosno katoličkog učenja, tj. s načelom da je riječ o univerzalnoj religiji. S druge strane, razlikovanje vjerske i nacionalne ideje štitilo ga je od toga da ne utone u vjerski odnosno nacionalni ekskluzivizam. Katoličko hrvatstvo je, naime, jasno izražavalo stajalište da hrvatskoj nacionalnoj zajednici mogu pripadati i oni koji ne ispovijedaju katoličku vjeru, ali koji se osjećaju Hrvatima. Osim toga, ono nikada nije izrazilo mišljenje da bi nekatolici samo zbog toga što se u nacionalnom smislu izjašnjavaju kao Hrvati s vremenom trebali prijeći na katoličanstvo. Međutim, unatoč tome što je držalo da se nacionalna i vjerska pripadnost ne moraju uvijek nužno poklapati, katoličko hrvatstvo se snažno protivilo gledištima da bi se zbog toga, u ime širenja hrvatske nacionalne ideje, trebalo odustati od nastojanja na uskoj svezi između katolicizma i hrvatstva i s tim u svezi odreći se, dakako, ideje o ugradnji katoličkih vrijednosti u sve oblike društvenoga života. Pozivajući se na činjenicu da u konfesionalnom smislu golema većina hrvatskog naroda pripada Katoličkoj crkvi te na činjenicu da pripadnici ostalih konfesija, prije svega Srbi, čvrsto vezuju svoje nacionalno opredjeljenje uz vjeru, držalo je to pukom iluzijom, suprotstavljajući se time stajalištima što su ih s jedne strane izražavali frankovci, a s druge »mladi«, a donekle i socijalni demokrati.⁷³

Naglašavanje uske, neraskidive sveze između hrvatstva i katoličanstva bilo je ne samo plod teološkog mišljenja o gotovo izravnoj povezanosti svega zemaljskog i onostranog, iz kojega je proizlazilo i shvaćanje o nerazdvojujivosti svjetovnog i duhovnog područja, nego je bilo uvjetovano i okolnostima u kojima se katoličko hrvatstvo oblikovalo. Prije svega, u uvjetima u kojima je Katolička crkva bila suočena s mogućnošću da se donesu zakoni koji bi ubrzali proces sekularizacije, moralo se nastojati na tome da u hrvatskom slučaju odvajanje svjetovnog od duhovnog područja predstavlja golemu potencijalnu opasnost za naciju koja je praktički utemeljena na katoličanstvu. S druge strane, koncem devedesetih godina, u okolnostima u kojima u banskoj Hrvatskoj na nacionalnoj razini nije više djelovala niti jedna vladajuća ideologija, stao se, osobito među svećeničkom inteligencijom, širiti snažan osjećaj da će se hrvatska nacija u idejnom smislu ubrzo posve »razmrviti« i da kao takva sasvim sigurno neće imati snage djelovati u ostvarenju svojih ciljeva. Katoličko hrvatstvo nastojalo se tome suprotstaviti nastojanjem da katolička vjerska ideja preuzme ulogu nacionalno integrativnog čimbenika što je, razumije se, moglo funkcionirati samo ako se nastoji na tome da se ona kao duhovna i idejna orijentacija tradicijom toliko duboko ukorijenila u hrvatskoj naciji da je u određenom smislu postala njezinim sastavnim dijelom. S tim u svezi *Katolički list* u brojnim je tekstovima, na različite načine, naglašavao nacionalno-integrativni značaj katoličanstva, vjerujući da ono kao religija namijenjena ponajprije spasenju naroda, dakle, kao religija kolektiviteta, a tek potom i kao religija čovjeka kao pojedinca, nesumnjivo ima snage povezati hrvatski narod u jedinstvenu, kompaktnu cjelinu i pokrenuti ga na akciju za ostvarenje njegovih nacionalno-političkih te-

⁷³ KL 22 (1900).

žnji.⁷⁴ Činjenica da su sekularizacijska nastojanja dolazila ponajprije s mađarske strane mogla je samo potencirati nacionalno-integrativan učinak vjerske ideje.

Međutim, ispreplitanje katoličanstva i hrvatstva nastalo je dijelom i kao posljedica određenih strahova dijela crkvenih krugova da bi u trenutku eventualnog ponovnog oživljavanja hrvatskog nacionalnog pokreta nacionalna ideja, na društvenoj razini, mogla potisnuti vjersku što, između ostaloga, pokazuje da su nositelji ideologije katoličkog hrvatstva i te kako bili svjesni toga da se hrvatsko društvo, neovisno o postojećoj zakonskoj regulativi, ipak postupno, ali nezaustavljivo sekularizira.⁷⁵ Nastojeći se tome suprotstaviti, oni, prema tome, nisu mogli dopustiti dominaciju nacionalne ideje koja bi bila odvojena od vjerske.⁷⁶ S tim u svezi *Katolički list* posebno je upozoravao svećenstvo da u osobnom djelovanju, primjera radi, ne daje prednost nacionalnoj, nego vjerskoj ideji: »... Ako svećenstvu nije prije vjera, onda tek narodnost, zar će takovo svećenstvo onda moći prigrliti uz sebe svoje stado i oduševiti ga za vjeru i crkvu. (...) Zar onda ne će i stado, videći kako je svećenstvu prije rodoljublje, onda vjera, kada mu se dira u narodnost, prije uzljubiti narodnost nego vjeru?«. Zato je tražio da se između nacionalne i vjerske ideje održava ravnoteža, da se obje ideje međusobno nadopunjuju, ističući uvjerenje kako nebriga prema vjerskim pitanjima neminovno vodi prema nemaru za nacionalne interese.⁷⁷ No, čvrsto vezivanje hrvatstva s katolicizmom bilo je zacijelo i plod spoznaje da se u širim slojevima, osobito među seljaštvom, proces nacionalne identifikacije u praksi u pravilu odvija prema konfesionalnoj pripadnosti, što je u uvjetima ubrzavanja procesa nacionalne integracije na prijelomu stoljeća mogao biti dodan snažan motiv za isticanje ideje o najužoj, praktično neraskidivoj povezanosti hrvatstva s katoličanstvom.⁷⁸ S druge strane, čini se da je na naglašeno vezivanje hrvatstva uz katolicizam barem dijelom morao utjecati i model srpske nacionalne propagande koji se temeljio upravo na brisanju svih razlika između srpstva i pravoslavlja s jedne, odnosno Crkve i države s druge strane.⁷⁹

S obzirom na okolnosti u kojima se oblikovalo, odnosno s obzirom na to da je imalo ambicija da se potvrdi ne samo kao hrvatska nacionalno-integracijska, nego i kao društvena ideologija, katoličko hrvatstvo moralo se odrediti prema liberalizmu. Suprotstavljajući mu svjetonazor utemeljen na kršćanskom odnosno katoličkom učenju, ono je, doduše, pokazalo određeno razumijevanje za činjenicu da je sa svojom idejom individualne i nacionalne slobode liberalizam svojedobno bio privlačan ne samo građanstvu, nego i dijelu katoličkog svećenstva.⁸⁰ Međutim, ističući da se u međuvremenu, na razini društvene prakse u mnogim europskim zemljama, općenito pokazalo da liberalizam svoju središnju ideju, ideju slobode, tumači na način posve suprotan katoličkom nauku, vladalo je mišlje-

⁷⁴ KL 33, 36, 46 (1897.); 5, 16(1898.); KL 52 (1899.); KL 31, 32, 39 (1900.).

⁷⁵ KL 3, 22, 42, 49 (1897.); KL 2, 7, 13, 43, 44, 46 (1898.).

⁷⁶ KL 31 (1897.).

⁷⁷ KL 31, (1897.); KL 20, 21 (1900.).

⁷⁸ KL 20, 21 (1900.).

⁷⁹ KL 21 (1900.); ARTUKOVIĆ, 129–152.

⁸⁰ KL 10 (1897.).

nje da je s njim nemoguć bilo kakav kompromis, štoviše, da katolici moraju povesti odlučnu borbu s liberalnim shvaćanjima.⁸¹ Pritom treba reći da se katoličko hrvatstvo načelno nije izjašnjavalo za ukidanje liberalnih društvenih ustanova.⁸² Međutim, zahtijevalo je da se odbace sve one koje na ovaj ili onaj način nisu u skladu s katoličkim naukom.⁸³ Nastojeći s tim u svezi izbjeći prigovor da se protive modernom društvu, nositelji katoličkog hrvatstva su povremeno davali izjave u kojima su isticali da se zapravo ne protive liberalizmu, nego da se samo zalažu za »zdravi liberalizam« pod kojim su, dakako, podrazumijevali društvenu ideologiju utemeljenu na vjerskom učenju.⁸⁴ Pritom su izražavali mišljenje da bi liberalizam prije svega trebao napustiti svoju interpretaciju slobode i uvjerenje da znanost može ponuditi odgovore na sva bitna društvena pitanja, držeći to temeljnim uvjetom za promjenu klasičnog liberalnog viđenja društvene uloge katoličanstva i Katoličke crkve.⁸⁵

Katoličko hrvatstvo zamjeralo je, naime, liberalizmu ponajprije to što svoje poimanje slobode gradi na pretpostavci da su i čovjek i ljudsko društvo potpuno neovisni o bilo kakvoj »višoj« volji i što na toj osnovi traži da se sva područja života, uključujući i vjersko, urede u skladu sa slobodno izraženom voljom pojedinca odnosno zajednice što je, međutim, bilo samo djelomično točno.⁸⁶ Liberalizam, koji načelno uopće nije problematizirao pitanje sveze između zemaljskog i onostranog, nikada nije postavio zahtjev da se vjerski život u užem smislu uređuje prema sekularnim shvaćanjima. No, polazeći od shvaćanja da je društvena zajednica nastala voljom slobodnih pojedinaca i da zato oni imaju pravo urediti je prema vlastitim shvaćanjima i potrebama, odlučno je inzistirao na tome da se kriteriji za regulaciju društvenoga života ne mogu izvoditi iz teoloških interpretacija. S druge strane, pozivajući se na slobodu savjesti, učio je da pojedinac ima pravo sam odlučiti hoće li svoje stajalište prema stvarnosti graditi oslanjajući se na religiju ili ne. Liberalno učenje težilo je, prema tome, sekularnom društvu, ali pritom nije negiralo vjeru, iako je držalo da i u djelovanju Crkve prema van, dakle prema društvenom okružju, koje je uređeno prema svjetovnim kriterijima, svakako mora doći do određenih promjena. Uostalom, činjenicu da liberalizam na ideologijskoj razini izravno nije bio ni protuvjerski, niti protucrkveno usmjeren djelomice je uvidalo i katoličko hrvatstvo, pa je stoga, unatoč nastojanjima da dokaže njegov izrazito protukršćanski, osobito protukatolički značaj, moralo priznati da liberalna načela, u krajnjoj liniji, ipak nisu ateistička.⁸⁷

Slijedeći konzervativno katoličko učenje, katoličko hrvatstvo suprotstavljalo se, dakle, liberalizmu prije svega zbog poimanja slobode na kojem se temeljio, a koje je, između ostaloga, uvjetovalo i njegovo viđenje društvene uloge kršćanstva odnosno katoličanstva i

⁸¹ KL 15 (1897.).

⁸² KL 13 (1897.).

⁸³ KL 1, 5, 16, 26, 44 (1898.); 5, 39 (1899.).

⁸⁴ KL 15, 48 (1897.).

⁸⁵ KL 48 (1897.).

⁸⁶ KL 11 (1897.).

⁸⁷ KL 11 (1897.).

Katoličke crkve. Liberalizam je, naime, pod pojmom slobode podrazumijevao slobodu pojedinca i društva »od« nečega, što je uključivalo i slobodu od božanskog autoriteta. Nasuprot tome, konzervativno katoličko učenje je i na individualnoj i na kolektivnoj razini nastojalo na shvaćanju da sloboda prije svega znači slobodu »za« nešto. Međutim, kad je bila riječ o vjersko-crkvenim pitanjima, taj model slobode jednostavno se pretvarao u imperativ. Polazeći od suvremenog službenog teološkog shvaćanja da se Božja volja tako-reći neposredno izražava u svim ovozemaljskim pojavama, konzervativno katoličko učenje bilo je, naime, duboko uvjereni da se ta uska sveza između Boga i čovjeka neizostavno mora izravno i javno očitovati i u privatnom životu svakog pojedinca, i u životu cijelog društva. U skladu s tim, i katoličko je hrvatstvo tumačilo da su, kad je riječ o čovjeku kao pojedincu, granice njegove osobne slobode strogo određene Božjim zapovijedima, a kad je u pitanju društvo, poretkom što ga je stvorio Bog i koji čovjek stoga ne može mijenjati po vlastitom nahodanju, pri čemu se pojmom »društvenog poretka« ponajprije željelo označiti društvenu zajednicu koja mora živjeti u skladu s vjerskim načelima, budući da je nastala Božjom voljom, dakle, neovisno o čovjeku. S tim u svezi katoličko hrvatstvo pozivalo se i na učenje da su i sloboda pojedinca i sloboda društvene zajednice u osnovi Božji darovi, što znači da izvor tih sloboda nije u čovjeku, nego u Bogu, te da, prema tome, jedino on, odnosno u njegovo ime Katolička crkva, ima pravo utvrditi koje su njihove granice.⁸⁸ U skladu s tim, katoličko hrvatstvo je najoštrije osuđivalo vjerski indiferentizam, tj. liberalno stajalište da vjerska shvaćanja ne mogu biti osnovica normi na temelju kojih će čovjek urediti društvene odnose. Bilo je, naime, mišljenja da je riječ o poimanju koje, u krajnjoj liniji, proizlazi iz negacije Božje egzistencije.⁸⁹ Stoga je odlučno tražilo da se načela društvenog ustrojstva potpuno usklade s katoličkim vjerskim načelima, zahtijevajući s tim u svezi za Katoličku crkvu mogućnost da se na osnovi Božanskog prava što ga posjeduje, upleće i u privatni i društveni život čovjeka kad god ocijeni da se on ne odvija u suglasju s Božanskom objavom.⁹⁰

Katoličko hrvatstvo odlučno je odbijalo optužbe da se zapravo zalaže za ograničenje slobode. Podvlačilo je da se katoličanstvo, odnosno Katolička crkva ne protive ni individualnoj, niti kolektivnoj slobodi, nastojeći različitim primjerima potkrijepiti tvrdnju da je Crkva uvijek bila na strani neslobodnih naroda, da podupire proces demokratizacije društva u smislu proširenja izbornog prava te da vjernicima dopušta da se slobodno politički opredjeljuju, dakako, uz uvjet da nije u pitanju politička opcija koja je suprotna katoličkim shvaćanjima.⁹¹ Pritom je naglašavalo da se Crkva suprotstavlja isključivo »slobodi laži« tj. slobodi koja omogućava da se na različite načine u javnom životu dovodi u pitanje vjerska istina, uloga vjere i Crkve u društvu i u osobnom životu čovjeka. Takvu slobodu, isticalo je katoličko hrvatstvo, Katolička crkva je uvijek spremna kočiti, i to ne samo zato jer je to u njezinu interesu, odnosno u interesu spasenja ljudskog roda, nego i u interesu društva i

⁸⁸ KL 11, 15 (1897.).

⁸⁹ KL 12 (1897.).

⁹⁰ KL 12 (1897.).

⁹¹ KL 15 (1897.).

države. Naime, katoličko hrvatstvo je vjerovalo da sloboda koja ne počiva na »apsolutnoj istini« koju posjeduje i naučava Katolička crkva uopće ne može biti »prava« sloboda. S tim u svezi isticalo je da se liberalizam koji svojim stajalištem prema pitanju društvene uloge katoličanstva i Katoličke crkve tobože oduzima čovjeku vjeru, dakle, njegovo najveće dobro, zapravo samo poigrava idejom slobode.⁹² Tvrđnjom da liberalizam manipulira idejom slobode, ali da je u praksi ne ostvaruje, štoviše, da je negira prelazeći preko nekih svojih temeljnih načela, katoličko hrvatstvo nastojalo je opravdati i zahtjev za »kršćanskim društvom«, odnosno »kršćanskom državom« kao okvirom u kojem će »prava« sloboda moći biti ostvarena. Pritom se pozivalo na učenje da je država ustanova koja je za ljudsko dobro također nastala Božjom voljom i koja stoga ne može postupati suprotno učenju Katoličke crkve.⁹³

Osim na shvaćanju da vjerske interpretacije ne mogu poslužiti kao teorijska osnova prilikom normiranja društvenih odnosa, nego da ih ima pravo utvrditi sam čovjek koji je u suradnji s drugim pojedincima stvorio društvenu zajednicu, liberalni koncept sekularnog društva temeljio se s jedne strane na načelu jednakosti, a s druge na načelu slobode savjesti i vjere, iz kojega se izvodilo i načelo vjerske snošljivosti. U skladu s načelom jednakosti, liberalizam ne samo da je svim vjerama, odnosno njihovim korporacijama u legislativnom smislu priznao jednak položaj, nego ih je time na razini društva u određenom smislu izjednačio i u vrijednosnom pogledu, ostavljajući, dakle, svakom pojedincu mogućnost da ubuduće sam odlučuje o tome koja je religija »prava« i kojoj će u svojem privatnom životu eventualno pokloniti povjerenje. S druge strane, načelo slobode savjesti i vjere, osim što je omogućavalo da u okviru društva ravnopravno postoje različiti vjerski sustavi i njihove organizacije, stvaralo je pretpostavku za slobodan izbor konfesionalne pripadnosti, a otvaralo je i mogućnost da se čovjek, u skladu s vlastitom savjesti, ne opredijeli niti za jednu od religija. Ni jedno ni drugo Katolička crkva u XIX. stoljeću nije mogla prihvatiti jer se to izravno kosilo s njezinim rekristijanizacijskim nastojanjima koja su bila usmjerena ne prema pojedincima, nego prema društvu kao cjelini. U skladu s tim i katoličko hrvatstvo se negativno odredilo i prema načelu jednakosti i prema načelu slobode savjesti, odnosno vjere.

Protiv primjene načela jednakosti u legislativnoj praksi katoličko hrvatstvo nastupalo je s obrazloženjem da Katolička crkva, kao »čuvarica jedine i apsolutne istine«, ne može prihvatiti zakonodavstvo koje bi je i u pravnom i u vrijednosnom smislu izjednačilo s oblicima religijske misli koje ona drži pogrešnima.⁹⁴ Štoviše, držalo je da je ideja o jednakoj vrijednosti svih religijskih shvaćanja u osnovi protuvjerska. Naime, ako je religija »istina«, a »istina« može biti samo jedna, tada ideja o ravnopravnosti konfesija zapravo »istinu« nastoji izjednačiti s »bludnjom«, što ne samo da je apsurdno, nego upućuje na pomisao kako se iza takvog nastojanja zapravo krije težnja da se sve religije prikažu kao »neistinite«, kako bi ih se potom lakše uklonilo najprije iz društvenoga, a potom i iz privatnoga

⁹² KL 4 (1897.).

⁹³ KL 14 (1897.).

⁹⁴ KL 28 (1897.).

života.⁹⁵ S tim u svezi katoličko hrvatsvo tražilo je da se pravni položaj Katoličke crkve u banskoj Hrvatskoj ne mijenja, odnosno da se konkordat iz 1855. ne ukine, kao što je to Khuenova vlada krajem devedesetih godina u nekoliko navrata bila javila. U banskoj Hrvatskoj, a to je priznavao i Khuen, konkordat je, naime, formalno još uvijek bio gotovo u cijelosti na snazi, unatoč činjenici što je Sabor 1861. sve patente proglašene za neoapsolutizma proglasio nezakonitima.⁹⁶ Zahtjev da se vlada u svojem odnosu prema Katoličkoj crkvi dosljedno pridržava konkordata bio je svakako izraz težnje da ona očuva privilegiran položaj u društvu, no istodobno je imao i značaj obrane hrvatske autonomije.⁹⁷

Kad je pak riječ o shvaćanju da je vjersko pitanje stvar pojedinca, ono je za katoličko hrvatsvo bilo još manje prihvatljivo. Za njega je, naime, očito bilo bitno da ljudi, ako već ne pripadaju Katoličkoj crkvi kao jedinog »pravog« kršćanskoj crkvi, pripadaju barem nekoj od konfesija.⁹⁸ Oспорavajući ideju o slobodi savjesti i vjere katoličko je hrvatsvo tvrdilo da ona zapravo proizlazi iz shvaćanja da vjera ima posve sporednu društvenu ulogu, s čime se ono, dakako, nije moglo složiti. Nastojeći dokazati kako je vjera od odlučujuće važnosti ne samo u životu pojedinca i obitelji, nego i društva odnosno države, katoličko hrvatsvo upozoravalo je da pitanje vjere ne može biti pitanje slobodne odluke, nego da je zapravo riječ o dužnosti: »Ako je istina da je Bog stvorio svijet, što više ako je on, kako i jest, sviju nas Otac koji mudro i ljubavno skrbi i upravlja, iz toga (...) nužno slijedi, da ga ljudi imaju štovati i nada sve ljubiti. I ako je istina, da je Bog zadnja svrha čovjeka, koju imade čovjek postići ljubavlju i obdržavanjem njegovih zapovijedi, to i opet nužno slijedi, da čovjek mora imati vjeru i po njoj živjeti«, upozoravao je *Katolički list*.⁹⁹ Suprotstavljajući se mogućnosti donošenja paketa crkveno-političkih zakona u liberalnom duhu, katoličko hrvatsvo oštro se obaralo upravo na one zakone koji su se temeljili na načelu slobode savjesti i vjere. Bila je riječ o zakonu kojim je država pokušala regulirati način istupanja iz jedne i prijelaz u drugu konfesiju te vjerski odgoj djece u mješovitim brakovima. Dakako, katoličko hrvatsvo najviše je smetala činjenica da je zakon omogućavao da se čovjek vjerski ne opredjeljuje.¹⁰⁰

Govoreći o sukobu katoličkog hrvatsva s liberalizmom i njegovim načelima istaknuli smo da je on proizlazio iz različitog shvaćanja pojma slobode, odnosno iz različitog viđenja društvene uloge katoličanstva i Katoličke crkve. S tim u svezi valja upozoriti na činjenicu da je sporenje oko spomenutih pitanja, između ostaloga, bilo uvjetovano razlikama u poimanju društva, odnosno njegova podrijetla. Liberalizam je, naime, zastupao individualistički koncept društva. Prema tom konceptu, društvo se sastoji od slobodnih, pred zakonom jednakih pojedinaca koji međusobno stupaju u različite oblike odnosa. Pojedinaac je, dakle, taj koji prethodi društvu i koji ga stvara, a potom i oblikuje prema vlastitim kriteri-

⁹⁵ KL 39 (1899.).

⁹⁶ KL 1, 4, 10, 12, 15 (1898.).

⁹⁷ KL 1, 10, 12, 15 (1898.).

⁹⁸ KL 25 (1900.).

⁹⁹ KL 5 (1898.).

¹⁰⁰ KL 4 (1898.); KL 2, 6 (1899.).

jima s ciljem da bi u zajednici s drugim pojedincima ostvario neke svoje interese. Nasuprot tome, katolicizam je u XIX. stoljeću zastupao organicističko shvaćanje društva. Prema tom shvaćanju, društvo je nastalo neovisno o volji pojedinca, Božjom voljom. Ono u osnovi nije zbroj slobodnih pojedinaca, nego velika, kompaktna cjelina, sastavljena od pojedinih dijelova, od kojih svaki ima svoju svrhu. Ti su dijelovi međusobno povezani na različite načine, a djelovanje odnosno postojanje društva kao cjeline ovisi ponajprije o njima, a ne o čovjeku koji u tako shvaćenom društvu može imati samo ograničenu autonomiju.

Organicističko shvaćanje društva što ga je zastupalo katoličko hrvatstvo dobro se odražava u njegovoj idiličnoj slici srednjovjekovnog »kršćanskog društva« koje je tobože postojalo do francuske revolucije. Katoličko hrvatstvo njegovalo je, naime, predodžbu o tome da je prije revolucije društvo bilo uređeno kao jedna velika, skladna obitelj u kojoj je u okviru pojedinih »staleža« svaki pojedinac bio uglavnom zaštićen od eventualnih nevolja. Pritom se osobito isticalo da je stabilnost i cjelovitost predrevolucionarnog društva osiguravala prije svega vjera koja je duboko prožimala sve slojeve društva, usmjeravajući djelovanje i pojedinaca i »staleža« i izglađujući s uspjehom sve društvene sukobe do kojih je povremeno dolazilo. Međutim, u ime ideje slobode, napretka i prosvjete, to je društvo srušeno i to upravo na način da je najprije napadnuta vjera, kao njegov osnovni integrirajući čimbenik.¹⁰¹ No, društvo koje je pod geslom slobode stvoreno revolucijom nije donijelo ni slobodu, niti je omogućilo opće blagostanje. Pretvorilo se u društvo međusobno sukobljenih pojedinaca i klasa, u kojem su se u novije vrijeme pojavile snage koje ga nastoje potpuno razoriti. Prema tome, da bi društvo iznova moglo djelovati, ono ponajprije iznova mora postati kršćansko, dakle, ustrojeno na vjerskim načelima. Uz pomoć katoličkog učenja i Katoličke crkve treba mu vratiti stabilnost i integritet, što je moguće samo ako se pojedinac na određen način iznova uklopi u kolektivitete na kojima društvo treba počivati.¹⁰² Prema tome, i katoličko hrvatstvo je držalo da je organizirano ljudsko društvo nepojmljivo bez »staleža«, profesionalnih skupina koje uzajamno djeluju, omogućavajući društveni napredak. Pritom je upozoravalo da su svi oni pred Bogom, doduše, jednaki i ravnopravni, no da to ne znači automatski i pravo da u svemu budu izjednačeni pred zakonom. Profesionalne skupine koje imaju većeg udjela u ostvarenju zajedničkog dobra, morale bi, naime, uživati određene povlastice. Riječ je, dakako, u prvom redu o svećenstvu koje je »svjetlost svijeta« i »sol zemlje« i koje bi u »kršćanskom društvu« koje počiva na Crkvi i njezinu kleru, moralo uživati posebna prava, štoviše, kojem bi država trebala osigurati da bude »prvi stalež u zemlji.«¹⁰³ Time je katoličko hrvatstvo pokazalo da je sklono relativizirati i liberalno načelo građanske jednakosti pred zakonom.

Na poslijetku, kad je riječ o otporu što ga je katoličko hrvatstvo pružalo liberalnom modelu društva i uopće liberalnim načelima, svakako valja upozoriti na činjenicu da je on bio uvjetovan ne samo tadašnjim službenim stajalištima Katoličke crkve nego i nacionalnim prilikama na prijelomu stoljeća. Katoličko hrvatstvo bilo je, naime, uvjereno da se hrvatski

¹⁰¹ KL 18 (1899.).

¹⁰² KL 19 (1899.).

¹⁰³ KL 1, 16 (1898.).

narod samo kao kompaktna, dobro povezana cjelina, a ne kao zbroj pojedinaca može odlučno suprotstaviti pritiscima kojima je od sredine sedamdesetih godina sustavno bio izložen s mađarske strane. Kao glavni kohezivni element ono je, kao što smo ustanovili, nudilo vjersku ideju.¹⁰⁴ Osim toga, valja voditi računa i o tome da je primjena liberalnih načela u društvenoj i političkoj praksi na razini habsburške monarhije omogućila nacionalnu emancipaciju samo austrijskim Nijemcima i Mađarima. Uostalom, tvorci dualističkog uređenja države koje nije dopuštalo da se hrvatsko pitanje riješi u skladu s temeljnim hrvatskim nacionalno-političkim ciljevima niti u jednoj od varijanti, bili su upravo austro-njemački, odnosno mađarski liberali. S tim u svezi, koncem devedesetih godina u banskoj Hrvatskoj stalo se širiti uvjerenje, i to ne samo u katoličkim, odnosno crkvenim krugovima, da »pseudoliberalizam« ne samo da ne osigurava osnovne uvjete za slobodu i ravnopravnost pojedinih naroda nego da u biti služi kao instrument za održavanje njihova neravnopravnog položaja.¹⁰⁵ U opisanim uvjetima dosljedni otpor liberalizmu i okretanje ideji o primjeni vjerskih načela u političkom i društvenom životu mogao se, dakle, činiti kao pokušaj nalaženja izlaza iz situacije.

S obzirom na oštru osudu što ju je izreklo na račun liberalizma i njegovih načela, ne bi nas iznenadilo da je katoličko hrvatstvo s jednakom žestinom istupilo i protiv liberalnog katolicizma. To, međutim, nije bio slučaj. Kad je riječ o hrvatskom liberalnom svećenstvu, *Katolički list* ponašao se kao da ono jednostavno ne postoji, ne želeći, očito, riskirati sukob s onim dijelom klera koji je, unatoč razočaranju liberalizmom – a ono je na prijelomu stoljeća bilo karakteristično za najveći dio hrvatske inteligencije – još uvijek gojio određene simpatije prema liberalnim vrijednostima. Doduše, od vremena do vremena, i to uglavnom usput, list je kritički upozoravao na činjenicu da dio hrvatskog svećenstva iskazuje nedopustivo snošljiv odnos prema različitim oblicima izražavanja vjerskog indiferentizma, tj. zanemarivanja društvene uloge katoličanstva, no, pritom je uglavnom izražavao mišljenje da je jednostavno riječ o inerciji i nespremnosti dijela klera na akciju koja bi se tome odlučno suprotstavila, a ne o posljedici prihvatanja liberalnog načela o odvajanju duhovnog od svjetovnog područja, odnosno mirenja sa sekularizacijskim tendencijama.¹⁰⁶ Kad je pak riječ o reformnim nastojanjima u okviru katolicizama u drugim zemljama, a ona su potkraj stoljeća iznova postala aktualna, osobito u Francuskoj i u Njemačkoj, *Katolički list* se na njih zapravo uopće nije posebno osvrtao. Pritom je, dakako, odbacivao svaki pokušaj reinterpretacije katoličkog učenja u smislu njegova osuvremenjivanja, odnosno reforme ustanova Katoličke crkve.¹⁰⁷ S tim u svezi, izražavao je mišljenje da svaka inicijativa za prilagođavanjem katoličkog nauka modernim kretanjima, odnosno svako nastojanje da se struktura crkvene organizacije prilagodi modernom društvenom okružju »nije drugo nego protivljenje onom što već postoji, onom što su vjekovi utvrdili i vječna

¹⁰⁴ KL 16 (1898.); KL 1 (1900.).

¹⁰⁵ KL 27 (1897.).

¹⁰⁶ KL 44 (1897.).

¹⁰⁷ KL 10 (1899.); KL 27 (1902.); KL 1 (1903.).

Istina posvetila.«¹⁰⁸ No, unatoč tome što je suvremena nastojanja za reformom katolicizma nekritički ocijenio kao rušilačka, *Katolički list* ipak nije držao da u Crkvi ništa ne bi trebalo izmijeniti. Držao je, naime, da u Crkvi svakako ima »određenih slabosti« koje bi svakako valjalo ukloniti. Pritom je, međutim, upozoravao da inicijative u tom smislu mogu doći isključivo iz vrha Katoličke crkve, dakle, sa strane papinstva, a nipošto od samog klera, odnosno od laika.¹⁰⁹

Zastupajući ideju o sustavnoj rekristijanizaciji društva, katoličko hrvatstvo nije se zalagalo i za teokraciju, što je, uostalom, bilo posve u skladu sa stajalištima svih europskih konzervativno-katoličkih struja, odnosno vrha Katoličke crkve. Držalo je, doduše, da bi papinska država, za koju je mislilo da bi svakako trebala biti obnovljena, zacijelo postala nekom vrstom uzora za savršeno uređenu državu, no, nije mislilo da bi Katolička crkva trebala izravno preuzeti funkciju vrhovne zakonodavne, odnosno izvršne vlasti.¹¹⁰ Osnovni zahtjev katoličkog hrvatstva u pitanju odnosa između Katoličke crkve i države bio je da Crkva u odnosu na državu mora uživati punu slobodu, što je s jedne strane opravdavalo njezinim podrijetlom, a s druge ulogom koja joj je namijenjena.¹¹¹ S tim u svezi, ono se pozivalo na učenje prema kojem je Katoličku crkvu ustanovio sam Krist koji je ujedno utvrdio i njezine onovne strukture, zbog čega ona predstavlja savršeno, potpuno neovisno društvo, kojega se temeljni organizacijski oblici ne mogu mijenjati, pogotovo ne jednostranim postupcima svjetovne vlasti. Isključivu upravnu vlast nad njom stoga mogu imati samo biskupi kao nasljednici apostolske službe i ta vlast mora biti priznata u punom opsegu, a ne samo djelomično. Osim toga, s obzirom na to da cilj Crkve nije zemaljski, nego nadnaravni, katoličko je hrvatstvo tumačilo da prostor društvene djelatnosti Katoličke crkve ne samo da ne može nego i ne smije biti ograničen nikakvim svjetovnim zakonima. Da bi izvršila svoje poslanje koje se sastoji u stvaranju uvjeta za spasenje cjelokupnog ljudskog roda, dakle, globalnog društva, a ne pojedinaca koji samostalno o tome odlučuju, Crkva, naime, mora uživati pun suverenitet u pitanjima svojeg unutarnjeg ustrojstva, u pitanjima vjere odnosno vjerskog učenja i morala.¹¹² S tim u svezi, katoličko je hrvatstvo od države odlučno tražilo načelno priznanje da na spomenutim područjima svjetovna vlast nema nikakvu kompetenciju, odnosno da se bez konzultacije s crkvenim oblastima ne može donijeti niti jedan pravni akt koji se na njih odnosi.¹¹³ Nastojanje svjetovnih vlasti da se u skladu sa sekularnim mišljenjem reguliraju i ona područja života za koja je Crkva držala da isključivo idu u okvir njezina djelokruga, katoličko je hrvatstvo ocjenjivalo jednostavno kao nedopustivu težnju za »omnipotencijom«, navodeći kako je tobože upravo to jedna od temeljnih oznaka liberalne države.¹¹⁴

¹⁰⁸ KL 10 (1899.).

¹⁰⁹ KL 1 (1903.).

¹¹⁰ KL 23 (1898.); KL 3 (1899.).

¹¹¹ KL 5 (1898.); KL 52 (1899.).

¹¹² KL 10, 25 (1897.); KL 4, 5 (1898.).

¹¹³ KL 4 (1898.).

¹¹⁴ KL 11 (1897.).

Budući da ne postoji niti jedno pitanje koje se ne bi moglo interpretirati bilo s vjerskog, bilo s moralnog stajališta, odnosno da je Katolička crkva u XIX. stoljeću općenito držala da joj je zadaća osigurati spasenje na kolektivnoj, a ne na individualnoj razini, dakle na razini cjelokupnog čovječanstva, a ne na razini čovjeka kao pojedinca, razumije se da je iz spomenutog zahtjeva proizlazilo da bi Crkva, osim u pitanjima svojeg unutarnjeg ustrojstva, morala imati isključivo vrhovno pravo nadzora nad svim oblastima društvenog života, uključujući, dakako, i kontrolu nad funkcioniranjem države. Doduše, katoličko se hrvatstvo u tom smislu nikada izravno nije izjasnilo, no u više je navrata, na različite načine, posredno dalo do znanja da odlučno zastupa spomenuto stajalište. Naglašavalo je, naime, da Crkva, koja u načelu uvijek poštuje svjetovnu vlast, u svakom slučaju ima pravo državu prisiliti da »bude na svojem mjestu«. Osim toga, jasno je stavljalo do znanja da Crkva, iako uči da se pojedinac mora pokoravati odredbama svjetovnih vlasti, nije obvezna to činiti i onda kad se donose uredbe koje su protivne interesima katolicizma. Država nije nikakva »utvara« iznad ili izvan društva, pisao je *Katolički list*, nego mora biti u njegovoj funkciji, a to znači u službi svih njezinih građana i svih njezinih ustanova, pa prema tome i Katoličke crkve.¹¹⁵ Očito je, dakle, da su nositelji katoličkog hrvatstva Katoličkoj crkvi željeli osigurati da se u punom smislu riječi potvrdi kao vrhovna duhovno-moralna oblast za cijelo društvo, a ne samo za onaj njegov dio koji bi to u svojem privatnom životu ionako prihvatio kao jednu od bitnih sastavnica svojeg slobodno izabranog vjerskog uvjerenja.

Razumije se da bez suradnje s državom Katolička crkva ne bi bila u stanju provesti efikasan nadzor nad cjelokupnim društvenim kretanjem. Zato je katoličko hrvatstvo načelno odbijalo ideju o rastavi Crkve od države, zalažući se umjesto toga za usku suradnju sa svjetovnim vlastima, dakako, pod uvjetom da se one odreknu prava samostalno intervenirati u pitanje unutarnjeg crkvenog uređenja, pitanje javnog morala i javnog očitovanja vjerskih shvaćanja.¹¹⁶ Zahtijevajući usklađeno djelovanje Crkve i države, katoličko hrvatstvo je, doduše, polazilo od toga da je i država ustanova Božanskog podrijetla. Međutim, pritom je podvlačilo da ona kao prolazna, svjetovna i stoga nužno nesavršena institucija, dugoročno gledano, zapravo uopće ne može opstati bez pomoći Crkve.¹¹⁷ Katoličko hrvatstvo bilo je, naime, duboko uvjereni da bez suradnje s Crkvom država ne može imati ni moralne građane, niti »svete« zakone. Naime, prema njegovu shvaćanju, samo crkveno učenje o autoritetu može osigurati puno poštovanje državljana prema svjetovnoj vlasti, odnosno samo dobar kršćanin može biti i dobar državljanin, jer on ne poštuje zakone zbog sankcija što ih oni sadrže, nego ponajprije stoga što je svjestan činjenice da ih donosi vlast koja potječe od Boga i da bi, kršeći ih, postupao suprotno Božjoj volji. Ako se država iz bilo kojeg razloga odrekne pomoći Crkve, upozoravalo je katoličko hrvatstvo, ona je, dugoročno gledano, time zapravo sama sebi potpisala smrtnu osudu.¹¹⁸ Uostalom, katoličko hrvat-

¹¹⁵ KL 28, 30 (1897.).

¹¹⁶ KL 10 (1897.).

¹¹⁷ KL 36 (1898.).

¹¹⁸ KL 36, 38 (1898.).

stvo je držalo da pitanje hoće li država pomagati Crkvi ili ne zapravo uopće ne bi smjelo biti stvar njezine slobodne procjene, a samim tim ni posebne rasprave. Bilo je, naime, mišljenja da je to država jednostavno dužna učiniti, i to s punom odlučnošću. S obzirom na stvarne okolnosti, spomenuti zahtjev bilo bi, dakako, kontraproduktivno opravdavati uvjerenjem da je država ustanova koja je u krajnjoj liniji ipak podređena Crkvi. Zato se katoličko hrvatsvo radije pozivalo na liberalno shvaćanje države prema kojem je jedna od njezinih temeljnih zadaća štiti prava pojedinaca i ustanova, prema tome i Katoličke crkve. S tim u svezi ono je tražilo od svjetovne vlasti da onemogući svaku akciju koja bi išla za tim da se ograniči opseg crkvenog djelovanja.¹¹⁹

Polazeći od spomenutih načelnih gledišta o uređenju odnosa između Crkve i države, katoličko hrvatsvo višekratno je upozoravalo Khuenovu vladu da je hrvatska »kršćanska država« i da zbog toga rad vladinih organa na političkom, legislativnom, socijalnom i kulturnom planu neizostavno mora biti usklađen s kršćanskim, odnosno katoličkim učenjem.¹²⁰ Khuenove povremene izjave da bi vlada uskoro mogla donijeti paket zakona kojima bi se u liberalnom duhu regulirali odnosi među pripadnicima različitih konfesija u pogledu bračnog prava, odgoja djece iz mješovitih brakova te načina prijelaza iz jedne u drugu konfesiju *Katolički list* tumačio je kao izazov što ga država priprema svećenstvu. Računajući s tim da će ono pružiti otpor upletanju države u pitanja koja su u isključivoj kompetenciji Katoličke crkve, vlada, držao je *Katolički list*, zapravo, svjesno nastoji izazvati sukob između Crkve i države da bi stvorila situaciju povoljnu za nametanje odluka koje bi tobože trebale riješiti problem, no, koje bi ga zapravo samo produbile budući da bi zacijelo bile istovjetne s onima što ih je u sličnoj situaciji u obliku kompleksne crkveno-političke reforme donijela mađarska vlada.¹²¹ Pritom je jasno stavio do znanja da Katolička crkva u banskoj Hrvatskoj neće poštivati eventualne nove propise o međukonfesionalnim odnosima. Ona će, tvrdio je *Katolički list*, i dalje tražiti da se u mješovitom braku, ako je otac katolik, sva djeca odgajaju u katoličkoj vjeri, a od zaručnika će prije vjenčanja zahtijevati ugovor kojim će se osigurati katolički vjerski odgoj sve djece rođene od oca katolika.¹²²

Iako su se žestoko protivili interkonfesionalnim zakonima, osobito onima koji bi u skladu s načelom o slobodi savjesti i vjere s jedne strane omogućavali da se pojedinac vjerski ne opredjeljuje, odnosno koji bi pojednostavili proceduru prijelaza iz jedne vjere u drugu, oduzimajući crkvenim oblastima pravo zabrane, ni sami nositelji ideologije katoličkog hrvatsva nisu, međutim, bili posve zadovoljni postojećim zakonom o promjeni vjere. Naime, prema važećem zakonu, vjeru je, uz određenu proceduru, mogla promijeniti samo osoba koja je navršila određenu životnu dob, što znači da djeca nekatičke obitelji koja je odlučila prijeći na katoličku vjeru prije ispunjenog starosnog cenzusa nisu mogla postati katolicima. S tim u svezi *Katolički list* i sam je postavio pitanje ukidanja dobne granice pri

¹¹⁹ KL 5 (1898.).

¹²⁰ KL 50 (1897.); K1 1, 3 (1898.).

¹²¹ KL 12 (1899.).

¹²² KL 6 (1899.).

promjeni vjere.¹²³ Iako su zagovornici katoličkog hrvatstva zacijelo imali i drugih primjedbi u svezi s važećim propisima u oblasti interkonfesionalnih odnosa, *Katolički list* sustavno je izbjegavao otvarati to pitanje, nastojeći izbjeći mogućnost da se one ne iskoriste kao mogući povod vladi da, uz opravdanje da zahtjevi za promjenom u području odnosa među vjerama ne dolaze više uglavnom samo sa srpske, nego i s katoličke strane, nametnu neliberalna rješenja međukonfesionalnih pitanja.

Povremene izjave predstavnika vlade i vladajuće stranke o potrebi liberalizacije interkonfesionalnih zakona nisu, međutim, bile jedina prilika nositeljima katoličkog hrvatstva da ukažu na tobožnje protucrkveno raspoloženje svjetovnih vlasti u banskoj Hrvatskoj. Da bi stvorili dojam kako protukatolička politika Khuenova režima nije samo stvar budućnosti, nego da je zapravo već na djelu, oni su i na stranicama *Katoličkog lista* i u Saboru ukazivali na teškoće što ih je režim stvarao teološkom fakultetu u svezi s imenovanjem redovitih profesora, na probleme prilikom premještanja vjeroučitelja u školama, a posebno na vladinu politiku popunjavanja svećeničkih položaja.¹²⁴ Pitanje popunjavanja svećeničkih položaja ili tzv. beneficija bilo je regulirano konkordatom iz 1855. Prema njemu, vladar je u svojstvu pokrovitelja Katoličke crkve u Habsburškoj monarhiji izravno imenovao osobe na više svećeničke položaje, dok je niža mjesta u njegovo ime, izravno popunjavala vlada, na prijedlog biskupa.¹²⁵ Međutim, vlada se u praksi na prijedloge hijerarhije nije obazirala, nastojeći župničke i kanoničke položaje osigurati osobama nesumnjive političke lojalnosti. Budući da takvih nije uvijek bilo dosta, mnoga su mjesta u župama i kaptolima godinama bila nepopunjena ili su pak umjesto stalnih župnika bili imenovani privremeni administratori. S tim u svezi *Katolički list* isticao je da vlada svojom politikom imenovanja krši konkordat jer se ne obazire na činjenicu da bi prema njemu bila obvezatna na mjesto župnika, odnosno kanonika svakako imenovati jednog od trojice kandidata što ih je predlagao biskupski ordinarijat. Odbijajući na crkvene položaje imenovati osobe s čijim se političkim gledištima ne slaže, vlada, tvrdio je list, ne samo otežava djelovanje Crkve nego pokazuje namjeru da je spriječi u obavljanju njezine zadaće, što državljani kojima je vjera društveno važna ne mogu mirno promatrati, znajući da se interesi Crkve ne smiju podvrgnuti interesima države.¹²⁶

Protukatoličku orijentaciju Khuenova režima *Katolički list* je nastojao dokazati i primjerima iz prakse premještanja vjeroučitelja. Prema školskom zakonu iz 1888. vlada je imala pravo imenovati vjeroučitelja, i to na temelju mišljenja duhovnih oblasti. Iako to pravilo nije izravno kršeno, odjel za bogoštovlje i nastavu služio se činjenicom da prilikom premještanja učitelja vjeronauka sa škole na školu u okviru biskupije, kao ni prilikom njihova otpuštanja iz službe nije bilo dužno savjetovati se s crkvenim vlastima. Tako su mnogi nacionalno opredijeljeni vjeroučitelji, nakon što bi na zahtjev crkvenih oblasti uredno bili imenovani, zbog svojeg političkog opredjeljenja ubrzo bili ili premješteni u udaljena mje-

¹²³ KL 22 (1900.).

¹²⁴ KL 10, 33, 34, 35 (1898.); KL 11, 12, 35, 36, 51 (1899.).

¹²⁵ KL 10 (1898.).

¹²⁶ KL 4 (1898.); KL 11, 12, 13 (1899.).

sta ili su pak udaljavani iz službe. Iz takvog postupanja vlade, koje je bilo isključivo politički, ali ne i protucrkvveno uvjetovano, *Katolički list* je, međutim, također izvlačio zaključak o protuvjerskoj politici koja se tobože vodi u Hrvatskoj.¹²⁷ U tom smislu trebale su poslužiti i kritike da se vladini organi ne obaziru na zahtjeve pojedinih župnika da se osobe koje su samovoljno raskinule bračnu zajednicu mjerama prisile vrate zajedničkom životu, odnosno što u praksi tolerira činjenicu da Pravoslavna crkva razrješava mješovite brakove ili pak brakove katolika koji su naknadno prešli na pravoslavlje. Prema odredbama konkordata Katolička crkva imala je, naime, isključivo pravo kompetencije u bračnom pravu ne samo za katolike, nego i za mješovite brakove, a podlijegala su joj i brakorazvodna pitanja osoba koje su nakon katoličke ženidbe promijenile vjeru.¹²⁸

Zahtjev katoličkog hrvatstva za odlučujućom ulogom kršćanskog učenja u društvenom životu imao je, između ostaloga, svoje utemeljenje i u suvremenom teološkom shvaćanju prema kojem je za cjelokupni ljudski rod kršćanstvo jedini mogući, a za narode koji su ga jednom prihvatili i obvezujući izvor i put spasenja. Pozivajući se i na Stari i na Novi zavjet, katoličko je hrvatstvo s tim u svezi izražavalo uvjerenje da će kršćanstvo jednoga dana sasvim sigurno i u praktičnom smislu postati univerzalnom religijom, religijom koju će slijediti svi narodi.¹²⁹ Polazeći od toga, zastupalo je stajalište da su svi nekršćanski religijski sustavi u biti samo »veće ili manje zablude roda ljudskoga« koje na različite načine »snizuju pojam o Bogu i nakazuju odnošaj čovjekov spram Boga«. ¹³⁰ Istodobno je, međutim, nastojalo na tome da pod pojmom kršćanske religije valja razumjeti samo katoličku varijantu kršćanskog učenja, držeći da jedino ona svoj izvor ima isključivo u nadnaravnom, u Božjoj objavi u Isusu Kristu. Katoličko hrvatstvo držalo je, naime, da su se ostali oblici kršćanskog mišljenja razvili ponajprije pod utjecajem društveno-političkih prilika, dakle, da su zapravo povijesno uvjetovani i da im zbog toga nije moguće priznati transcendentarno podrijetlo, barem ne u cijelosti. Iz toga je, razumije se, slijedio zaključak da je samo katolička varijanta kršćanskog učenja najstarija i vječna, a da ostale to nisu, budući da ne proizlaze izravno, odnosno kontinuirano iz Božanske objave.¹³¹

Polazeći od spomenutih načela, katoličko se hrvatstvo, kao što smo pokazali, protivilo težnjama za vrijednosnim i pravnim izjednačavanjem različitih oblika religijske misli i njihovih organizacijskih struktura, a odbijalo je i ideju o ravnopravnom položaju svih triju kršćanskih konfesija.¹³² Iako je isticalo da je nedopustivo bilo kome nametati vjersko uvjerenje, odnosno da zbog vjere nitko ne smije biti progonjen te da o nekatoličkim vjerskim shvaćanjima nije dopušteno govoriti s prezirom, a još manje pogrdno, katoličko je hrvatstvo naglašavalo da to ni u kojem slučaju ne podrazumijeva i ravnodušnost prema pitanju koju vjeru tko ispovijeda.¹³³ Naime, budući da je kategorički tvrdilo kako jedino katoličan-

¹²⁷ KL 4 (1898.).

¹²⁸ KL 45, 46 (1899.).

¹²⁹ KL 20 (1900.).

¹³⁰ KL 7 (1900.).

¹³¹ KL 28 (1897.); KL 32 (1900.).

¹³² KL 28 (1897.); KL 33 (1897.).

¹³³ KL 33 (1897.).

stvo sadrži u sebi sve elemente potrebne za spasenje ljudskog roda, naglašavalo je da samo ono čovječanstvu pruža punu garanciju za izbavljenje od smrti, odnosno od vječnog prokletstva. Doduše, pritom je napominjalo da se i kršćani koji ne pripadaju katoličkoj konfesiji također mogu spasiti, no, držalo je da je time što ne prihvaćaju cjelokupnu vjersku istinu, sadržanu isključivo u katoličkom nauku, njihovo spasenje u mnogo čemu otežano. Zato je podvlačilo da nekatolike nesumnjivo valja poštovati kao ljudska bića, ali da ih istodobno, u određenom smislu, treba i žaliti budući da pripadaju vjerama koje na različite načine ometaju normalan proces njihova spasenja.¹³⁴ Uostalom, drukčije stajalište prema ostalim vjerama, odnosno njihovim pripadnicima i nije dolazilo u obzir u ideologiji koja je težila sustavnoj rekristijanizaciji društva u skladu s učenjem i pod nadzorom Katoličke crkve. U naznačenom okviru, s većim ili manjim odstupanjima, kretao se odnos katoličkog hrvatstva prema židovstvu, odnosno prema pravoslavlju i protestantizmu, dakle, prema vjerama s kojima je svakodnevno, na različite načine, dolazilo u dodir.

Kad je riječ o židovstvu, katoličko hrvatstvo izražavalo je mišljenje da je njegovo vjersko učenje, koje je utemeljeno na Starom zavjetu, dolaskom Spasitelja u osnovi postalo sastavnim dijelom kršćanske tradicije, pozivajući se pritom na tumačenje da se starozavjetne knjige u cijelosti zapravo odnose na Isusa Krista.¹³⁵ Polazeći od toga, isticalo je da je u osnovi »kršćanska (...) vjera (...) s onom (tj. židovskom, op. a.) jedna, samo s tom razlikom, što su pravovjernici u starom zavjetu Onoga još očekivali, kojega vjernici novoga i vječnoga zakona već imaju.«¹³⁶ Interpretacija prema kojoj je kršćanstvo zapravo jedini legitimni baštinik židovstva, odnosno učenje o kršćanstvu kao jedinoj »pravoj« vjeri navodilo je katoličko hrvatstvo na to da suvremenom židovstvu odrekne stvaran razlog postojanja, ističući pritom da se ono zbog spomenutih razloga u današnjem obliku ni u sadržajnom ni u obrednom smislu ne može više držati religijom koja bi bila istovjetna s onom koja je postojala od Mojsija do Isusa. Naime, pojavom Isusa, očekivanja Staroga zavjeta su se ispunila i stoga daljnje ustrajanje isključivo na njegovim odredbama, a ne na postulatima Evanđelja, ne vodi čovjeka spasenju. Prema tome, pridržavanje starozavjetnih načela nema više nikakvu vrijednost. Štoviše, za kršćanina koji bi ih slijedio ono može biti »smrtonosno«. Kad je pak riječ o židovskim vjerskim obredima, oni su također nakon pojave Isusa, dakle, očekivanog Mesije, izgubili svoje prvotno značenje. Osim toga, nakon razaranja jeruzalemskog hrama, ti obredi ni u formalnom pogledu nisu više identični s onima koji su do tada provodeni. No, unatoč činjenici da je negiralo spasiteljsku vrijednost židovstva, katoličko je hrvatstvo naglašavalo da odnos katolicizma odnosno Katoličke crkve prema Židovskoj crkvi nije i ne može biti neprijateljski. Štoviše, uvjeralo je svoje sljedbenike da Katolička crkva, prelazeći velikodušno preko činjenice da je u povijesti bila progonjena upravo od Židova, zapravo štiti židovstvo i njegovu crkvenu organizaciju, ne zaboravljajući da je i sam Isus bio rođen kao Židov. Uostalom, takvo joj stajalište nalaže i Sveto pismo, koje kaže da će i židovski narod jednoga dana kao cjelina ući u Crkvu što ju

¹³⁴ KL 12 (1898.).

¹³⁵ KL 7 (1900.).

¹³⁶ KL 15 (1899.).

je utemeljio Krist.¹³⁷ Pritom, međutim, nije navelo niti jedan primjer stvarne zaštite židovstva od Katoličke crkve, što samo svjedoči da je bila riječ uglavnom samo o proklamiranom stajalištu, koje u društvenoj praksi na prijelomu stoljeća, kada je protužidovsko raspoloženje općenito bilo u usponu, nije bilo primjenjivano.

Zbog opisanih stajališta prema židovstvu katoličko se hrvatstvo načelno protivilo antisemitizmu, upozoravajući da je u krajnjoj liniji riječ o za kršćanstvo vrlo opasnoj pojavi. Držalo je, naime, da se suprotstavljanje religiji koja se zasniva na Starom zavjetu može razumjeti ne samo kao izraz nastojanja za negacijom jednog bitnog dijela kršćanske vjere tradicije, nego i kao posljedica prikrivene težnje da se jednom u budućnosti odbaci i Novi zavjet, dakle, da se s vremenom dokine i samo kršćanstvo.¹³⁸ Prema tome, u antisemitizmu katoličko je hrvatstvo bilo sklono vidjeti posredan udar na kršćansku religiju. Protiveći se mržnji prema Židovima iz vjerskih razloga, *Katolički list* ukazivao je svojem čitateljstvu da na kršćanstvo valja gledati povijesno, kao na svojevrсну evoluciju židovske vjerske misli, a ne kao na njezinu suprotnost. Međutim, spomenutom formulacijom, koja očito nije bila najpažljivije odabrana, katoličko se hrvatstvo nehotice približilo shvaćanju o kršćanstvu kao povijesnoj pojavi, koja je, dakako, bila u suprotnosti s učenjem o isključivo nadnaravnom podrijetlu kršćanstva, odnosno katolicizma i njegovoj nepromjenjivosti.

No, unatoč činjenici da je pokušavalo uspostaviti određenu vezu između židovstva i kršćanstva i da se s tim u svezi načelno protivilo antisemitizmu kao u osnovi protukršćanskoj pojavi, katoličko hrvatstvo ipak se nije do kraja negativno odredilo prema spomenutom fenomenu. *Katolički list* isticao je, naime, da je prihvatljiv onaj oblik antisemitizma koji nije ni rasno ni vjerski uvjetovan, nego koji je tobože isključivo usmjeren »proti eksploataciji krupnog kapitala«, odnosno uopće prema svim oblicima političke, odnosno društvene prakse koja se inspirira liberalnim načelima. S tim u svezi izražavao je solidarnost s antisemitizmom austrijskih kršćanskih socijala pod Luegerovim vodstvom.¹³⁹ Antisemitizam koji je svoje opravdanje tražio u gospodarskim odnosno političko-ideološkim razlozima bio je karakterističan izraz u XIX. stoljeću u konzervativno-katoličkim krugovima vrlo raširenog shvaćanja da su upravo Židovi, dakle nekršćani, uz protestante, glavni nositelji liberalnih nastojanja na svim područjima društvenoga života. Iako je načelno toleriralo samo gospodarski i ideološki uvjetovan antisemitizam koji je, valja primijetiti, u *Katoličkom listu* ipak sustavno izbjegavalo izražavati, katoličko hrvatstvo nije, međutim, bilo imuno ni na nacionalno obojeno protužidovsko raspoloženje, što pokazuje da je pokušaj razlikovanja tobože prihvatljivog od neprihvatljivog antisemitizma i u okviru katoličkog hrvatstva bio tek puko samozavaravanje. Naime, u frazama u okviru pojedinih članaka koji su objavljeni na stranicama *Katoličkog lista* jasno se može razabrati neprijateljski naboj prema Židovima kao prema narodu. I sam urednik *Katoličkog lista* jednom je prilikom dao izjavu koja je potom objavljena, a koja dobro ilustrira koncem XIX. stoljeća među europskim katolicima općenito vrlo raširenu predodžbu o tobožnjoj trajnoj i kole-

¹³⁷ KL 15 (1899.).

¹³⁸ KL 7 (1900.).

¹³⁹ KL 13 (1898.); KL 27 (1900.).

ktivnoj krivnji Židova zbog Isusove smrti: »A pitam ja slavni senat, mogu li ja, kao kršćanin imati drugo mnijenje o ljudima, koji nastavljaju djelo onih, koji Isusa osudiše i propeše.«¹⁴⁰ Slična su stajališta zastupali i neki drugi protagonisti katoličkog hrvatstva, primjerice Grga Tuškan u svojem *Hrvatskom radničkom glasu*. Iako je vulgarni antisemitizam Tuškanovog tipa, koji je bio prepun rasnih i vjerskih predrasuda prema Židovima kao narodu, bio u osnovi rubna pojava ideologije katoličkog hrvatstva, a ne njezin bitan sastavni dio, ostaje činjenica da se od njega sljedbenici katoličkog hrvatstva nikada nisu javno ogradili, držeći ga zacijelo samo varijantom »prihvatljivog« protužidovstva. Tuškan je, naime, svoj antisemitizam također pokušavao obrazložiti gospodarskim i ideologijskim razlozima.¹⁴¹

Osim djelomično prema židovstvu, katoličko hrvatstvo nije se odredilo ni prema jednoj od ostalih velikih nekršćanskih religija, što je, s iznimkom islama, uostalom, posve razumljivo s obzirom na činjenicu da Hrvati, ne računajući usamljene pojedince iz mlade generacije hrvatske građanske inteligencije, u to vrijeme s njima općenito nisu imali nikakvog doticaja. No, kad je riječ o islamu s kojim se hrvatstvo susretalo u neposrednom susjedstvu, u Bosni i Hercegovini, šutnja *Katoličkog lista* o pitanju odnosa između katoličanstva i te velike i donekle ipak poznate monoteističke religije pomalo začuđuje. Teško je, međutim, reći zbog čega se katoličko hrvatstvo o tome ustručavalo progovoriti. Može se samo naslućivati da je time željelo izbjeći eventualan sukob s bosanskim muslimanima za koje je vjerovalo da povijesno pripadaju hrvatskoj naciji i da bi se u budućnosti, u određenim okolnostima, eventualno iznova mogli priključiti hrvatskom nacionalnom korpusu, a s vremenom možda i prihvatiti kršćanstvo.¹⁴²

U svezi s idejom o jedinstvu kršćana koju je tijekom osamdesetih, a posebice tijekom devedesetih godina potvrdio i na različite načine poticao papa Lav XIII., katoličko hrvatstvo moralo je zauzeti stajalište i o pitanju odnosa katoličanstva prema protestantizmu, odnosno prema pravoslavlju. Kad je riječ o protestantizmu, katoličko hrvatstvo jedva da ga je uopće držalo kršćanskom vjerom.¹⁴³ Naime, sa svojim učenjem o tome da svaki čovjek kao pojedinac ima pravo samostalno graditi svoje vjersko shvaćanje na osnovi racionalne interpretacije Svetog pisma kao jedinog vrela vjerske istine i sa svojim tumačenjem da Krist nije utemeljio vidljivu, nego nevidljivu Crkvu, protestantizam se bitno razlikovao od službenog katoličkog učenja o temeljnim izvoristima kršćanske religije, odnosno o Crkvi kao autoritetu koji je jedini pozvan strukturirati kršćansko vjersko mišljenje, dati mu stvarne izražajne oblike i organizacijsku podlogu u okviru koje će biti posredovano vjernicima.¹⁴⁴ Zato ga je službeno katoličko stajalište tradicionalno držalo neprijateljskim, štoviše, revolucionarnim napadom na »osobite istine katoličke vjere«, koju je s jedne strane poistovjećivalo s Katoličkom crkvom kao njegovim organizacijskim oblikom, a s druge s

¹⁴⁰ KL 44 (1897.).

¹⁴¹ HRG 13, 17, 18, 24 (1897.); HRG 4, 11 (1898.).

¹⁴² KL 3 (1900.).

¹⁴³ KL 23 (1900.).

¹⁴⁴ KL 13, 14 (1898.); 21, 23, 24, 25, 26 (1900.).

kršćanstvom.¹⁴⁵ Osim toga, valja uzeti u obzir da je protestantizam predstavljao čistu suprotnost ultramontanskim nastojanjima vrha Katoličke crkve koja su karakterizirala i pontifikat Lava XIII., iako više nisu bila onako izravno i naglašeno poticana kao za vrijeme njegova prethodnika. S druge strane, protestantsko načelo da je racionalna spoznaja dostatna za samostalnu spoznaju sadržaja vjere davalo je snažan poticaj ne samo individualizmu nego i racionalizmu, dakle bitnim sastavnicama podloge na kojoj se razvio liberalizam koji je Katolička crkva tijekom XIX. stoljeća odlučno i dosljedno osuđivala.¹⁴⁶ Zbog toga je i katoličko hrvatstvo, prelazeći preko elemenata koji su zajednički objema vjerama, a riječ je, prije svega, o prihvaćanju Novog zavjeta, učenju o trojednom Bogu, odnosno o tome da je Krist pravi Bog i pravi čovjek te nauku o otkupljenju, na protestantizam gledalo ne samo kao na »otpad od pravog kršćanstva« nego kao na vjeru čija je bit u osnovi posve suprotna njegovoj biti.¹⁴⁷ Stoga uopće nije spominjalo mogućnost dijaloga između katolicizma i protestantskih struja, držeći očito da je on zasada posve nemoguć. Međutim, vizija kršćanskog jedinstva ipak nije dopuštala otvoreno izjašnjavanje protiv sjedinjenja katoličanstva s protestantizmom.¹⁴⁸ Prema tome, i katoličko je hrvatstvo ideju o kršćanskom jedinstvu u osnovi reduciralo na povezivanje katoličanstva i pravoslavlja. U tom pogledu njegova se stajališta nisu nimalo razlikovala od tadašnjih stajališta Svete Stolice koja je također pod jedinstvom kršćana podrazumijevala prije svega spajanje katoličanstva i pravoslavlja.

Suprotstavljajući se temeljnoj postavci protestantizma prema kojoj pojedinac ima pravo samostalno, oslanjajući se na vlastiti razum i pomoć Svetog Duha, utvrditi vjersku istinu koja je sva sadržana u Svetom pismu, *Katolički list* je isticao da je Bog svoj nauk predao Crkvi sa zadaćom da ga prenosi narodima. Nije ga, dakle, povjerio pojedincu, nego vidljivoj Katoličkoj crkvi koju je osobno utemeljio Isus Krist. Stoga isključivo Crkva ima pravo interpretirati i naučavati narode objavljenu vjersku istinu. Pojedinac je, prema tome, ne može samostalno oblikovati, nego je može samo primiti, i to posrednim putem, što znači da njegovo spasenje, između ostaloga, ovisi i o tome poštuje li on autoritet crkvenog učiteljstva ili ne.¹⁴⁹ Načelo da je čovjek sam u stanju spoznati vjersku istinu, osim što na određen način opravdava posve neprihvatljivo liberalno gledište da su sva vjerska shvaćanja u osnovi jednako vrijedna, usmjereno je, prema mišljenju *Katoličkog lista*, ponajprije protiv Katoličke crkve i papinstva kao njezinog središta. S tim u svezi list je tvrdio da protestantizam zapravo nije izrastao iz težnje za nužnom reformom Crkve, nego zato da je sruši, i to na način da razori nepovrediv, Božanskom voljom ustanovljeni autoritet njezine hijerarhije, odnosno Svete Stolice.¹⁵⁰ S druge strane, tvrdio je da načelo slobodne racionalne interpretacije Evanđelja i ostalih biblijskih knjiga u biti razgrađuje kršćansku vjeru, svodeći je na »labirint oprečnih tvrdnja« koje se, uostalom, neprestano mijenjaju, a ono što

¹⁴⁵ KL 20 (1900.).

¹⁴⁶ KL 25, 26 (1900.).

¹⁴⁷ KL 12 (1898.).

¹⁴⁸ BAL 1 (1896.).

¹⁴⁹ KL 21 (1900.).

¹⁵⁰ KL 20, 22 (1900.).

se neprestano mijenja, što nema kontinuitet, nije i ne može biti istinito.¹⁵¹ Naime, prema *Katoličkom listu*, samo autoritet crkvenog učiteljstva na čelu s nepogriješivim papinstvom osigurava apsolutnu istinitost, koherentnost, trajnost, razumljivost i mogućnost jedinstvenog prihvaćanja vjerske istine, što protestantizam svojim poimanjem Crkve onemogućava, ugrožavajući na taj način zapravo njezin opstanak.¹⁵² Nadalje, list je optuživao protestantizam da je s učenjem o Svetom pismu kao jedinom izvoru vjerske istine odbacio velik dio temeljnih kršćanskih sadržaja, čime je želio ukazati na to da protestantski nauk o vjeri ne sadrži u sebi mnoge elemente koji su nužni za potpuno spasenje. Naime, prema katoličkom shvaćanju, Sveto pismo ne može biti jedini izvor vjere, budući da ne sadrži cjelokupan Kristov nauk. Stoga je držalo da je za cjelovitost kršćanske vjerske istine bitna i kršćanska predaja.¹⁵³ Istodobno, *Katolički list* spočitavao je protestantizmu da ljudskom razumu pridaje odlike koje on jednostavno nema. Iako nije negirao važnost uloge razuma u životu čovjeka, *Katolički list* slijedio je, naime, mišljenje da ljudski um, unatoč svjedočanstvima o tome da se postupno razvija i usavršava, jednostavno uvijek ostaje ograničen te zbog toga nije kadar spoznati cjelovito ni pojavni svijet, a kamoli vinuti se prema onostranom. Prema tome, čovjek nije sam u stanju protumačiti i razumjeti sadržaj Biblije koji je pun različitih nejasnoća, a koje, prema katoličkom nauku, može razriješiti samo učiteljstvo Crkve, opskrbljeno specijalnim nadahućem nadnaravno podrijetla. Osim toga, *Katolički list* je upozoravao da zahtjev da se vjerska spoznaja temelji isključivo na razumu skida s kršćanstva njegov primarno nadnaravni značaj. S tim u svezi tvrdio je da protestantizam u osnovi zapravo »nije reda svrhunaravskoga, nije kršćanstvo, nije nauka Kristova«.¹⁵⁴

Katolički list bio je, osim toga, uvjeren da protestantsko učenje izvanredno pogoduje pojavi fenomena vjerskog fanatizma, koji je u katolicizmu, zbog toga što službeno postoji samo jedna vjerska istina, u osnovi zapravo nemoguć, a ako se i javi, riječ je o pojavi minornog značenja. Naime, budući da protestantizam nema nepogriješivog učiteljstva koje bi autoritativno tumačilo i širilo jednu jedinu vjersku istinu, *Katolički list* je pisao da to omogućava rasplamsavanje žestokih sukoba oko ispravnosti pojedinih razumom utvrđenih elemenata vjere, ocjenjujući da je upravo to glavni uzrok fanatizacije širih skupina u okviru pojedinih protestantskih crkava. S druge strane, katoličko hrvatsvo mislilo je da protestantizam posredno pruža golemu potporu afirmaciji ateističkog odnosa prema stvarnosti. Spomenuto gledište opravdavalno je tvrdnjom da protestantizam, time što tolerira javne rasprave o vjerskim pitanjima, čovjeka tobože prije ili kasnije navodi na zaključak da niti jedno od vjerskih tumačenja nije istinito što je, prema tumačenju *Katoličkog lista*, prvi korak prema potpunom odbacivanju pojma o Bogu. Osim toga, tvrdilo je da inzistiranjem na racionalnoj spoznaji vjere protestantizam negira objavu, pospješujući time potvrdu deizma odnosno panteizma koji također vode u ateizam.¹⁵⁵ Međutim, iako je osuđivalo pro-

¹⁵¹ KL 21 (1900.).

¹⁵² KL 24 (1900.).

¹⁵³ KL 13, 24 (1900.).

¹⁵⁴ KL 23 (1900.).

¹⁵⁵ KL 25, 26 (1900.).

testantizam, preporučajući njegovim sljedbenicima da se s ciljem vlastitog spasenja obrate na katoličanstvo, katoličko hrvatstvo je ipak držalo da je bolje da je društvo ustrojeno i prema protestantskim načelima, nego da je »bezvjersko«. Naime, *Katolički list* je tvrdio da je sekularizacija u društvu koje je kršćansko, pa makar to bilo i kršćanstvo u protestantskoj varijanti, na globalnoj razini jednostavno nemoguća. U kršćanskom društvu vjere se, naime, mogu odreći samo pojedinci, ali ne i društvena zajednica kao cjelina jer je njezina »narav (...) da ispovijeda vjeru«.¹⁵⁶

Prema pravoslavlju je katoličko hrvatstvo imalo puno više razumijevanja nego prema protestantizmu koji je kritiziralo i s dogmatskog i s ekleziološkog motrišta. Razlog tome ležao je svakako u uvažavanju činjenice da razlike između pravoslavlja i katoličanstva u pogledu sadržaja vjerskog učenja i shvaćanja Crkve nisu velike i da su se stoga činile lakše premostivima. Osim toga, u posljednjim desetljećima XIX. stoljeća vrh Katoličke crkve pokazivao je izraziti interes za stvaranje atmosfere dijaloga između katoličanstva i pravoslavlja s ciljem postupnog prevladavanja međusobnih razlika i njihova objedinjavanja oko Svete Stolice. To, dakako, ne znači da je katoličko hrvatstvo štedjelo pravoslavlje od svake kritike, naprotiv. Međutim, primjedbe što ih je od vremena do vremena izricalo na njegov račun nisu doticale pitanje pojedinih sadržaja pravoslavne varijante kršćanskog učenja, nego su se uglavnom izražavale u obliku prigovora u svezi s nekim obilježjima pravoslavne crkvene organizacije. S tim u svezi katoličko hrvatstvo kritiziralo je utjecaj laičkog elementa na crkvenu upravu i podčinjenost pravoslavnih crkava državi, a osobito ga je smetala činjenica da one organizacijski, preko jedinstvenog središta, nisu povezane u jedinstvenu cjelinu. Osim toga, katoličko hrvatstvo odlučno se suprotstavljalo poistovjećivanju vjerske i nacionalne ideje, karakteristično za pravoslavne crkve koje su djelovale na nacionalnoj razini, a stavljalo je i brojne primjedbe u svezi s općenito niskom razinom pravoslavne teološke misli, ukazujući pritom na različite nedostatke u pastoralnoj praksi pravoslavnog klera.¹⁵⁷ Prigovori što ih je katoličko hrvatstvo upućivalo pravoslavlju i Pravoslavnoj crkvi, prije svega srpskoj, kretali su se od blagih do razmjerno oštih, što je, dakako, ovisilo o okolnostima u kojima su bili izrečeni. Međutim, valja primijetiti da je *Katolički list* na razmjerno učestale i u pravilu grube napade *Srbobrana* i *Srpskog Siona* središnjeg pravoslavnog glasila u banskoj Hrvatskoj, uvijek odgovarao odmjerenim tonom i da se u tim tekstovima nije mogla osjetiti mržnja prema pravoslavlju i Pravoslavnoj crkvi, što je s pravoslavne strane, na žalost, bio redovit slučaj kad je riječ o katoličanstvu i Katoličkoj crkvi.

Obraćajući se pravoslavlju i Pravoslavnoj crkvi, katoličko hrvatstvo trudilo se, ponajprije, razbiti njegovo golemo nepovjerenje u ideju o sjedinjenju kršćana. S tim u svezi *Katolički list* je isticao kako ona ne predstavlja nikakvu opasnost za nacionalni identitet srpskog stanovništva. Osim toga, podvlačio je da ideja o jedinstvu zapadnih i istočnih kršćana nema protuslavenski značaj. Naglašavajući da katoličanstvo, odnosno Katolička crkva upravo stoga što je organizirana na globalnoj razini ne predstavlja nikakvu prepreku slobod-

¹⁵⁶ KL 27 (1900.).

¹⁵⁷ KL 3, 8, 34 (1897.); KL 18, 20, 22, 23 (1898.); KL 18, 29, 32, 36 (1899.).

dnom razvoju bilo koje nacionalne zajednice, pa, prema tome, niti srpske, izražavao je mišljenje da bi upravo konfesionalno i crkveno jedinstvo koristilo i Srbima i Hrvatima i uopće Slavenima u smislu njihova povezivanja. U zbližavanju katoličanstva i pravoslavlja vidio je, osim toga, početak sretnije budućnosti ukupnog čovječanstva, držeći da je vjersko jedinstvo nuždan uvjet da se ona ostvari. Dakako, pritom nije odstupao od shvaćanja da je jedinstvo kršćana moguće ostvariti isključivo tako da se oni okupe oko papinstva, što su, međutim, sve pravoslavne crkve odlučno odbijale, držeći to napadom na vjersku slobodu Istoka.¹⁵⁸

Slijedeći napore Svete Stolice oko pokušaja uspostave dijaloga s pravoslavnim crkvama, *Katolički list* podržavao je njezino nastojanje da sa Srbijom uspostavi konkordat. S tim u svezi nastojao je razuvjeriti Pravoslavnu crkvu u banskoj Hrvatskoj, odnosno u Srbiji da katolicizam nije u službi širenja »austrijanštine«, odnosno da uspostava redovite katoličke organizacije u Srbiji srpskoj državi i uopće Srbima može donijeti samo korist, a ne štetu u nacionalnom odnosno državnom smislu. Držao je, naime, da bi time Srbija smanjila mogućnost utjecaja stranih, katoličkih država na dio svojeg stanovništva te da bi ujedinjenje katolika na području Srbije, koje bi možda obuhvatilo i katolike Makedonije i Stare Srbije, moglo biti poticaj za crkveno ujedinjenje cjelokupnog pravoslavnog srpstva.¹⁵⁹ Zazor pravoslavlja prema katoličanstvu i Katoličkoj crkvi *Katolički list* je pritom pripisivao općenito slabom obrazovanju pravoslavnog svećenstva, odnosno njegovu nepoznavanju katolicizma, navodeći da pravoslavno svećenstvo svoja gledišta prema katolicizmu uglavnom temelji na obavijestima iz »nečistih protestantskih vrela«, a ne na vjerodostojnim izvorima obavijesti.¹⁶⁰ Što se pak tiče otpora prema uniji, za njega nije želio okriviti srpsku Pravoslavnu crkvu, nego grčku koja je oštro reagirala na svaki pokušaj sporazuma pravoslavlja i katoličanstva. S tim u svezi *Katolički list* uvjerrao je srpsku Pravoslavnu crkvu da je politika carigradske patrijaršije »panhelenistička« i, dakako, i protusrpska i uopće protuslavenska.¹⁶¹

Budući da je Pravoslavna crkva u banskoj Hrvatskoj odnosno u Srbiji sustavno odbijala ideju o jedinstvu kršćana, držeći to pokušajem ugrožavanja nacionalnog identiteta srpskog stanovništva, između katoličkog hrvatstva i pravoslavlja nije moglo doći ni do kakvog dijaloga. Kruto stajalište o katoličanstvu kao jedinog »pravoj« kršćanskoj konfesiji te o Katoličkoj crkvi kao o jedinog »pravoj« kršćanskoj crkvi, zalaganje za sustavnu ugradnju katoličkih načela u sve oblike društvene prakse i isticanje uske sveze između hrvatske nacionalne ideje i katoličanstva svakako nije prouzročilo sporove s također konzervativnom i tradicionalno nacionalistički orijentiranom Pravoslavnom crkvom, no zacijelo nije ni pridonosilo eventualnom ublažavanju njezinih izrazito protukatoličkih stajališta. Zato se, u cjelini gledano, odnos katoličkog hrvatstva s pravoslavljem zapravo svodio na obranu od neprekidnih optužbi Pravoslavne crkve da katolicizam za Srbe u banskoj Hrvatskoj, u

¹⁵⁸ KL 1, 2, 14, 42 (1897.); KL 2 (1898.).

¹⁵⁹ KL 42, 47 (1897.).

¹⁶⁰ KL 39, 42, 47 (1897.).

¹⁶¹ KL 35 (1897.).

Bosni i Hercegovini i uopće na Balkanu predstavlja golemu opasnost u nacionalnom smislu.¹⁶² Dijalog koji bi sa stajališta ideje o kršćanskom jedinstvu bio poželjan nije se uspijevao razviti.

Ukazujući na neosnovanost protukatoličkih stajališta srpske Pravoslavne crkve, *Katolički list* je, između ostaloga, isticao da je, ako je položaj pravoslavlja na Balkanu doista oslabljen, to prije svega posljedica zapuštenosti Pravoslavne crkve koja se, prema njegovu shvaćanju, s jedne strane očituje u općenito niskoj razini njezine teološke misli, a s druge u nedostatnoj i neodgovarajućoj pastoralnoj praksi. Kritizirajući pastoralnu djelatnost pravoslavnog klera, *Katolički list* je isticao da je ona, za razliku od dušobrižničke djelatnosti katoličkog svećenstva, posvećena ponajprije širenju srpske nacionalne ideje, a ne kršćanske vjerske istine. »... treba narodu propovijedati riječ Božju, a ne riječi srpske. Narodu treba propovijedati istine, prave i temeljne istine pravoslavne vjere, a ne srpske, kako to danas biva« upozoravao je *Katolički list*, osuđujući pritom vjersku i nacionalnu intoleranciju pravoslavnog svećenstva i sustavno širenje mržnje prema katoličanstvu i Katoličkoj crkvi.¹⁶³ Upozoravajući na neprihvatljivost poistovjećivanja vjerske i nacionalne ideje, *Katolički list* je naglašavao kako takva pojava, koja je karakteristična ne samo za srpsku nego za sve pravoslavne crkve, može imati teških posljedica za međunacionalne odnose.¹⁶⁴ Identifikacijom pravoslavne vjerske i srpske nacionalne ideje i nesarom pravoslavnog svećenstva prema duhovnim potrebama svojih vjernika list je objašnjavao i pojavu prijelaza nekih skupina pravoslavnog stanovništva u Grčko-katoličku crkvu.¹⁶⁵ Odnose između katoličkog hrvatstva i pravoslavlja komplicirali su i srpski zahtjevi za donošenjem interkonfesionalnih zakona u liberalnom duhu koji su opravdavani tobožnjim neravnopravnim položajem Pravoslavne crkve u banskoj Hrvatskoj, odnosno netolerancijom Katoličke crkve prema pravoslavnom stanovništvu, što je *Katolički list*, dakako, također pobijao, ističući da Pravoslavna crkva u banskoj Hrvatskoj uživa ne samo punu vjersko-crkvenu autonomiju nego i naglašenu potporu režima.¹⁶⁶

Opisujući odnos katoličkog hrvatstva prema ostalim kršćanskim konfesijama u više smo navrata istaknuli da je ono podržavalo viziju kršćanskog jedinstva, doduše, reduciranu na ideju o sjedinjenju katoličanstva i pravoslavlja. Tijekom osamdesetih i devedesetih godina važan poticaj nastojanjima vrha Katoličke crkve za zbližavanjem istočnog i zapadnog kršćanstva dala je ćirilometodska ideja koja se u okviru katolicizama pojedinih slavenskih naroda, osobito kod Hrvata, Čeha i Slovenaca, sustavno počela oblikovati poslije 1850., u svezi s velikim proslavama u spomen tisućugodišnjice Ćirila i Metodija. Riječ je bila o

¹⁶² KL 21 (1897.); 7 (1898.); KL 13 (1899.); KL 3 (1900.).

¹⁶³ KL 21 (1897.); KL 7, 35 (1898.).

¹⁶⁴ KL 8 (1897.); KL 23 (1898.).

¹⁶⁵ KL 21 (1897.); KL 18 (1898.); KL 18, 32 (1899.).

¹⁶⁶ KL 6, 9 (1899.).

izvorno slavenskoj koncepciji sjedinjenja istočnog i zapadnog kršćanstva koja je dijelom, osobito u početnoj etapi, izrasla iz historiografskih, a dijelom iz filoloških proučavanja djelatnosti slavenskih apostola.¹⁶⁷ Pritom valja istaknuti da je ćirilometodska ideja za slavenske narode, osim vjersko-crkvenog, imala i kulturno-političko značenje. Ćirilometodski model sjedinjenja kršćana bio je, naime, u izravnoj službi ideje o ponovnoj uspostavi suradnje među slavenskim narodima na temelju njihove zajedničke ranosrednjovjekovne kršćanske kulturne baštine i etničke srodnosti. Odlučujuću ulogu u oblikovanju potvrdi ćirilometodske ideje u banskoj Hrvatskoj imala je ideologija Račkoga i Strossmayera u kojoj je zamisao o jedinstvu istočnog i zapadnog kršćanstva zauzimala važno mjesto.¹⁶⁸

Pod utjecajem teološkog romantizma, Rački i Strossmayer držali su, naime, da Providnost usmjerava ljudski rod prema jedinstvu koje je za njih bilo nezamislivo bez zajedničke vjerske podloge za koju su, kao katolički svećenici, dakako, držali da može biti isključivo kršćanska. S tim u svezi oni su naglašavali važnost sjedinjenja svih kršćanskih vjera, dakle ne samo pravoslavlja i katoličanstva nego i protestantizma, iako su obojica, a osobito Strossmayer, prema protestantskom učenju bili izrazito kritični. Iako su se načelno zalagali za sjedinjenje svih triju kršćanskih vjera, Rački i Strossmayer su također težište integracije polagali na katolicizam i pravoslavlje, odnosno, na Katoličku i Pravoslavnu crkvu, držeći da će se dogovor o kršćanskom jedinstvu ipak lakše postići među najstarijim i međusobno sličnim kršćanskim crkvenim organizacijama.¹⁶⁹ Nastojeći prevladati jaz između katolicizma i pravoslavlja u kojem su vidjeli golemu prepreku zbližavanju ne samo Hrvata i Srba nego i ostalih slavenskih naroda, Strossmayer i Rački su kao uzor isticali slavenske apostole Ćirila i Metodija. Pozivajući se na rezultate ćirilometodske znanosti, kojoj je u Hrvatskoj temelje postavio Rački, tvrdili su, naime, da slavenski apostoli nisu ispovijedali odnosno naučavali vjeru koja bi u dogmatskom smislu odudarala od vjerske istine koja je tada postojala u okviru zapadnog kršćanstva. Osim toga, držali su da su apostoli jednostavno bili uvučeni u sukob između pape Nikole I. i carigradskog patrijarha Focija, pri čemu su isticali da su u tom sporu obojica bili na papinoj strani, što je slavenske narode u IX. stoljeću tobože očuvalo od crkvenog raskola. Naglašavajući povezanost slavenskih apostola s Rimom u pogledu sadržaja vjerskog učenja i njihovu odanost ideji kršćanskog jedinstva, Rački i Strossmayer su posebno podvlačili kako ih to što su papinstvo priznavali središtem jedine »prave« kršćanske Crkve nije ometalo u tome da u bogoslužju i crkvenoj organizaciji koju su izgradili kod slavenskih naroda poštuju tradiciju istočnog kršćanstva, prije svega narodni jezik u bogoslužju. S tim u svezi, izražavali su mišljenje da bi pravoslavlje, ali i katolicizam, u djelovanju Ćirila i Metodija moralo naći izvor inspiracije za rad na ponovnoj uspostavi crkvenog jedinstva.¹⁷⁰

Na osnovi interpretacije života i rada Ćirila i Metodija što ju je dala suvremena ćirilometodska znanost, Rački i Strossmayer izgradili su svoj model povezivanja istočnog i zapad-

¹⁶⁷ DARTEL, 33.

¹⁶⁸ GROSS, 1979., 10–12.

¹⁶⁹ GROSS, 1985., 351–353; GROSS, 1992., 519–525.

¹⁷⁰ PETROVIĆ, 47–101; DARTEL, 46–47.

nog kršćanstva, držeći ga primjerenim crkvenim prilikama IX. stoljeća. Pokušavajući strogo razlikovati dogmatsko od ekleziološkog, Rački i Strossmayer naglašavali su, naime, da je za jedinstvo kršćana od odlučujuće važnosti pitanje istovjetnosti sadržaja vjerskog učenja, a ne pitanje unifikacije crkvenog ustrojstva u organizacijskom, obrednom i običajnom smislu. Polazeći od toga, zalagali su se za očuvanje posebnosti u obredima i crkvenoj organizaciji Istoka, nastojeći time zanijekati tvrdnje pravoslavlja da ideja o sjedinjenju s Rimom za sobom nužno povlači potpuni gubitak crkvene samostalnosti i prekid sa stoljetnom tradicijom. S druge strane, Rački i Strossmayer držali su da vjersko jedinstvo zapravo i nije potrebno uspostavljati, nego da ono faktično već postoji. Mislili su, naime, da pravoslavlje u vjerskom smislu ne predstavlja herezu, nego da je, bez obzira na određene razlike, riječ o »pravoj« kršćanskoj vjeri, utemeljenoj na prvih sedam općih crkvenih sabora, odnosno na zajedničkoj povijesti do crkvenog raskola. Sve razlike koje postoje između katoličanstva i pravoslavlja za njih su stoga bile samo posljedica učenja pojedinih pravoslavnih teologa, a ne pravoslavlja kao cjeline. Naime, budući da u okviru istočnog kršćanstva nakon crkvenog raskola nije bilo uspostavljeno jedinstveno središte koje bi na globalnoj razini propisivalo službeno vjersko učenje, držali su da je osnovni sadržaj pravoslavnog nauka identičan s katoličkim učenjem tijekom prvih 11 stoljeća. Međutim, budući da pravoslavlje nije priznavalo primat rimskog biskupa, držali su da Pravoslavna crkva nema obilježje »prave« kršćanske Crkve. Prema njihovu shvaćanju, koje se u cijelosti poklapalo s ekleziologijom u XIX. stoljeću, jedina »prava« kršćanska crkva je ona čiji su biskupi u svezi s rimskim biskupom kao Kristovim namjesnikom i izravnim apostolskim nasljednikom. S tim u svezi držali su da bi pravoslavlje trebalo priznati primat rimskog biskupa kao nasljednika sv. Petra. Pritom su, međutim, držali da je papinstvo samo čuvar, samo simbol crkvenog jedinstva. Polazeći od toga, protivili su se krutoj monarhijskoj strukturi Katoličke crkve, zahtijevajući da lokalne crkvene organizacije i Istoka i Zapada zadrže određen stupanj samostalnosti, što su opravdavali učenjem o istovjetnosti podrijetla papinske i biskupske vlasti. U tom smislu Strossmayer je na Vatikanskom saboru branio kolegijalni značaj Crkve. Što se pak tiče njegova protivljenja usvajanju dogme o nepogrješivosti, ono je bilo uvjetovano ne teološkim, nego isključivo praktičnim razlozima. Strossmayer je, naime, bio uvjeren da je s gledišta ostvarenja crkvenog jedinstva dogma neprihvatljiva zato što će zacijelo naići na snažan otpor u okviru pravoslavlja.¹⁷¹

Istaknuli smo da je ćirilometodski koncept crkvenog jedinstva Račkoga i Strossmayera bio u službi oživljavanja slavenske ideje. Naglašavajući da su upravo Ćiril i Metodije svojom djelatnošću položili temelje kršćanskoj kulturi slavenskih naroda, Rački i Strossmayer su ukazivali na to da je ona uživala punu zaštitu Rima, pobijajući time tvrdnje o tobožnjem neprijateljstvu rimske Crkve prema Slavenima i njihovim nacionalnim kulturama. Međutim, u njihovoj interpretaciji, s obzirom na premoć bizantske odnosno germanske kulture, prvobitno jedinstvena kultura slavenskih naroda se ipak raspala, i to u onom trenutku kad je došlo do crkvenog raskola, odnosno do podjele u kršćanskom svijetu. Prema tome, sami Slaveni nisu za njega odgovorni, što im omogućava da upravo oni povedu dijalog o jedin-

¹⁷¹ GROSS, 1992., 519–525.

stvu kršćana i da povežu istočnu i zapadnu crkvu, i to u interesu vlastite kulturne i političke potvrde. S tim u svezi pozivali su slavenske narode da se, uzimajući u obzir zajedničku kršćansku kulturnu tradiciju, okupe u jedinstvenoj Crkvi koja bi iznova postala »utočište za sve posebne narodne naše želje i težnje«. ¹⁷²

Nastojanje za sjedinjenjem Katoličke i pravoslavničkih crkava na temelju ćirilometodskog koncepta dobilo je iz vrha Katoličke crkve poticaj tek osamdesetih i devedesetih godina, za pontifikata Lava XIII. Tijekom 1880. papa je, naime, objavio encikliku *Grande munus*, koju je posvetio slavenskim apostolima Ćirilu i Metodu, proglašivši ih svecima Katoličke crkve. Ukazujući na uske veze solunske braće s Rimom, papa ih je tom prilikom istaknuo kao primjer koji bi pravoslavne crkve, posebice one koje djeluju u okviru slavenskih naroda, trebale slijediti kao uzor. U spomenutoj enciklici papa je, osim toga, otvoreno izrazio svoju želju da se istočne Crkve »trajnom vezom jedinstva« povežu sa Svetom Stolicom. ¹⁷³ Enciklika *Grande munus*, za koju pojedini autori tvrde da je nastala na izravni Strossmayerov poticaj, izazvala je stoga oduševljenje među Slavenima, između ostaloga i kod najvećeg dijela hrvatskog katoličkog svećenstva. ¹⁷⁴ Izraz toga bilo je i veliko slavensko hodočašće koje je 1881. Strossmayer vodio u Rim, a koje je na simboličan način trebalo izraziti zahvalnost Slavena papi zbog potpore što ju je pružio ideji o njihovu vjerskom povezivanju. Sredinom devedesetih godina ćirilometodski koncept sjedinjenja pravoslavlja i katoličanstva dobio je još nekoliko poticaja iz Vatikana. Prije svega, u Jeruzalemu je 1893. održan euharistijski kongres kojemu je bilo nazočno i pravoslavno svećenstvo, doduše u puno manjem broju nego što su to organizatori očekivali. Godinu dana kasnije, u povodu pedesete obljetnice svoje biskupske službe, Lav XIII. uputio je svim vladarima i narodima pismo u kojem je ponovio poziv za sjedinjenjem istočnog i zapadnog kršćanstva. Tom prilikom papa je detaljnije izložio svoj koncept kršćanskog jedinstva. Pozivajući se na povijest, on je, doduše, istaknuo da je jedinstvo kršćanstva moguće samo na čelu s papinstvom, no u svoje ime i u ime svojih nasljednika obećao je pravoslavnim crkvama određen stupanj autonomije koji bi uključivao i pravo na zadržavanje tradicionalnih oblika crkvene organizacije, obreda i običaja. U spomenutom pismu papa se posebno obratio slavenskim narodima, držeći da bi oni mogli postati pioniri sjedinjenja pravoslavlja s katolicizmom. ¹⁷⁵ Obećanje o određenom stupnju samostalnosti istočnih crkava papa je ponovio i u enciklici *Orientalium dignitatis*, a 1895. ponovno je uputio apel za jedinstvom u enciklici *Satis cognitum*. Pritom je važno istaknuti da je u spomenutim pozivima papa prvi put o pravoslavnima govorio kao o »odijeljenoj braći«, a ne kao o šizmaticima, odnosno o hereticima. ¹⁷⁶ Međutim, vrh Katoličke crkve ipak nikada službeno nije pravoslavlje prihvatio kao pravovjerje. ¹⁷⁷ Prema tome, Sveta Stolica nije u cijelosti usvojila ćirilometodski model

¹⁷² SMIČIKLAS, 412; DARTEL, 54.

¹⁷³ KOHLER, 321; DARTEL, 35–36.

¹⁷⁴ SMIČIKLAS, 403–404.

¹⁷⁵ KOHLER, 323.

¹⁷⁶ KOHLER, 324.

¹⁷⁷ DARTEL, 64.

povezivanja istočnog i zapadnog kršćanstva koji je polazio od uvjerenja da vjersko jedinstvo u osnovi već postoji i da je stoga potrebno raditi samo na pitanju povezivanja pravoslavnih crkava s papinstvom, ali tako da se u tom pogledu primijeni načelo jedinstva različitosti i određen stupanj autonomije lokalnih crkvenih organizacija. Vrh Katoličke crkve prihvatio je samo ideju o određenom stupnju samostalnosti pravoslavnih crkava u disciplinskom, obrednom i običajnom smislu, ali je očito ostao kod uvjerenja da pravoslavne crkve ipak ne naučavaju »pravu« vjeru. Međutim, već sama činjenica da papinstvo nije izravno izjavilo da pravoslavlje predstavlja »herezu« pokazuje da je nastojalo otvoriti ozbiljan dijalog s pravoslavljem, što ranije nije bio slučaj.¹⁷⁸

U svezi sa spomenutom inicijativom Vatikana, sredinom devedesetih godina pokrenuti su u mnogim europskim zemljama brojni teološki časopisi namijenjeni pitanjima koja su bila sporna, odnosno koja su povezivala dvije konfesije. U tom kontekstu u banskoj Hrvatskoj počeo je 1896. izlaziti list *Balkan* koji je uređivao Šandor Bresztyenszky, nekadašnji gorkljivi zagovornik liberalizma, a sada jedan od glavnih pristalica ideologije katoličkog hrvatstva. Istaknuvši kako je Kristovo učenje bitno za spas cjelokupnog ljudskog roda te kako spomenuto mišljenje dijele i katolicizam i pravoslavlje, Bresztyenszky je, pišući o zadaći *Balkana*, podvukao da proces povezivanja ljudskog društva u jednu »duševnu zajednicu« moraju otpočeti pravoslavni i katolici, među kojima ni u vjerskom smislu, niti u smislu crkvene organizacije ne postoje velike razlike. Pritom je činjenicu da je inicijativa za vjerskim jedinstvom potekla s katoličke strane obrazložio univerzalizmom Katoličke crkve, naglasivši da se on mogao sačuvati upravo zahvaljujući papinstvu koje je kao nadnacionalno središte spriječilo da Crkva potpadne pod vlast država i njihovih interesa. Bio je, međutim, uvjeren da je težnja za kršćanskim jedinstvom u osnovi nazočna i u okviru pravoslavlja. Spomenuto mišljenje očito se temeljilo na nastojanjima pojedinih ruskih teologa, prije svega Solovjova. No, takvi primjeri zalaganja za povezivanje katolicizma i pravoslavlja u istočnom kršćanstvu bili su iznimka. Vjersko jedinstvo čovječanstva, kao uvjet njegova spasenja, za Bresztyenszskog je bio samo jedan od razloga nastojanju da se s mrtve točke potakne dijalog između pravoslavlja i katolicizma. On je, naime, istaknuo da poticaj tome daju i sekularizacijski procesi, odnosno gomilanje socijalnih problema koji su, prema njegovu shvaćanju, nerazrješivi izvan okvira kršćanstva. Slijedeći papino shvaćanje o posebnoj zadaći Slavena u procesu vjerske integracije među kršćanima Bresztyenszky je, uz Bugare, posebno apostrofirao Hrvate i Srbe, držeći kako upravo oni mogu učiniti veliki korak u zbližavanju vjera jer su »braća i susjedi« koje, osim toga, povezuje i tobože isti književni jezik.¹⁷⁹

U svojem prvom broju *Balkan* je objavio i poslanicu što ju je u prosincu 1895. srpskoj Pravoslavnoj crkvi na Balkanu uputio vrhbosanski nadbiskup Josip Stadler kojega je papa svojedobno imenovao komesarom za pitanje crkvenog jedinstva među Južnim Slavenima. U spomenutom spisu Stadler je također istaknuo potrebu ostvarenja južnoslavenskog jedinstva u kršćanstvu, naglašavajući da je ono ostvarivo s obzirom na to da je riječ o

¹⁷⁸ KOHLER, 320.

¹⁷⁹ BAL I (1896.), 3–8.

narodima koji su kulturno u mnogo čemu bliski, a koje povezuje i zajedničko podrijetlo. S tim u svezi zatražio je da prestane sukob između katolicizma i pravoslavlja, pozvavši predstavnike objiju crkava da se usredotoče na ono što ih spaja, a ne na ono što ih razdvaja. Podvukavši da Srbi i Hrvati imaju zajedničkog neprijatelja i da ih, između ostaloga, i to može potaknuti da napokon postignu »bratski sporazum«, Stadler je istaknuo da je predodžba o pravoslavlju kao tobože nacionalnoj, odnosno o katoličanstvu kao tobože kozmopolitskoj religiji, posve neutemeljena. S tim u svezi izrazio je uvjerenje da je njezin glavni cilj produbljivanje razlika između Hrvata i Srba, što šteti i jednima i drugima. Zato je pozvao Srbe, odnosno srpsku Pravoslavnu crkvu da prestanu s izjednačavanjem vjerske i nacionalne ideje, držeći to bitnim uvjetom za početak procesa zblizavanja dviju vjera, a time i dvaju naroda. Obracajući se srpskoj Pravoslavnoj crkvi, Stadler ju je pokušao uvjeriti da katolicizam od pravoslavlja ne dijeli ni liturgija, ni liturgijski jezik, niti obredi. No, pritom nije želio definirati što je to što ih razdvaja. U protivnom, u skladu s tadašnjim shvaćanjima vrha Katoličke crkve, morao bi se, naime, prema pravoslavlju odrediti kao prema vjeri koja u nekim svojim elementima ipak nosi pečat hereze, što u trenutku kad je katoličko hrvatstvo pokušavalo smiriti napetosti između Katoličke i Pravoslavne crkve na pravoslavnoj strani zacijelo ne bi naišlo na dobar prijam.¹⁸⁰

Katoličko hrvatstvo prihvatilo je, dakle, ćirilometodsku ideju u onom smislu u kojoj ju je prihvatio i Vatikan, a to znači samo djelomično, sustavno izbjegavajući izjavu o pravoslavlju kao teološki posve pravilnoj, ravnopravnoj varijanti kršćanskog učenja. U tom smislu nastupao je i *Katolički list*, hvaleći od vremena do vremena napore *Balkana*. Nadajući se da ideja crkvenog jedinstva nije samo utopija, nego da bi ona jednoga dana, možda i u skorijoj budućnosti, ipak mogla postati stvarnost, list je pritom izražavao zadovoljstvo što glasilo namijenjeno pročišćavanju razlika između katoličanstva i pravoslavlja tobože »napreduje i raste oput zore do potpuna dana«.¹⁸¹ Stvarnost je, međutim, bila drukčija. *Balkan* ne samo da je imao priličnih teškoća u izlaženju, nego uopće nije uspio postići svoju svrhu. List, naime, nije uspio pokrenuti sustavnu raspravu o teološkim, dogmatskim i crkvenim pitanjima s predstavnicima Pravoslavne crkve. Zato se početkom XX. stoljeća i ugasio, i to prilično tiho, bez izraza žaljenja nositelja katoličkog hrvatstva.

Nastojeći pružiti podršku ideji o jedinstvu crkava, katoličko hrvatstvo oslanjalo se i na učenje o »misiji« što ju je hrvatskom narodu dodijelila Providnost. S tim u svezi *Katolički list* pisao je da je osim obrane kršćanskog identiteta Europe od islama koja je, uostalom, s uspjehom ostvarena, Providnost Hrvatima povjerila i posebnu ulogu u obrani jedinstva vjere, tj. u borbi za očuvanje »čistoće kršćanstva, proti iskvarenosti njegovih načela«, čime se, usput rečeno, neizravno davalo do znanja da pravoslavlje, unatoč činjenici da između njega i katoličanstva postoje mnogi zajednički elementi, ipak ne predstavlja »pravu« kršćansku vjeru. Pritom je katoličko hrvatstvo podvlačilo da je religijsko jedinstvo imperativ vremena, budući da kršćanstvo, kao »vrhovna istina«, u budućnosti mora povezati čitav svijet u jednu veliku obitelj. Samo na taj način bit će, naime, moguće izbjeći inače neizbje-

¹⁸⁰ BAL 1 (1896.), 9–16.

¹⁸¹ KL 21 (1898.).

žne sukobe među narodima koji proizlaze iz narodnih i »plemenskih« razlika. Dakako, uvjet za religijsko jedinstvo svijeta je potvrda papinstva kao univerzalnog, nadnacionalnog vjersko-crkvenog središta.¹⁸² Važnu ulogu u promicanju ideje o jedinstvu pravoslavlja i katoličanstva trebao je imati i kult Ćirila i Metoda. Međutim, prema svemu sudeći, u banskoj Hrvatskoj, u crkvenim krugovima, štovanje slavenskih apostola probijalo se prilično teško. Sve do konca devedesetih godina XIX. stoljeća crkvena proslava njihova blagdana koja je enciklikom *Grande munus* iz 1880. određena za početak srpnja, odvijala se gotovo bez ikakvih posebnih obilježja. Bio je to slučaj ne samo u manjim mjestima, nego i u Zagrebu.¹⁸³ Zato je *Katolički list* koncem XIX. stoljeća uoči i nakon blagdana Sv. Ćirila i Metodija redovito upozoravao na potrebu da se spomendan solunske braće dostojno obilježi u crkvama širom Hrvatske. Pritom je izražavao gledište da se uspomena na slavenske apostole ne može njegovati samo manifestacijama svjetovnog značaja koje su se manje-više redovito održavale, nego da mora poprimiti i vjersko obilježje. U protivnom, isticao je *Katolički list*, moglo bi izbljedjeti sjećanje na to da su Ćiril i Metodije Slavenima, a među njima i Hrvatima, prije svega naviještali vjeru koja je bila i ostala uvjet opstanaka hrvatskosti.¹⁸⁴ U tom smislu list je u svibnju 1898. objavio i Strossmayerovu okružnicu koja je također ukazivala na potrebu da se blagdan slavenskih apostola proslavlja u vjerskom duhu.¹⁸⁵ Poticanje kulta Ćirila i Metodija u okviru hrvatskog katolicizma nije nailazilo na razumijevanje Pravoslavne crkve koja je zastupala stajalište da je riječ o pravoslavnim, a ne katoličkim svecima. Pravoslavna crkva je, naime, odbijala tumačenje da su slavenski apostoli priznavali vlast papinstva. Slagala se, doduše, s interpretacijom prema kojoj su oni, odnosno njihovi učenici, Hrvatima donijeli kršćanstvo, ali je pritom tvrdila da je bila riječ o pravoslavnoj varijanti od koje je hrvatski narod stjecajem povijesnih okolnosti odustao, priklonivši se Rimu.¹⁸⁶ Tako je pokušaj potvrde ćirilometodskog kulta u hrvatskom katolicizmu postao još jednom točkom sukoba u neprekidnim sporenjima s Pravoslavnom crkvom.

Struja liberalnog katoličkog svećenstva koja se u banskoj Hrvatskoj prvi put potvrdila 1848./1849., u svezi s afirmacijom liberalnih shvaćanja, postavila je, između ostaloga, i zahtjev da se bogoslužje na cjelokupnom hrvatskom prostoru obavlja na staroslavenskom jeziku.¹⁸⁷ Spomenuti zahtjev bio je dvostruko uvjetovan. S jedne strane u pitanju su bili nacionalno-politički razlozi, tj. težnja liberalnih katolika da se potvrdom glagoljice hrvatska individualnost izrazi i na vjersko-crkvenom području. Prema svemu sudeći, ideja o uvođenju glagoljice u crkvenu uporabu na ukupnom hrvatskom prostoru već se tada temeljila na interpretaciji vrlo raširenoj u kasnijem razdoblju, osobito na prijelomu stoljeća, i to ponajprije u laičkim krugovima, prema kojoj dopuštenje za uporabu crkvenoslavenskog

¹⁸² KL 46 (1898.).

¹⁸³ KL 26, 29 (1897.); KL 27, 28 (1899.).

¹⁸⁴ KL 22 (1898.).

¹⁸⁵ KL 20 (1898.).

¹⁸⁶ KL 25 (1898.).

¹⁸⁷ MATAUŠIĆ, 205; IVELJIĆ, 25.

jezika u bogoslužju u biti predstavlja povlasticu što ju je vrh Katoličke crkve svojedobno podijelio hrvatskom narodu kao cjelini, a ne samo pojedinim crkvama, odnosno pojedinim svećenicima. S druge strane, zahtjev je proizlazio iz nastojanja karakterističnog za liberalno-katoličke skupine u Habsburškoj monarhiji 1848./1849., naime, da se Katolička crkva i u liturgijskom smislu, uporabom narodnog jezika, što više približi širim slojevima, koje se u banskoj Hrvatskoj izrazilo u obliku težnje da se latinski jezik zamijeni staroslavenskim.¹⁸⁸ Pritom valja napomenuti da je zalaganje hrvatskih liberalnih katolika za promjenu liturgijskog jezika, između ostaloga, zacijelo nalazilo uporište i u načelnoj i stoga prilično neodređenoj odluci Svete Stolice iz 1754. Spomenuti dokument sadržavao je, naime, samo dopuštenje da se glagoljica može upotrebljavati ondje gdje je postojala tradicija slavenskog bogoslužja, pri čemu prostor glagoljaške tradicije uopće nije bio definiran.¹⁸⁹

Uspon slavistike, koja je u znanstvenim krugovima u pedesetim godinama XIX. stoljeća oživjela interes za staroslavenski jezik i pismo, a zatim i postupna potvrda ćirilometodskog koncepta sjedinjenja crkava, dali su nov poticaj pobornicima glagoljice. Zagovornici ćirilometodskog modela sjedinjenja istočnog i zapadnog kršćanstva držali su, naime, da bi podrška staroslavenskom od Vatikana u sadašnjem trenutku bila najbolji dokaz pravoslavnim kršćanima ne samo o tome da je Sveta Stolica spremna poštovati lokalnu crkvenu tradiciju i običaje, nego i o tome da Katolička crkva, unatoč svojem univerzalnom značaju, ne predstavlja opasnost za nacionalne težnje slavenskih naroda. Braneći pravo glagoljice papinstvo bi, prema njihovu shvaćanju, moglo bitno pridonijeti slabljenju otpora što ga je pravoslavlje, opravdavajući ga, između ostaloga, i nacionalno-političkim razlozima, pružalo ideji o povezivanju s Vatikanom.¹⁹⁰ U tom smislu potkraj pedesetih godina Strossmayer je prilikom svojeg prvog posjeta Rimu papi Piju IX. predao memorandum u kojemu je sugerirao Svetoj Stolicu da se u ime crkvenoga jedinstva svakako založi za glagoljicu, štoviše, da dopusti njezinu uporabu u svim biskupijama na hrvatskom prostoru. Osnovni cilj spomenute Strossmayerove intervencije u Vatikanu sastojao se, međutim, u tome da se spriječe pokušaji ukidanja staroslavenskog bogoslužja u Istri i u Dalmaciji, koji su bili motivirani razlozima talijanskog nacionalizma, a kojima je u prilog išla činjenica da je ćirilometodska baština na spomenutim područjima velikim dijelom bila zapuštena i zaboravljena.¹⁹¹ Međutim, ni nastojanje đakovačkog biskupa, niti neke kasnije akcije poduzete u svezi sa zaštitom crkvenoslavenskog jezika, nisu u to vrijeme mogle naići na pozitivan odjek u Vatikanu koji je težio centralizaciji Katoličke crkve, držeći da bi se ona, između ostaloga, morala očitovati i u obliku maksimalne unifikacije obreda prema rimskom obrascu. Snažan otpor tome pružala je od početka i bečka vlada s kojom je Vatikan sve do otkazivanja konkordata, odnosno do donošenja liberalnog ustava potkraj šezdesetih godina bio u dobrim odnosima.¹⁹² No, unatoč tome, inicijative oko glagoljice u hrvatskim

¹⁸⁸ MATAUŠIĆ, 204; IVELJIĆ, 24-25.

¹⁸⁹ BOZANIĆ, 46.

¹⁹⁰ GROSS, 1992., 519-521.

¹⁹¹ GROSS, 1992., 519.

¹⁹² IVANIŠEVIĆ, 31-32; GROSS, 1992., 521.

zemljama su se nastavile. Štoviše, tijekom osamdesetih, a osobito u devedesetim godinama, s ubrzavanjem procesa nacionalne integracije, pitanje glagoljice u Istri i Dalmaciji počelo se nametati kao nacionalno-političko pitanje od prvorazrednog značenja.¹⁹³

Tome je zacijelo djelomice pridonijela i činjenica da je u međuvremenu staroslavenska liturgija naišla na određenu podršku u vrhu Katoličke crkve. U kontekstu svoje proslavenske, ponajprije proruske politike, papa Lav XIII. pokazao je, naime, određeno razumijevanje za staroslavensko bogoslužje. Proglašavajući Ćirila i Metodija 1880. svecima Katoličke crkve, on se, između ostaloga, vrlo pohvalno izrazio i o glagoljici. Nekoliko godina kasnije, sklapajući konkordat s Crnom Gorom, Vatikan je pristao na to da se za katolike barske nadbiskupije bogoslužje održava na staroslavenskom, a ne na latinskom jeziku.¹⁹⁴ Istodobno, u Rimu su se, uz suradnju dvojice svećenika iz krčke biskupije, intenzivirale pripreme za tiskanje novog glagoljskog misala koje je napokon bilo dovršeno 1893. Pritom nije nevažno spomenuti da je misal bio tiskan glagoljskim pismom, i to u starohrvatskoj redakciji crkvenoslavenskog jezika. U svezi s odnosom Svete Stolice prema pitanju uporabe crkvenoslavenskog jezika u liturgiji svakako je zanimljivo pripomenuti i to da se o tiskanju glagoljskog misala u Vatikanu počelo razmišljati još potkraj šezdesetih godina, neposredno nakon što je Franjo Josip ručnim pismom stavio konkordat izvan snage, što je zaoštrilo odnose vladajućih krugova Habsburške monarhije s Vatikanom te da je do prvih ozbiljnijih priprema za njegovo objavljivanje došlo 1878., potkraj pontifikata Pija IX., u vrijeme kad se Monarhija sve otvorenije stala približavati Italiji.¹⁹⁵ Prema tome, otkako se u XIX. stoljeću aktualiziralo, pitanje staroslavenske liturgije je i za Vatikan imalo i političko, a ne samo vjersko-crkveno značenje.

Unatoč nesumnjivim znakovima naklonosti prema težnjama slavenskih naroda i s tim u svezi i prema glagoljici, Lav XIII. ipak nije bio spreman ići do kraja i pružiti izravnu, otvorenu potporu ideji o njezinoj široj potvrdi u liturgijskoj praksi ni u Hrvatskoj, niti u drugim slavenskim zemljama habsburške monarhije u kojima su se s vremenom također počeli javljati zahtjevi za tim da ona uđe u crkvenu uporabu, a riječ je bila, konkretno, o Češkoj i o Sloveniji.¹⁹⁶ S jedne strane razlog tome ležao je u snažnom protivljenju vrhova Monarhije koji su Svetoj Stolici u diplomatskim kontaktima u više navrata otvoreno stavili do znanja da bi eventualnu potporu glagoljici interpretirali kao pokušaj pružanja podrške širenju ruskog utjecaja među Slavenima u okviru Monarhije i uopće na Balkanu.¹⁹⁷ Sa stajališta bečkog i peštanskog središta, potpora glagoljici bila je, dakako, neprihvatljiva i zbog mogućnosti da eventualno posluži kao poticaj ideji o slavenskoj uzajamnosti, odnosno, kad je riječ o hrvatskim prostorima, i afirmaciji južnoslavenske ideologije. S druge strane, otpor nastojanjima da se Sveta Stolica izjasni u prilog glagoljici pružali su i konzer-

¹⁹³ IVANIŠEVIĆ, 30–42.

¹⁹⁴ IVANIŠEVIĆ, 26.

¹⁹⁵ BOZANIĆ, 47.

¹⁹⁶ BOZANIĆ, 47.

¹⁹⁷ ŠIDAK – GROSS, 178; GROSS, 1992., 521–522.

vativni vatikanski krugovi koji su u staroslavenskoj liturgiji gledali odstupanje od koncepta jedinstvene rimske obredne prakse.¹⁹⁸

S obzirom na sve učestalije polemike u svezi sa staroslavenskom liturgijom, vrh Katoličke crkve bio je početkom devedesetih godina prisiljen da se službeno odredi prema spomenutom pitanju. S tim u svezi Sveta Stolica je tijekom 1892. objavila dekret koji je očito išao za tim da pitanje staroslavenskog jezika riješi tako da bi barem donekle zadovoljio i pobornike i protivnike glagoljice. U spomenutom dokumentu, koji je u osnovi polazio od stajališta što ga je Sveta Stolica zauzela još sredinom XVIII. stoljeća, istaknuto je, naime, da pravo na glagoljicu imaju određene crkve, a ne samo pojedine osobe tj. pojedini svećenici, kako su to uglavnom bili skloni tumačiti protivnici glagoljice. Osim toga, propisano je da se glagoljaška tradicija mora poštivati dosljedno, što je značilo da se uz staroslavenski u bogoslužju ne smije upotrebljavati narodni jezik. Naime, zbog nedostatka glagoljskih knjiga, odnosno zbog nepoznavanja staroslavenskog jezika u pojedinim područjima Istre i Dalmacije, s vremenom se u bogoslužju počeo upotrebljavati »šćavet«, lokalni narodni jezik, koji se rabio isključivo pri služenju mise i za obavljanje ostalih crkvenih obreda, ali koji nije imao nikakvog uporišta u crkvenopravnom smislu.¹⁹⁹

Iako je papinski dekret iz 1892. predstavljao pokušaj kompromisnog rješenja, on je ipak više koristio protivnicima glagoljice. Papina odredba jasno je, naime, istaknula da glagoljica predstavlja isključivo povlasticu pojedinih crkava, što je dovodilo u pitanje tumačenje da je uporaba crkvenoslavenskog jezika privilegij dodijeljen Hrvatima i uopće slavenskim narodima. Osim toga, ona je propustila precizno definirati područja na kojima se glagoljica može rabiti. Stoga je razumljivo da je papin dekret među pobornicima glagoljice, prije svega u Dalmaciji i u Istri, primljen s priličnim nezadovoljstvom. Međutim, očitovanje Vatikana o pitanju staroslavenskog bogoslužja nije s osobitim oduševljenjem bilo dočekano niti na suprotnoj strani. Protivnici staroslavenskog jezika držali su ga, naime, nedostavno preciznim te su zbog toga od Svete Stolice stali zahtijevati njegovo tumačenje. Ono je objavljeno tek sredinom 1898., a prema njemu legitimno pravo na staroslavensko bogoslužje imale bi samo one crkve koje bi na temelju isprava ili na osnovi izjava vjerodostojnih svjedoka nepobitno mogle dokazati da su se u posljednjih tridesetak godina u liturgiji neprekidno služile staroslavenskim jezikom. S tim u svezi biskupima je naloženo da načine njihov popis, pri čemu je naglašeno da će se on, nakon što jednom bude sastavljen, držati konačnim, što je značilo da se naknadno više niti u jednu crkvu neće moći uvesti staroslavenska liturgija.²⁰⁰

No, umjesto da ukloni nejasnoće, spomenuto tumačenje izazvalo je nove nesporazume, produbivši nezadovoljstvo u redovima pobornika crkvenoslavenskog jezika. Na području pojedinih biskupija Istre i Dalmacije bilo je, naime, teško utvrditi kontinuitet glagoljanja u posljednjih tridesetak godina. Stoga su neki biskupi, primjerice porečko-pulski i zadarski, na osnovi tumačenja dekreta iz 1892. na području svojih biskupija ubrzo zabranili uporabu

¹⁹⁸ BOZANIĆ, 47.

¹⁹⁹ BOZANIĆ, 48.

²⁰⁰ IVANIŠEVIĆ, 31; BOZANIĆ, 48.

staroslavenskog jezika, uz obrazloženje da crkve koje su polagale pravo na staroslavensku liturgiju jednostavno ne ispunjavaju kriterij što ga je 1898. propisao Vatikan. Taj čin izazvao je među pristalicama glagoljice opravdan strah da bi restriktivnim tumačenjem propisa o staroslavenskoj liturgiji ona ubrzo mogla jednostavno nestati. Stoga je u Dalmaciji već potkraj 1898. pod Strossmayerovim pokroviteljstvom utemeljen odbor sa zadaćom da prikupi sve povijesne dokumente vezane uz upotrebu staroslavenskog jezika u pojedinim crkvama i da na temelju njih sastavi spomenicu koja će se zatim predložiti Svetoj Stolici, što je iduće godine i učinjeno. Izaslanstvo što ga je predvodio sarajevski nadbiskup Stadler predalo je 1899. papi opsežan memorandum koji je potpisala većina svećenstva iz dalmatinskih i istarskih biskupija koji je, između ostaloga, sadržavao i molbu da Sveta Stolica u svjetlu skupljenih izvora još jednom razmotri tumačenje odredbe o glagoljici, izdano 1898. Dokument istog sadržaja papi je iste godine uputio i dalmatinski sabor. Budući da je akcija u svezi s glagoljicom bila popraćena brojnim napisima u tisku, ona je postupno stala dobivati obilježje pokreta s jasno izraženom nacionalnom notom.²⁰¹

Iako se protivio pokušajima ukidanja staroslavenske liturgije, naglašavajući da je riječ o izrazu ne samo protuhrvatske nego i protuslavenske politike, *Katolički list* nije poklanjao veću pozornost akciji u prilog glagoljice koja se potkraj XIX. stoljeća počela voditi u Dalmaciji.²⁰² To, dakako, ne znači da ju je posve prešućivao, odnosno da je nije odobravao. Naprotiv, držao ju je posve opravdanom. Smetalo ga je, međutim, to što su osnovni ton borbi za glagoljicu pokušavali nametnuti svjetovni krugovi koji su, kao što smo već istaknuli, pitanje glagoljice promatrali isključivo s nacionalnog, a ne vjersko-crkvenog stajališta. Stoga su se nositelji ideologije katoličkog hrvatstva počeli pribojavati toga da bi problem staroslavenske liturgije – osobito ako Sveta Stolica bitno ne izmijeni svoje odluke, a to se s velikom vjerojatnošću moglo očekivati – mogao ne samo otvoriti nego i zaoštriti pitanje odnosa između vjersko-crkvenih i nacionalnih interesa, čime bi zasada o istovjetnosti interesa katolicizma i hrvatskih nacionalnih ciljeva bila dovedena u pitanje.²⁰³ Zato je *Katolički list* akciju oko staroslavenske liturgije u Dalmaciji odlučio pratiti s distancije, a kad je o njoj i obavještavao svoje čitateljstvo, pokušavao je istaknuti mišljenje da bi bitku za glagoljicu svakako valjalo prepustiti svećenstvu, odnosno episkopatu, obazrivo upozoravajući na to da je ipak riječ ponajprije o vjersko-crkvenom problemu, a ne o pitanju nacionalnog značaja.²⁰⁴ Osim toga, napominjao je da pitanje jezika na kojem se služi misa i na kojem se obavljaju obredi ni u kojem slučaju ne bi smjelo biti shvaćeno kao odlučujuće za Hrvate, podvlačeći kako je najvažniji oslonac njihove budućnosti ipak vjera. Jedino ona je bitna, pisao je *Katolički list*, a pitanje glagoljice, ako i ne bude riješeno u skladu s hrvatskim težnjama, ne bi je smjelo poljuljati.²⁰⁵ Međutim, valja reći da katoličko hrvatstvo u to vrijeme ipak nije pretjerano odlučno inzistiralo na obrani stajališta Vatikana,

²⁰¹ IVANIŠEVIĆ, 33–35; BOZANIĆ, 48–49.

²⁰² KL 29 (1897.); KL 17 (1899.).

²⁰³ KL 30 (1897.).

²⁰⁴ KL 24, 30 (1899.).

²⁰⁵ KL 36 (1899.).

tj. na opravdanju tumačenja da glagoljica u prvom redu predstavlja vjersko-crkveno pitanje, odnosno da je riječ o povlastici koja pripada pojedinoj crkvi, a ne narodu. Iz pojedinih formulacija očito je da mu interpretacija glagoljice kao prava hrvatskog naroda ipak nije bila posve strana.²⁰⁶ Dakako, kao poluslužbeno glasilo središta Katoličke crkve u Hrvatskoj, *Katolički list* morao je izbjegavati otvorene izjave u tom smislu. Iz tog razloga, kao i zbog obveze uvažavanja odluka Svete Stolice, list nije mogao izaći niti s kritikom tumačenja odredbe o glagoljici iz 1898., iako se s njom, a osobito s njezinim posljedicama, očito nije slagao.²⁰⁷

Stadlerova intervencija u Vatikanu 1899. nije ostala bez rezultata. Sveta Stolica izdala je već tijekom 1900. pojašnjenje prema kojem pravo na glagoljicu ne može biti ukinuto u crkvama koje iz objektivnih razloga, tj. zbog nedostatka obrednih knjiga ili pak zbog nepoznavanja jezika od službujućeg svećenstva, nisu mogle dokazati kontinuitet u uporabi staroslavenskog jezika u propisanom razdoblju od tridesetak godina.²⁰⁸ Međutim, navedeno tumačenje predstavljalo je isuviše skroman ustupak pobornicima glagoljice da bi ih moglo zadovoljiti. Stoga se u Dalmaciji borba za staroslavensku liturgiju nastavila. Štoviše, ubrzo nakon neslavnog raspleta afere u svezi sa svetojeronimskim zavodom, ona se pojačala, izgubivši pritom gotovo u potpunosti vjersko-crkveno obilježje. Sredinom 1902. u Splitu je održana velika narodna prosvjedna skupština na kojoj su bili zastupljeni predstavnici gotovo svih dalmatinskih općina. Na njoj je usvojena rezolucija u kojoj je istaknuto da je glagoljica povlastica hrvatskog naroda i da se zbog toga njezina uporaba ne smije ograničavati samo na pojedine župe. S tim u svezi od Svete Stolice je gotovo ultimativnim tonom zatraženo ne samo da opozove svoje dosadašnje odredbe o uporabi staroslavenskog jezika, prije svega tumačenje iz 1898., nego da donese novu odluku prema kojoj bi se glagoljica uvela u sve crkve.²⁰⁹ Sa sličnim apelom uskoro potom Vatikanu se obratio i dalmatinski sabor.²¹⁰ Spomenuti zahtjevi koji su dijelom proizlazili iz teškog razočaranja načinom na koji je završena svetojeronimska afera, a dijelom iz prikrivene nade da bi Sveta Stolica proširenjem prava na uporabu glagoljice eventualno mogla pokušati kompenzirati svoj neuspjeh u nastojanju da u naziv svetojeronimskog zavoda unese hrvatsko nacionalno ime nisu, dakako, imali nikakvih izgleda za uspjeh. Jednom donesenu odluku, sve da je iz političkih obzira prema Habsburškoj monarhiji to i mogao učiniti, Vatikan nije imao običaj tako brzo mijenjati.

Početakom XX. stoljeća, s intenziviranjem izrazito nacionalno profilirane borbe za staroslavensku liturgiju u Dalmaciji koju je obilježavao i na različite načine izražavan otpor javnosti prema Vatikanu, *Katolički list* izmijenio je donekle svoje stajalište prema glagoljici.²¹¹ List je, naime, sada otvoreno, i to prilično oštrim riječima, stao osuđivati i pobijati

²⁰⁶ KL 17, 24 (1899.).

²⁰⁷ KL 17 (1899.).

²⁰⁸ BOZANIĆ, 49.

²⁰⁹ IVANIŠEVIĆ, 37–39.

²¹⁰ KL 11 (1903.).

²¹¹ KL 17 (1903.).

shvaćanje da glagoljica predstavlja povlasticu hrvatskom narodu.²¹² Braneći stajalište Sve-te Stolice, pozivao je na bespogovorno pokoravanje njezinim odredbama, ocjenjujući pritom posljednju dalmatinsku akciju oko glagoljice jednostavno kao izraz nastojanja da se prema papinstvu, odnosno prema Katoličkoj crkvi u širim slojevima izazove osjećaj mržnje.²¹³ Naime, pitanje glagoljice koje je u to vrijeme počelo nailaziti na sve veći odjek i u banskoj Hrvatskoj, naročito među mladeži, doista je otvorilo pitanje razlika između crkvenih i nacionalnih težnji, ugrožavajući zasadu o uskoj povezanosti vjersko-crkvenih i nacionalnih ciljeva, a time i u koncept katoličkog hrvatstva koji je ionako već bio poljuljan svetojeronimskom aferom.²¹⁴ U kojoj je mjeri pitanje podudarnosti vjersko-crkvenih i hrvatskih nacionalnih težnji u to vrijeme bilo aktualno, najbolje svjedoči podatak da su nositelji katoličkog hrvatstva u svezi s glagoljicom prvi put otvoreno morali priznati da između nacionalnih i vjerskih interesa nije uvijek moguće povući znak jednakosti. Pritom su oni, što je i razumljivo, držali da prednost u svakom slučaju moraju imati vjersko-crkvena pitanja. Rodoljublje, pisao je *Katolički list*, »mora biti podvrženo vjeri i biti sredstvom na ovoj zemlji za vječno spasenje, a ne sebi cilj ili konačna svrha svih ljudskih i božjih odnošaja. Bolje da nije niti Hrvatske, niti Hrvata bez vjere.«²¹⁵ Takva izjava, koja je prednost davala vjersko-crkvenim, a ne nacionalnim zahtjevima, u uvjetima postupnog oživljavanja hrvatskog nacionalnog pokreta zacijelo nije mogla koristiti obnovi povjerenja u koncept katoličkog hrvatstva koje je u međuvremenu, kao što smo već spomenuli, odlukom Vatikana o povlačenju hrvatskog imena iz naziva svetojeronimskog zavoda, doživjelo težak udarac, o čemu će biti govora u posebnom poglavlju.

Primijenjeno na području znanstvene prakse, liberalno načelo o slobodi mišljenja omogućilo je u XIX. stoljeću svim znanstvenim disciplinama mogućnost da se konačno oslobode okvira što im ih je sve do tada, na različite načine, postavljala teologija, odnosno službeno učenje Katoličke crkve.²¹⁶ Razumije se da je Katolička crkva, koja je tvrdoglavo odbijala prihvatiti nužnost razlikovanja između duhovnog i svjetovnog i koja se zbog toga odlučno protivila svim sekularizacijskim procesima, ustala i protiv posvjetovljenja znanosti. Uz ostale, jedan od glavnih razloga tome proizlazio je iz činjenice da su se u različitim znanstvenim disciplinama, osobito u području prirodnih znanosti, s vremenom potvrdili rezultati koji su bilo izravno bilo posredno dovodili u pitanje interpretaciju pojavnoga svijeta utemeljenu na tradicionalnom katoličkom učenju. Klasičan primjer za to bila je Darwinova teorija evolucije koju je katolicizam žestoko napadao, osuđujući je isključivo zbog toga što je bila u suprotnosti s predodžbom o stvaranju svijeta i nastanku čovjeka proizašlom iz tadašnjeg doslovnog tumačenja biblijskih tekstova, a koja je stoljećima djelovala kao dio službenog teološkog mišljenja. Zbog pojave rezultata koji su na ovaj ili onaj način bili u koliziji s tradicionalnim katoličkim tumačenjem stvarnosti kao i zbog toga što je katolici-

²¹² KL 11 (1903.).

²¹³ KL 5, 14 (1903.).

²¹⁴ OB 62, 65 (1902.).

²¹⁵ KL 5 (1903.).

²¹⁶ HOBBSAWM, 1987., 231–246; HOBBSAWM, 1989., 200–220.

zam najvećim svojim dijelom sustavno odbijao nastojanja da Katolička crkva u svjetlu pojedinih, iznova protumačenih, vjerskih istina kritički ispita svoje poimanje zemaljskih pojava te da se otvori prema modernim znanostima i s njima, ako se za to ukaže potreba, uspostavi dijalog, tijekom cijele druge polovice XIX. stoljeća kontinuirano je stalo rasti uvjerenje da između znanosti i vjere postoji nepremostiv jaz. Pritom valja reći da je ono djelomice zacijelo bio uvjetovano i golemim znanstvenim optimizmom što ga je pobudila ne samo eksplozija znanstvenih otkrića, osobito poslije 1850. nego i njihova primjena u praksi koja je omogućila brze, upravo bi se moglo reći, nagle i stoga i u širokim slojevima lako uočljive promjene u različitim područjima života, što je pothranjivalo klasičnu i općenito vrlo široko prihvaćenu liberalnu iluziju o tome da je znanost u stanju dati odgovor na sva pitanja bitna za čovjekovu egzistenciju.²¹⁷

Slijedeći stajališta vrha Katoličke crkve o tome da rezultati ni prirodnih ni društvenih znanosti ne mogu biti u suprotnosti s istinom izraženom u Svetom pismu, a koje je proizlazilo iz shvaćanja da istina koja vrijedi na jednom području ne može biti u suprotnosti s istinom koja postoji na drugom, tj. da istina o svjetovnim pojavama ne može proturječiti vjerskoj istini, katoličko je hrvatstvo izražavalo mišljenje da bi »prava« znanost zapravo morala predstavljati svojevrsnu potvrdu, odnosno dopunu teološkoj misli.²¹⁸ Prema tome, ono je inzistiralo na tome da se znanstveno mišljenje iznova uskladi s učenjem Crkve, i to tako da ona nad njim preuzme kontrolu da bi ga pročistila od svih eventualnih »zabluda«. ²¹⁹ Začelagalo se, dakle, za povratak znanstvene misli u okvire zadane teologijom, odnosno katoličkim naukom, inspirirajući se, očito, srednjovjekovnom praksom u kojoj je teologija uokvirila cjelokupnu znanstvenu misao. U skladu sa svojim shvaćanjem odnosa između vjere i znanosti, katoličko hrvatstvo odlučno je branilo pravo Crkve na kontrolu nad objavljivanjem knjiga, odnosno njezino pravo da zabranjuje širenje onih koje na ovaj ili onaj način nisu u skladu s vjerskom istinom, pri čemu je kao dokaz iznosilo tvrdnju da su zabrane te vrste zapravo varijanta načina širenja vjere na koje je Crkva obvezatna po svojem Božanskom poslanju. Pritom je izražavalo nepovjerenje prema mogućnosti da čovjek sam donese sud je li neko djelo suprotno katoličkom nauku ili nije, što je, uostalom bilo posve u skladu s rigorizmom koji je obilježavao suvremenu teološku misao. S tim u svezi isticalo je, naime, da nema čovjeka koji bi bio tako dobro upoznat sa svim elementima sadržaja vjere, da čitanjem pojedinih djela koja su u raskoraku s vjerom njegovo vjersko uvjerenje ne bi moglo doći u opasnost.²²⁰ Pokušavajući utvrditi idealan oblik odnosa između vjere i znanosti, katoličko hrvatstvo pozivalo se, osim toga, i na mišljenje da vjera i znanost u biti imaju posve isti cilj, tj. da obje imaju zadaću usavršavati čovjeka i usmjeravati ga pritom prema »pravoj slobodi«, ukratko, da mu obje moraju pružiti putokaz prema Bogu.²²¹ U tom stajalištu također se zrcalilo neprihvatanje nužnosti razlikovanja između pojavnog i onostranog.

²¹⁷ HOBSBAWM, 1898., 225.

²¹⁸ KL 2 (1897.).

²¹⁹ KL 2, 37 (1897.).

²²⁰ KL 37 (1897.).

²²¹ KL 19, 42 (1897.).

Za razumijevanje odnosa katoličkog hrvatstva prema pitanju slobode znanstvenog istraživanja važno je, osim toga, njegovo uvjerenje da se ljudski razum ne može nadmetati s »mudrošću bogom objavljenih istina«. Ako to i pokuša, ljudski um, zbog svoje ograničenosti, nužno će izgubiti bitku. Da se to ne bi dogodilo, Crkva je pozvana da unaprijed odredi granice racionalne spoznaje.²²² Razumije se da je takvo stajalište za sobom povlačilo prigovore da Crkva, u ime zaštite vjerskog učenja, ograničava slobodu mišljenja. Spomenuti prigovor katoličko hrvatstvo, dakako, nije prihvaćalo. S tim u svezi tvrdilo je da unatoč okvirima što ih zadaje ljudskom umu, prostor njegove slobode ostaje doista širok.²²³ Osim toga, katoličko hrvatstvo bilo je skeptično prema golemom znanstvenom optimizmu, karakterističnom za vrijeme u kojem se pojavilo. S tim u svezi ono je isticalo da znanost sama po sebi nije dostatna kako bi riješila sve probleme društva, niti je u stanju čovjeku ponuditi zadovoljavajući odgovor na sva bitna pitanja njegove egzistencije. Štoviše, imajući na umu određene negativne društvene posljedice ubrzanog znanstvenog napretka, isticao je da je u tom smislu znanost zapravo »bankrotirala«.²²⁴ Držeći da je i to jedan od bitnih razloga da znanstvena misao iznova uđe u okvir zadan teološkom mišlju, katoličko hrvatstvo apeliralo je na hrvatsko svećenstvo da se u većem broju uključi u znanstvena istraživanja. S druge strane, pozivalo ga je da se osim teologijom, stane zanimati i za filozofiju, držeći je temeljnom disciplinom cjelokupne znanosti. Bilo je uvjereni da je to jedan od najboljih mogućih putova da znanost s vremenom izgubi tobožnju ulogu oružja uperenog protiv vjerske istine.²²⁵

Uspon moderne znanosti u drugoj polovici XIX. stoljeća nesumnjivo je bitno pridonio procesu sekularizacije društva. Međutim, zbog ograničenog dometa, znanstvene spoznaje na njega nisu mogle utjecati u onoj mjeri koliko je to bila u stanju moderno koncipirana, podržavljena škola koja ih je na različite načine, dakako, u prerađenom obliku, posredovala širim slojevima. Gubitak kontrole nad školstvom, osobito pučkim, koji je u pojedinim europskim zemljama bio potpun, predstavljao je težak udarac Katoličkoj crkvi koja je područje odgoja i izobrazbe tradicionalno držala područjem svojeg vitalnog interesa. Zato je školsko pitanje uvijek bilo u središtu sukoba između Katoličke crkve i liberalne države koja je inzistirala na pravu da odgojno izobrazbeni proces oblikuje prema vlastitim kriterijima i razvojnim potrebama.²²⁶ Nije, prema tome, slučajno da je upravo korak u sekularizaciji pučkog školstva što ga je 1874. učinila Mažuranićeva vlada u jednom trenutku najozbiljnije zaprijetio sukobu svjetovne inteligencije ne samo s konzervativnim nego i s liberalnim krilom hrvatskog katolicizma.²²⁷ Mažuranićev školski zakon ostao je na snazi do 1888., kada ga je Khuenov režim izmijenio, ali ne bitno. Promjenom školskog zakona

²²² KL 36 (1897.); KL 39 (1899.).

²²³ KL 39 (1899.).

²²⁴ KL 48 (1897.).

²²⁵ KL 3, 19 (1897.).

²²⁶ KOHLER, 201–203.

²²⁷ GROSS, 1992., 404–407.

Katolička crkva u banskoj Hrvatskoj, naime, nije stekla pravo nadzora nad nastavnim procesom, iako su određene zakonske odredbe omogućile povećanje njezina utjecaja.²²⁸

Iako je promjenom školskog zakona Crkva stekla veći utjecaj u školstvu, katoličko hrvatstvo nije time bilo zadovoljno, držeći da bi nadzor nad pučkom školom iznova valjalo povjeriti isključivo Katoličkoj crkvi. Opravdanje za to nalazilo je u učenju da je Isus pravo i dužnost naučavanja naroda dodijelio jedino Crkvi te da zbog toga isključivo ona, a ne država, ima pravo kontrole nad školom.²²⁹ Osim što je negiralo liberalni koncept državne škole, katoličko hrvatstvo držalo je da moderna škola inzistiranjem na tome da polaznici usvoje što više stvarnih znanja, u osnovi narušava ravnotežu između odgojnih i izobrazbenih ciljeva, i to na štetu ovih drugih. S tim u svezi isticalo je da moderna škola nije više širitelj kršćanskog morala u onoj mjeri u kojoj bi to trebala biti. Štoviše, prigovaralo joj je da, zahvaljujući školskom zakonu i različitim školskim odredbama, ona njeguje moral koji se dobrim dijelom inspirira humanističkim načelima, odnosno koji je lišen vrhunaravnog, zbog čega iz školskih klupa izlazi sve manje osoba koje bi se mogle držati moralnim.²³⁰ Katoličko hrvatstvo imalo je prigovor i na premali broj sati vjeronauka te na to da ostali nastavni predmeti nisu strogo u službi podizanja vjerskog obrazovanja.²³¹ Unatoč tome, sumarno ocjenjujući prilike u hrvatskom školstvu, katoličko hrvatstvo uvidalo je da za sukob između države i Crkve na školskom pitanju ne postoje nikakvi ozbiljniji razlozi.²³²

Potkraj XIX. stoljeća u društveni život u banskoj Hrvatskoj počela se postupno uključivati mlada generacija građanske inteligencije. Dio mladih intelektualaca, okupljenih najprije oko *Hrvatske misli* koja je 1897. počela izlaziti u Pragu, a potom oko *Novog doba*, nastupio je s oštrom kritikom isključivo državopravne politike starih opozicijskih stranaka. Pod utjecajem suvremenih čeških političkih i društvenih prilika te Masarykovih ideja, oni su, naime, stali isticati mišljenje da takva politika sama po sebi nije u stanju hrvatskom narodu osigurati nacionalni opstanak. Političke stranke, prema njihovu shvaćanju, morale bi se okrenuti ponajprije rješavanju gospodarskih i nagomilanih socijalnih pitanja s ciljem da se podigne materijalna razina života širih slojeva hrvatskog društva. To, kao i demokratizaciju političkog života, »mladi« su držali osnovnim uvjetom za nužno proširenje socijalne osnove hrvatskog nacionalnog pokreta. U tom pogledu, njihova su se stajališta poklapala sa zahtjevima socijalne demokracije koja je također istupala s ocjenom da bez demokratizacije političkog života goruća gospodarska i socijalna pitanja ne mogu početi biti rješavana. S »mladima« je socijaliste povezivala i ideja o potrebi prestanka hrvatsko-srpskog sukoba.²³³

Drugi dio hrvatske intelektualne mladeži ispočetka je iskazivao dubok prezir prema političkim i društvenim pitanjima. Bila je riječ o skupini studenata koja je koncem XIX. stolje-

²²⁸ HARTMANN.

²²⁹ KL 2 (1897.); KL 42 (1898.).

²³⁰ KL 40, 42 (1898.).

²³¹ KL 40 (1898.); KL 5 (1899.).

²³² KL 20 (1899.).

²³³ ŠIDAK – GROSS, 152–155; LOVRENČIĆ, 29–53.

ća studirala u Beču i koja se posve posvetila pitanjima umjetnosti, poglavito književnosti. Uočivši stagnaciju u hrvatskom kulturnom životu, osobito u književnosti, mlada generacija hrvatskih pisaca i ljubitelja lijepe književnosti istupila je 1898. s idejom o promjeni njezina koncepta. U literarnim shvaćanjima što su ih bečki studenti iznosili najprije u časopisu *Mladost*, a potom u reviji *Život*, isticala se, ponajprije, kritika ideje o odgojnoj ulozi književnosti i njezino oslanjanje na tradiciju koje je, prema njihovoj ocjeni, steriliziralo literarnu produkciju, pretvorivši je u puko rodoljubno nazdravičarstvo. U nastojanju da hrvatsku književnost približe modernim europskim nastojanjima, oni su se počeli okretati ne samo prema novim temama i motivima nego i prema novim obrascima za njihovu obradu, potičući pritom kriticism prema literarnim ostvarenjima.²³⁴

Zbog svojih shvaćanja o potpunoj slobodi umjetničkog stvaranja i zbog težnje da umjetnosti vrate njezinu ponajprije estetsku funkciju, mladi hrvatski pisci bili su dočekani na nož hrvatske književne kritike. U tim napadima na *Mladost* i *Život* prednjačio je *Katolički list*, što je bila posljedica činjenice da je potkraj stoljeća katoličko svećenstvo imalo velikog utjecaja u književnim krugovima, osobito u *Vijencu* i *Matici hrvatskoj*.²³⁵ Procjenjujući sve društvene pojave s usko katoličkog stajališta, pa tako i književne, *Katolički list* nastojao je nositelje modernih stremljenja u hrvatskoj književnosti i uopće u kulturi predstavljati kao amoralne, dekadentne i za nacionalno pitanje nezainteresirane ličnosti, ukratko, kao golemu potencijalnu opasnost za hrvatski narod u vjerskom, društvenom i u nacionalnom smislu.²³⁶ Nositelji katoličkog hrvatstva zacijelo nisu simpatizirali niti sa shvaćanjima dijela mladeži koja se zanimala ponajprije za politička odnosno društvena pitanja. Međutim, kako je *Katolički list* sustavno izbjegavao političku problematiku, na njihova se stajališta nije posebno obazirao, i to unatoč činjenici da se iz njih jasno moglo razabrati da mladi ne podržavaju ideju o izravnoj društvenoj ulozi vjere. Samo posredno, izražavajući općenitu kritiku na račun idejnih strujanja među mladeži u zemlji i u inozemstvu, stavljao je do znanja da ne odobrava ni njihov kriticism, niti prijedloge što su ih »mladi« upućivali na adrese nositelja političke akcije u Hrvatskoj s ambicijom da postanu »kvasac« koji će poticati na promjene.

Sukob pristalica katoličkog hrvatstva s mladom generacijom hrvatskih književnika bio je, ponajprije, utemeljen u posve različitom shvaćanju društvene uloge umjetnosti, odnosno književnosti. Za razliku od mladih pisaca koji su uglavnom zastupali shvaćanje da je smisao umjetničkog djela sadržan u samom djelu, dakle da umjetnost ima ponajprije estetsku funkciju, a s tim u svezi i vlastita estetska načela, katoličko hrvatstvo zastupalo je stajalište da umjetnost općenito, a napose književnost, imaju od Boga povjerenu zadaću koja se sastoji u stvaranju uvjeta za »duševni« preporod naroda.²³⁷ Njezin je smisao da oplemenjuje pojedinca, ali i cijeli narod, i to tako da u njemu pobuđuje »svetu vatru zanos i polet za sve ono što je plemenito, lijepo i uzvišeno«, a prije svega nacionalne i vjerske

²³⁴ MARJANOVIĆ.

²³⁵ PLEVNJAK, 22–32.

²³⁶ KL 3, 4, 24, 27 (1898.); KL 3, 4, 5, 8, 10 (1899.); KL 7, 8, 18 (1900.).

²³⁷ KL 6 (1897.); KL 24 (1889.); KL 3 (1899.).

osjećaje.²³⁸ S tim u svezi protivili su se i nastojanjima mladih pisaca da hrvatsku književnost približe modernim europskim literarnim strujanjima. Mislili su, naime, da bi uklapanje hrvatske književnosti u suvremene europske književne tokove moglo biti pogubno za njezin nacionalni identitet.²³⁹

Težeći, dakle, odgojnoj ulozi književnosti, katoličko hrvatstvo je isticalo da ona ne može biti ostvarena ako umjetnost postane »služkinja materije«, tj. ako ne idealizira stvarnost, ulijevajući na taj način u čovjeka polet za ostvarenje »viših«, u prvom redu nacionalnih ciljeva.²⁴⁰ Dakako, da bi umjetnost mogla izvršiti svoju odgojnu ulogu, ona mora ostati povezana s kršćanstvom, odnosno utemeljena na kršćanskoj etici i estetici. Umjetnost, naime, ima ne samo zadaću da odgaja u nacionalnom duhu nego i zadaću da bude posrednikom između čovjeka i Boga, između zemaljskog i onostranog. S tim u svezi *Katolički list* upozoravao je da se i umjetnici kao, uostalom, i predstavnici svih ostalih djelatnosti, u svojem radu moraju ravnati prema »vječnim zakonima«, sadržanima u učenju Katoličke crkve. Postojanje tih nepromjenjivih zakona, tvrdilo je katoličko hrvatstvo, čini besmislenom ideju o bilo kakvoj bitnoj modernizaciji umjetnosti.²⁴¹ Uostalom, jednako tako bespredmetnom držali su i raspravu o smislu umjetnosti, budući da je, prema njihovom mišljenju, ona jednom i zauvijek određena Božanskom voljom.²⁴²

Osim u šačici mladih hrvatskih književnika i slikara koja se tek bila pojavila na hrvatskoj književnoj, odnosno likovno umjetničkoj sceni, najavljujući hrvatsku modernu odnosno secesiju, meta povremene žestoke kritike katoličkog hrvatstva bili su i socijalni demokrati koji su se kao organizirana politička grupacija u banskoj Hrvatskoj pojavili 1894.²⁴³ U njima je *Katolički list* također gledao potencijalno opasnog neprijatelja, i za vjersko-crkvene i za nacionalne interese hrvatskog naroda.²⁴⁴ Iako su hrvatski socijaldemokrati službeno istupali s izvorno liberalnim shvaćanjem o vjeri kao privatnoj stvari svakog pojedinca, katoličko hrvatstvo nastojalo ih je, za razliku od liberala, prikazati kao pobornike ateizacije društva, i to u smislu potpunog iskorjenjivanja vjere.²⁴⁵ Budući da u službenim izjavama socijalne demokracije takvih teza nije bilo, nositelji katoličkog hrvatstva napominjali su kako spomenute težnje socijalna demokracija zasada, doduše, ne izražava otvoreno, i to ponajprije zato što bi u protivnom od sebe odbijala dobrim dijelom još uvijek vjerujuće radništvo, a osobito seljaštvo među kojim je od 1897. također pokušala širiti svoju propagandu.²⁴⁶ Osim zbog ateizma, socijalna demokracija bila je optuživana i zbog internacionalizma, štoviše, zbog nijekanja nacije kao društvene zajednice. S tim u svezi *Katolički list* iznio je stajalište kako su i ateizam i internacionalizam zapravo dvije bitne pretpo-

²³⁸ KL 4 (1899.).

²³⁹ KL 11 (1899.).

²⁴⁰ KL 3 (1899.).

²⁴¹ KL 4 (1899.).

²⁴² KL 5 (1899.).

²⁴³ GROSS, 1955.; ŠIDAK – GROSS, 199–206.

²⁴⁴ KL 20, 29, 40, 49 (1897.); KL 5, 18, 19, 22, 43 (1898.); KL 18, 19 (1899.).

²⁴⁵ KL 20, 49 (1897.); KL 5 (1898.); KL 21, 22 (1900.).

²⁴⁶ KL 5 (1898.).

stavke da se ostvari projekt socijalističkog društvenog poretka.²⁴⁷ Unatoč tome, postojala je među nositeljima katoličkog hrvatstva određena nada da bi, s vremenom, socijalisti možda ipak mogli napustiti svoja ateistička odnosno internacionalistička shvaćanja.²⁴⁸

O socijalističkom konceptu društva *Katolički list* potkraj XIX. stoljeća, međutim, nikada nije argumentirano raspravljao, između ostaloga i stoga što ga njegovi zastupnici tada zacijelo nisu detaljnije ni poznavali. Unatoč tome, katoličko je hrvatstvo nastojalo dokazati da socijalistički projekt društva ne može riješiti radničko odnosno socijalno pitanje.²⁴⁹ Pritom je pokazalo da nema previše sluha za aktualne radničke zahtjeve. Držalo je, naime, da su oni samo djelomično opravdani. Radnik, pisao je *Katolički list*, ne bi trebao težiti tome da se obogati. Morao bi se zadovoljiti i skromnijim životom, vodeći računa o tome da mu skućene materijalne prilike mogu osigurati mirniji život nego što je to u stanju poduzetniku omogućiti njegov kapital.²⁵⁰ Osim toga, list je držao da bi u svojim zahtjevima prema poslodavcima radnici trebali biti umjereniji, imajući u vidu da ih u otežanim uvjetima poslovanja poslodavci jednostavno nisu u mogućnosti ostvariti.²⁵¹

Kao glavni »lijek« protiv širenja socijalizma najčešće se isticala potreba jačanja društvene uloge religije i Crkve. No, propagirajući borbu sa socijalizmom, katoličko hrvatstvo zalagalo se i za sprječavanje opće proletarizacije društva.²⁵² Naime, kod nositelja katoličkog hrvatstva nesumnjivo je postojala svijest o važnosti socijalnog pitanja i o tome da je ono posljedica kapitalističkog načina proizvodnje. Međutim, oblik proizvodnih odnosa za njih ipak nije bio prvotni uzrok rastuće socijalne bijede. S tim u svezi *Katolički list* upozoravao je, naime, kako glavni razlog leži u općoj »moralnoj pokvarenosti« vremena, inzistirajući pritom na potrebi korjenite moralne obnove društva, dakako, afirmacijom moralnih i etičkih načela koja proizlaze iz kršćanskih vjerskih zasada.²⁵³

Zalažući se za moralnu preobrazbu društva, katoličko je hrvatstvo tvrdilo da je ona ostvariva isključivo pod uvjetom da se najprije dogodi na razini čovjeka kao pojedinca. Usvajanjem kršćanskih moralnih i etičkih normi kod svakog pojedinog čovjeka, postupno će se izmijeniti i društvo kao cjelina.²⁵⁴ U tom procesu bitnu ulogu može dakako, odigrati Katolička crkva, koja svojim učenjem o kršćanskom milosrđu i međusobnoj ljubavi može povezati svijet rada i kapitala, tj. bogate i siromašne, i tako utjecati na eliminaciju klasnog sukoba. S tim u svezi *Katolički list* držao je da bi se u tom pogledu svećenstvo trebalo više angažirati, i to tako da bude nazočno i u siromašnim, ali i u bogatijim slojevima društva. Osim svojim osobnim primjerom, ono bi, prema mišljenju lista, među siromašnima trebalo djelovati tako da pokazuje razumijevanje za njihove teškoće, ali da ih istodobno poziva na

²⁴⁷ KL 20 (1897.).

²⁴⁸ KL 49 (1897.).

²⁴⁹ KL 22 (1898.).

²⁵⁰ KL 18 (1898.).

²⁵¹ KL 22 (1900.).

²⁵² KL 22 (1898.).

²⁵³ KL 18 (1898.).

²⁵⁴ KL 19 (1898.).

štedljivost, marljivost, dok bi među bogatima djelovalo tako da ih odvraća od »principa kapitalizma«.²⁵⁵

Iz odnosa katoličkog hrvatstva prema socijalnoj demokraciji, a donekle i iz njegova odnosa prema liberalizmu, uočljivo je da je ono u osnovi prihvaćalo postojeći društveni poredak. Zato je i na rješavanje socijalne problematike gledalo u skladu sa stajalištima što ih je vrh Katoličke crkve 1891. iznio u enciklici *Rerum novarum*, što će do punog izražaja doći tek na katoličkom kongresu.

U duhu spomenute enciklike, socijalne probleme kapitalizmom ugroženih slojeva hrvatskog društva nastojao je rješavati i radnički klub Matice stranke prava, osnovan potkraj 1896.²⁵⁶ U svojem listu koji je pod naslovom *Hrvatski radnički glas* počeo izlaziti početkom sljedeće godine, domovinaško radništvo također se stalo zalagati za rješavanje socijalnog pitanja unošenjem kršćanskih načela u društvene, a osobito u gospodarske odnose. Obrćajući se radnicima, a poglavito malim obrtnicima, list je pritom zastupao ideju klase sloge, držeći je temeljnim preduvjetom ostvarenja slobodne Hrvatske, što je bilo posve u duhu Starčevićeva učenja. S tim u svezi protivio se i osnutku posebne radničke stranke, tvrdeći kako socijalno pitanje nije političko.²⁵⁷ U tom pogledu *Hrvatski radnički glas* nije se nimalo razlikovao od *Hrvatskog radnika*, organa radničke skupine vezane uz Čistu stranku prava koji je izlazio još od kraja 1895.²⁵⁸ No, za razliku od *Hrvatskog radnika*, *Hrvatski radnički glas* od samog je početka poprimio izrazito antisemitski naboj.²⁵⁹ S druge strane, list je, iako nejasno, stao izražavati određene ideje bliske kršćansko-socijalnom konceptu preustrojstva kapitalističkog društva.²⁶⁰

Zbog toga je, prema svemu sudeći, izazvao nepovjerenje vrha Katoličke crkve u banskoj Hrvatskoj. Osim u činjenici da ga je *Katolički list* sve do proljeća 1898. sustavno ignorirao, ono se naslućuje i iz korizmene poslanice što ju je zagrebački nadbiskup Juraj Posilović objavio u proljeće iste godine. Raspravljajući o rješenju radničkog pitanja u duhu enciklike *Rerum novarum*, nadbiskup je, naime, izrazio nesigurnost u značaj kršćanskog socijalizma, izazivši strah neće li i socijalisti koji priznaju »Božji zakon« također posegnuti za privatnim vlasništvom.²⁶¹ Izgleda da je to bio razlog što je, na Posilovićevu sugestiju, uredništvo lista uskoro pod svoj nadzor preuzeo svećenik Stjepan Zagorac. Od tog vremena svi tekstovi što ih je o socijalnoj problematici objavio *Hrvatski radnički glas* ne izlaze iz okvira zadanih papinskom enciklikom iz 1891. Pojmovi kao što su »stalež« i staleška udruženja i dalje se doduše spominju, no više u smislu profesionalnih udruženja, odnosno seljačkih kreditno-prodajnih zadruga, a ne u smislu strukturalnih dijelova dru-

²⁵⁵ KL 18, 19 (1899.).

²⁵⁶ GROSS, 1955., 116.

²⁵⁷ HRG 2, 3, 4, 5, 6 (1897.).

²⁵⁸ HR 9, 10, 11 (1896.); HR 5, 8, 11, 14 (1897.).

²⁵⁹ HRG 6, 13, 17, 18, 22, 23, 24 (1897.).

²⁶⁰ HRG 19, 20, 21, 22, 23, 24 (1897.).

²⁶¹ KL 9 (1898.); HRG 29, 30, 32, 33, 34, 35, 39, 40, 49, 50 (1898.).

štva.²⁶² Kao temeljna načela rješenja socijalnog pitanja za seljaštvo, malo obrtništvo i radništvo ističu se u prvom redu načelo kršćanske ljubavi i međusobnog uvažavanja u gospodarskim odnosima. Objašnjavajući socijalnu vrijednost kršćanstva, Zagorac je isticao kako se ona s jedne strane temelji na njegovu učenju o odnosu pojedinca prema materijalnim dobrima, a s druge na učenju o odnosu pojedinca prema drugom pojedincu. Kršćansko učenje, naime, osuđuje utrku za materijalnim dobrima, ali ih pritom ne prezire; ono zapravo dovodi u idealan sklad čovjekovu potrebu za stjecanjem i posjedovanjem i obvezu da se dijela toga odrekne u korist svojeg bližnjeg.²⁶³ Nakon što je Zagorac nad njim preuzeo kontrolu, *Hrvatski radnički glas* stao je inzistirati na tome da se radničko, odnosno socijalno pitanje počne rješavati odmah, a ne tek nakon oslobođenja Hrvatske. Pritom valja reći da se Zagorac inspirirao akcijama slovenskih kršćanskih socijala. Vrativši se, naime, iz Slovenije gdje se detaljnije upoznao sa zadrugama što ih je osnivao Janez Krek, on je s oduševljenjem isticao: »Podignimo najprije narod gospodarski, pa ćemo ga pridići i politički«. Ostao je, međutim, vjeran shvaćanju da radničko, odnosno socijalno pitanje nije političko.²⁶⁴ Prema tome, u okviru hrvatskog političkog katolicizma kršćansko-socijalni koncept o temeljitom preuređenju kapitalističkog društva nije došao do izražaja.

POPIS IZVORA I LITERATURE

1. Adriany = G. Adriany, Beiträge zur Kirchengeschichte Ungarn, München, 1986.
2. Artuković = M. Artuković, Ideologija srpsko-hrvatskih sporova. (Srbobran 1884.–1902.), Zagreb, 1991.
3. BAL = Balkan
4. Bozanić = A. Bozanić, Biskup Malnič, Pastir i javni djelatnik u Hrvata, Zagreb-Krk, 1991.
5. Csaky = M. Csaky, Die römisch-katholische Kirche in Ungarn u: A. Wandruszka – P. Vrbanitsch, Die Habsburgermonarchie 1848.–1918., IV, Wien, 1985.
6. Dartel = G. van Dartel, Ćirilometodska ideja i svetosavlje, Zagreb, 1984.
7. Đaković = L. Đaković, Političke organizacije bosanskohercegovačkih katolika Hrvata, Zagreb, 1985.
8. Gross 1955. = M. Gross, Uloga socijalne demokracije u političkom životu Hrvatske 1895.–1905., disertacija (Nacionalna i sveučilišna knjižnica u Zagrebu)

²⁶² HRG 5, 6, 7, 22 (1899.).

²⁶³ HRG 18 (1899.).

²⁶⁴ HRG 18 (1899.).

9. Gross 1966.-1967. = M. Gross, Hrvatska politika u Bosni i Hercegovini od 1878. do 1914., Historijski zbornik 1966.-1967., 9-68.
10. Gross 1973. = M. Gross, Povijest pravaške ideologije, Zagreb, 1973.
11. Gross 1976.-1977. = M. Gross, »Idea jugoslovenstva« Franje Račkoga u razdoblju njezine formulacije 1860.-1862., Historijski zbornik 1976.-1977, 331-345.
12. Gross 1979. = M. Gross, O ideološkom sustavu Franje Račkoga, Zbornik zavoda za povijesne znanosti JAZU 9, 1979., 5-33.
13. Gross 1981. = M. Gross, Nacionalno-integracijske ideologije u Hrvata od kraja ilirizma do stvaranja Jugoslavije u: Društveni razvoj u Hrvatskoj od 16. do početka 20. stoljeća, Zagreb, 1981., 283-307
14. Gross 1985. = M. Gross, Počeci moderne Hrvatske. Neoapsolutizam u civilnoj Hrvatskoj i Slavoniji (1850.-1860.), Zagreb, 1985.
15. Gross 1987. = M. Gross, Liberalizam i klerikalizam u hrvatskoj povijesti, Naše teme 6-7, 1987, 846-859.
16. M. Gross 1992. = M. Gross - A. Szabo, Prema hrvatskome građanskom društvu. Društveni razvoj u civilnoj Hrvatskoj i Slavoniji šezdesetih i sedamdesetih godina 19. stoljeća, Zagreb, 1992.
17. Hobsbawm 1987. = E. J. Hobsbawm, Doba revolucije, Europa 1789.-1848., Zagreb, 1987.
18. Hobsbawm 1989. = E. J. Hobsbawm, Doba kapitala 1848.-1875., Zagreb, 1989.
19. HRG = Hrvatski radnički glas
20. Ivanišević = F. Ivanišević, Pobjeda glagoljice kroz tisućljetnu borbu, Zagreb, 1922.
21. Iveljić = I. Iveljić, Katolička crkva i civilno društvo u Hrvatskoj 1848. godine, Časopis za suvremenu povijest 2-3, 1993., 19-43.
22. KL = Katolički list
23. Köhler = O. Köhler, Problemi prilagođavanja modernom svijetu u: Velika povijest Crkve, Zagreb, 1981.
24. Korenić 1908. = S. Korenić, Da li je dosadašnji katolički pokret u Hrvatskoj uspio?, Zagreb, 1908.
25. Korenić 1909. = S. Korenić, Nekoliko misli k crkvenoj politici u Hrvatskoj, Zagreb, 1909.
26. Lovrenčić = R. Lovrenčić, Geneza politike »novog kursa«, Zagreb, 1972.
27. Marjanović = M. Marjanović, Hrvatska Moderna, Zagreb, 1951.
28. Mataušić = M. J. Mataušić, Odnos katoličke crkve prema novijim idejnim strujanjima u hrvatskim zemljama 1848.-1900, Bogoslovska smotra 1-2, 1985.
29. NN = Narodne novine
30. OB = Obzor
31. Petrović = I. Petrović, Franjo Rački, Otac hrvatske cyrillicmethodiane u: Zbornik zavoda za povijesne znanosti JAZU 9, 1979.
32. Plevnjak = I. Plevnjak, Prilozi za kulturnu povijest hrvatskog svećenstva, Zagreb, 1910.
33. PHKS = S. Korenić, Prvi hrvatski katolički sastanak u Zagrebu 1900., Zagreb, 1900.
34. Potočnjak = F. Potočnjak, Pogledi na klerikalizam u Hrvatskoj, Zagreb, 1904.

35. Strecha 1989. = M. Strecha, Katolički kongres godine 1900., Nase teme 9, 2368.–2381.
36. Šidak – Gross = J. Šidak, M. Gross, I. Karaman, D. Šepić, Povijest hrvatskoga naroda 1860.–1914., Zagreb, 1968.
37. AZ = Agramer Zeitung
38. SLO = Sloboda
39. SZHS = Stenografički zapisnici i prilozi Sabora Kraljevine Hrvatske, Slavonije i Dalmacije 1897.–1902., Zagreb.

Zusammenfassung

*»Alles für den Glauben und die Heimat«
Die Ideenströmungen im Katholizismus in Banus-Kroatien am
Ende des XIX. Jahrhunderts*

Der hier veröffentlichte Beitrag ist eines der Schlüsselkapitel der noch unveröffentlichten Monographie (Studie) über das Phänomen des politischen Katholizismus in Banus-Kroatien am Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts. Nach der Schilderung der Umstände, unter welchen sich der politische Katholizismus als geschichtliche Erscheinung gestaltet hat, analysiert der Verfasser ausführlich die Ideologiestruktur seiner Träger und gelangt zur Schlußfolgerung, daß es sich um eine Ideologie handelt, welche infolge eines Zusammentreffens geschichtlicher Umstände versucht hat, sich als kroatische national-integrative Ideologie zu affirmieren.