

Lidija Matošević

### REFORMACIJSKO RAZUMIJEVANJE TUMAČENJA SVETOG PISMA: U ŠKRIPCU IZMEĐU BIBLICIZMA, 'PAPISTA' I 'ŠVERMERA'

*Reformational understanding of Holy Scripture interpretation: In a fix between the Biblicism, "papists" and "schwermers"*

UDK: 27-277:274./278

Pregledni znanstveni rad  
Review article

Primljeno 10/2018.

397

Služba Božja 4118.

#### *Sažetak*

*U radu se tematiziraju osnovne postavke koje su ključne za genezu i razumijevanje reformacijskog načela sola scriptura. Pozornost se najprije posvećuje crkveno-povijesnoj situaciji, situaciji u kasnosrednjovjekovnoj pobožnosti, odnosno egzistencijalnoj vjerničkoj situaciji u kasnom srednjem vijeku. Kritički se osvrće na glavna obilježja pučke pobožnosti u kasnom srednjem vijeku. Reformaciju se pritom prikazuje kao pokret koji je u svome velikom dijelu i sam proizašao iz težnje kasnosrednjovjekovnog čovjeka da zadobije Božju milost, ali u isto vrijeme i kao pokret koji je tu težnju postupno artikulirao na drugačiji, sebi svojstven način. U kontekstu ove „drugačije artikulacije”, pri čemu je reformacija dijelom nasljedovala i kasnosrednjovjekovni pokret devotio moderna, promatra se i nastanak principa sola scriptura. U radu se nadalje razmatraju i otvorena pitanja koja postavlja, odnosno ostavlja reformacijsko geslo sola scriptura. Pokazuje se kako se primjerenom razumijevanje reformacijskog principa sola scriptura nalazi u permanentnom izazovu balansiranja te svojevrsnom „škripcu” između triju opcija u odnosu prema Bibliji: prema biblicizmu i/ili biblijskom fundamentalizmu koji se na poseban način razvio unutar protestantizma, prema rimokatoličkom pristupu koji, nadovezujući se na dio srednjovjekovne teološke tradicije, zastupa stav*

*o tome da je mjerodavno tumačenje Biblije pridržano Crkvi, odnosno crkvenim autoritetima i u prošlosti (Tradicija) i u sadašnjosti (papa, odnosno crkveno učiteljstvo) te prema zanesenjačkom, odnosno tzv. švermerskom pristupu koji, također se nadovezujući na određene srednjovjekovne tradicije, karakterizira pozivanje na direktno svjedočanstvo Duha Svetoga u ljudskoj unutrašnjosti kao sredstva prenošenja Božje objave te njezina mjerodavnog tumačenja.*

*Ključne riječi: reformacija; Sveto pismo; biblicizam; crkvena tradicija; zanesenjaci.*

## UVOD

U ovom radu iznijet će se osnovne postavke koje stoje iza reformacijskog gesla *sola scriptura* te će se naznačiti otvorena pitanja koja iz njega slijede. U prvom dijelu rada pozornost će se posvetiti crkveno-povijesnom uvidu u situaciju kasnosrednjovjekovne pobožnosti, odnosno u egzistencijalnu vjerničku situaciju u kasnom srednjem vijeku. Osvrnut će se na glavna obilježja pučke pobožnosti u kasnom srednjem vijeku te tako genezu reformacije i artikulaciju njezinih stavova pokušati sagledati u kontekstu šire slike kasnosrednjovjekovne pobožnosti. Posebna pozornost posvetit će se reformacijskoj specifičnosti, odnosno alternativnosti odgovora koji je reformacija ponudila čovjeku-vjerniku svog vremena te će se upravo u tom kontekstu razmotriti geneza i značenje principa *sola scriptura*. U drugom dijelu rada razmotrit će se otvorena pitanja koja ovo geslo ostavlja, odnosno postavlja. Pritom će se nastojati pokazati kako pred ispravnim razumijevanjem reformacijskog principa *sola scriptura* stoji permanentni izazov balansiranja između triju opcija u odnosu prema *Bibliji*. Te su opcije predstavljene u biblicizmu i/ili biblijskom fundamentalizmu koji se na poseban način razvio unutar protestantizma, u rimokatoličkom pristupu koji, nadovezujući se na dio srednjovjekovne teološke tradicije, zastupa stav o tome da je mjerodavno tumačenje *Biblije* pridržano Crkvi, odnosno crkvenim autoritetima i u prošlosti (Tradicija) i u sadašnjosti (papa, odnosno crkveno učiteljstvo) te u zanesenjačkom odnosno tzv. švermerskom pristupu koji, također se nadovezujući na određene srednjovjekovne tradicije, karakterizira pozivanje na direktno svjedočanstvo Duha Svetoga u ljudskoj unutrašnjosti kao sredstva prenošenja Božje objave te njezina mjerodavnog tumačenja.

1. SITUACIJA KASNOSREDNJOVJEKOVNE POBOŽNOSTI, ODNOSNO  
EGZISTENCIJALNA VJERNIČKA SITUACIJA U KASNOM SREDNJEM  
VIJEKU KAO KONTEKST NASTANKA GESLA *SOLA SCRIPTURA*

Mnoga velika gesla u povijesti, uključujući crkvenu povijest, rodila su se u nekoj situaciji muke i krize: u situaciji u kojoj se tražio izlaz iz osobnih tjeskoba ili pak iz teških situacija u kojima se nalazila šira zajednica. To vrijedi i za reformacijska gesla, među ostalim, i za geslo *sola scriptura*. Kriza, odnosno muka iz koje se rodilo reformacijsko geslo *sola scriptura* bila je muka kasnosrednjovjekovnog čovjeka.

Ta bi se muka mogla opisati kao višestruka muka. Kasnosrednjovjekovnog čovjeka mučio je strah od teških i smrtonosnih bolesti te prirodnih katastrofa koje su prijetile ljudskoj egzistenciji te ju činile neizvjesnom. Tištali su ga, nadalje, često i dugovi koje je imao namiriti kod svojih vjervnika, odnosno lihvara: dugovi koji su se često, slično situacijama u naše vrijeme, gomilali neslučenom brzinom te mnogima prijetili dužničkim ropstvom.<sup>1</sup> Osobito intenzivno kasnosrednjovjekovnog čovjeka tištali su i dugovi zbog grijeha, odnosno kazna za grijeh: tzv. pokora ili zadovoljština koju je zbog svojih grijeha pojedinac trebao ispaštati, i na ovom i na drugom svijetu, tj. u čistilištu.<sup>2</sup> Tjeskobu kasnosrednjovjekovnog čovjeka pojačavalo je u ovom slučaju i to što je – barem prema tome kako su predstavnici onovremene Crkve to vjernicima prikazivali – ta pokora, a osobito njezin dio koji je trebalo ispaštati u čistilištu, mogla poprimiti neslućene razmjere. Tako je često izgledalo da se dugovi koje pojedinac poradi poravnjanja nastale situacije treba platiti, umjesto da se otplatom, odnosno pokorom, smanjuju, oni se, slično nekim situacijama u suvremenome bankarskom sustavu, uvećavaju i tako samo još više gomilaju. I konačno, tjeskoba kasnosrednjovjekovnog čovjeka proizlazila je iz najveće nesigurnosti koju čovjek može

<sup>1</sup> Ova problematika nazire se i u pojedinim Lutherovim spisima, među kojima se može izdvojiti spis „O trgovini i lihvarima.” iz 1524. godine. Usp. Bernhard LOHSE, *Martin Luther: život i djelo*, Teološki fakultet „Matija Vlačić Ilirik”, Zagreb, 2006., str. 102 i dalje.

<sup>2</sup> Prema učenju srednjovjekovne crkve, onaj tko sagriješi, trebao se pokajati te ispovjediti grijeh, nakon čega mu svećenik naviješta otpust grijeha. No nakon otpusta grijeha slijedio je i proces ispaštanja poznat kao pokora ili zadovoljština. U osnovi ovog shvaćanja bila je predodžba o tome da grijeh osim krivnje povlači za sobom i kaznu. Ovu je pak, kako bi sve iznova došlo na mjesto, pojedinac trebao ispaštati i na ovome svijetu i u čistilištu.

imati, a to je nesigurnost glede tzv. „posljednjih stvari”. Riječ je o bojazni da će se cijeli čovjekov napor i sva njegova muka, na koncu, kada otplati sve dugove ljudima te izvrši sve pokore pred Bogom, na nekom posljednjem sudu na kojemu više nema zavaravanja pokazati nedostatnim i bezvrijednim.

Sažeto bi se tako o egzistencijalnoj situaciji vjernika u kasnom srednjem vijeku moglo reći da mu je zemlja bila „tvrda”, a nebo djelovalo „visoko” te pomalo prijeteće i nepredvidivo – budući da se katkad činilo da se na tom nebu nalazi Bog za kojega se ne može sa sigurnošću reći hoće li se on na koncu uopće spomenuti čovjeka i njegova životnog puta, hoće li mu biti milostiv ili će mu upravo on na koncu prirediti najveću nevolju i patnju.<sup>3</sup>

Kada im postane jako teško, ljudi obično pokušavaju pronaći izlaz. Izlaz se tako u kasnom srednjem vijeku tražio u pogledu bojazni da će pojedinčev život na ovoj zemlji zauvijek ostati ugrožen bolestima, prirodnim katastrofama, opterećen dugovima i besperspektivan. Na poseban pak način, kasnosrednjovjekovni je čovjek izlaz tražio u pogledu izvjesnosti glede Božje milosti. Štoviše, upravo je pitanje o tome može li se od Boga očekivati pomoć i razrješenje i glede sadašnjosti i glede budućnosti, odnosno posljednjih stvari, bila vrhunska briga kasnosrednjovjekovnog čovjeka. Tako je pitanje o tome hoće li Bog pokazati milostivo lice te priteći upomoć, ili će on čovjeka-patnika jednostavno zaboraviti, a možda biti i taj koji će, umjesto olakšanja i razrješenja situacije, na leđa onoga koji se već posve opterećen penje strmom liticom, dodati koban teret koji će ga tek strmoglaviti u provaliju, bila sadržana temeljna nada, ali i temeljna bojazan kasnosrednjovjekovnog čovjeka glede njegove sadašnjosti, budućnosti te konačnog usuda.<sup>4</sup>

Kao što to katkad biva, izlaz iz teške situacije traži se očajničkim koracima, pri čemu se često gubi strpljenje. Tako je kasnosrednjovjekovni vjernik u svom traganju za milostivim Božjim licem nerijetko postajao nestrpljiv te je pritom, kako bi postigao osjećaj da mu je Bog postao bliskim, njegova moć pri-

---

<sup>3</sup> Ovomu je jednim dijelom doprinijelo i voluntarističko shvaćanje Božje slobode kao i kontingencije stvorenja i svih događanja, kakvo je bilo zastupljeno kod pojedinih kasnosrednjovjekovnih teologa, kao što je primjerice bio Vilim Ockham (oko 1285. – 1349.). Vidi o tome: B. LOHSE, *Martin Luther*, str. 25 i dalje.

<sup>4</sup> U literaturi se stoga katkada govori o tome kako je upravo oznaka ove epohe bila potraga za milostivim Bogom. Usp. Raymund KOTTJE – Bernd MOELLER, *Ekumenska povijest Crkve 2*, Teološki fakultet „Matija Vlačić Ilirik”, Zagreb, 2008., str. 247.

stupačnom i nezastrašujućom, odnosno kako bi konačno zadobio osjećaj da će za njega i njegove najbliže na kraju sve ipak dobro završiti, Boga, odnosno njegovu milost, na ovaj ili onaj način pokušavao „zgrabiti”, te tako, na neki način, „lokalizirati” ili čak „staviti pod kontrolu”.

To se obično činilo tako da se u određenim stvarnostima, koje su se za to činile prikladnima – kao što su primjerice pojedina „sveta” mjesta i osobe, ili pak Crkva sa svojim institucijama, obredima i službenicima – vidjelo nositelje Božje moći te njegove spasonosne spasotvorne prisutnosti.

Dakako da težnja kasnosrednjovjekovnog čovjeka da zadobije Božju milost – zbog koje se o kasnom srednjem vijeku katkad s pravom govorilo kao o najpobožnijem razdoblju u povijesti Crkve – sama po sebi nije nešto problematično. Problematično također nije samo po sebi ni uvjerenje o tome da Bog i njegova milost mogu biti prisutni na određenim mjestima, u određenim ljudima te na poseban način u Crkvi, njezinim institucijama, obredima i službenicima. Problematično je bilo što je koincidencija s jedne strane tjeskobe glede izvjesnosti spasenja, a s druge strane želje za spasenjem, u kasnom srednjem vijeku vrlo često vodila očajničkom i u osnovi problematičnom umnažanju „lokaliteta” uz koje se vezivala ideja Božje milostive prisutnosti. Osobito pak problematično bilo je što se pritom *loci*, uz koje se vezivalo pojedina iskustva Božje milostive prisutnosti, jednostavno poistovjećivali s Bogom, odnosno s njegovom milosti. Tako je kasnosrednjovjekovna pobožnost – premda motivirana autentičnom ljudskom potragom za Božjim licem – često bila opterećena elementima iz mašte, te je, prekoračujući granice, prelazila u sferu nebuloznih prikaza Boga i njegove (sve)moći. Pritom se *loci*, koji su bili povezani s određenim iskustvima Božje prisutnosti, počinju promatrati kao nezavisni kulturni objekti, odnosno kao nezavisni objekti obožavanja.<sup>5</sup> Tako su se kasnosrednjovjekovni vjernici, ili preciznije rečeno laici<sup>6</sup>, očajnički hvatali za instituciju Crkve, pripisujući njezinim institucijama te njezinim službenicima božanske moći i ovlasti. Bog, odnosno njegova moć poisto-

<sup>5</sup> Lidija Matošević, „Iconoclasm as a Side Effect of the Reformation”, *IKON* 11 (2018.), str. 103–104.

<sup>6</sup> Taj porast pobožnosti bio je, u prvom redu, izraz vjerskog žara među laicima, ili, drugim riječima, „pukom”. Ovo je stoga, što je u kasnom srednjem vijeku „puk” postao važna pokretačka sila religioznosti, koja je počela stvarati vlastite oblike pobožnosti. Usp. C. M. N. EIRE, *War Against the Idols*, str. 10 i dalje.

vječivao se s Marijom i svecima, a nerijetko i sa stvarnostima povezanim s njihovim životima: ikonama, relikvijama, hodočastičkim lokalitetima.<sup>7</sup> Božja se milost, na neki način, nastojala „zgrabiti” pribavljanjem indulgencija koje je – pozivajući se na učenje o crkvenom blagu koje se sastoji od suviška zasluga Krista i svetaca, a iz kojega Crkva može crpsti – prodavala Crkva te za koje se vjerovalo da pojedinca mogu osloboditi ne samo od ispaštanja na ovoj zemlji, nego i od sasvim nepredvidivih patnji koje njega ili pak umrle članove njegove obitelji tek očekuju u čistilištu.<sup>8</sup>

402

Bilo bi sasvim primjereno reći da je i reformacija – barem u jednome svom značajnom dijelu – proizašla iz ove očajničke potrage kasnosrednjovjekovnog čovjeka. Naime, za razliku od humanizma, s kojim je imala podosta zajedničkog, reformacija nije bila jednostavno akademski pokret koji je s intelektualne distance kritizirao različite devijacije u ondašnjem kršćanstvu, već je i ona u značajnoj mjeri izrastala iz kasnosrednjovjekovne pobožnosti. A u tom smislu od osobite je važnosti bio upravo spomenuti vapaj kasnosrednjovjekovnog vjernika glede pronalazjenja milostivog Boga. Na posebno intenzivan način, te praćen spomenutim poistovjećivanjem *loci* uz koje se vezivalo pojedina iskustva Božje milostive prisutnosti sa samim Bogom, odnosno s njegovom milosti, taj je vapaj bio prisutan u područjima sjeverno od Alpa, koja su postala kolijevkom reformacije.<sup>9</sup> Utoliko ne bi bilo ni malo pretjerano reći da kasnije sljedbenike reformacije, uključujući i neke od njihovih prominentnih lidera, nalazimo upravo među masom kasnosrednjovjekovnih tragalaca za Božjom milošću, a nerijetko i među najgorljivijim pripadnicima kasnosrednjovjekovne pobožnosti.<sup>10</sup>

No jednako toliko točno je i da su pripadnici reformacije bili takvi pripadnici kasnosrednjovjekovne pobožnosti koji su se –

---

<sup>7</sup> Usp. L. MATOŠEVIĆ, „Iconoclasm as a Side Effect of the Reformation”, str. 104.

<sup>8</sup> Usp. Thomas SCHIRMACHER, *Indulgences – A History of Theology and Reality of Indulgences and Purgatory: A Protestant Evaluation*, Wipf & Stock, Eugene, 2014., str. 25 i dalje.

<sup>9</sup> Usp. Bernd MOELLER, „Froemigkeit in Deutschland um 1500”, u: *Archiv für Reformationsgeschichte*, sv. 56 (1965.), str. 5–31.

<sup>10</sup> Ovo se, među ostalim, odnosi i na Luthera koji je i sam u mnogočemu bio sudionik u kasnosrednjovjekovnim oblicima pobožnosti. Usp. Thomas KAUFMANN, *Geschichte der Reformation*, Verlag der Weltreligionen, Frankfurt am Main – Leipzig, 2009., str. 138 i dalje. Također usp. L. Matošević, „Iconoclasm as a Side Effect of the Reformation”, str. 104.

nastojeći razriješiti svoju ljudsku egzistencijalnu muku – postupno izdvojili iz netom opisane kasnosrednjovjekovne vjerničke mase. Ne bi bilo neprimjereno reći da se ovo izdvajanje dogodilo jer kasniji pripadnici reformacije nisu mogli naći izvjesnost glede Božje milosti ni u jednom *locusu* koji je kasnosrednjovjekovna pobožnost bila označila kao mjesto Božje milostive prisutnosti te, na neki način, poistovjetila s božanskim: ni u instituciji Crkve, odnosno njezinim službenicima i sakramentima, ni u svecima, ni u ikonama, relikvijama ili hodočasničkim mjestima. Mnogi među kasnijim pripadnicima reformacije zapravo su predano upijali religijske sadržaje svog vremena – poput primjerice Lutera, koji je bezgranično vjerovao u Crkvu te njezinu spasiteljsku moć, postio, činio pokoru, kupio indulgenciju, otputovao u Rim te smjerno kušao svu tamošnju religijsku ponudu.<sup>11</sup> No unatoč tomu kasniji pripadnici reformacije i dalje su se osjećali udaljenima od Boga i njegove milosti – poput također Lutera, koji je svoje mladenačko duhovno iskustvo kasnije i opisivao kao iskustvo duše koja je ispunjena tugom i strahom te osjećajem napuštenosti od Boga.<sup>12</sup>

Dakako da je frustracija zbog udaljenosti od Boga i njegove milosti, unatoč pokušajima da se ta milost, na neki način, „zgrabi”, bilo iskustvo mnogih ljudi u kasnom srednjem vijeku. Stoga je moguće reći da se u tom pogledu pripadnici reformacije nisu izdvajali od svojih suvremenika. Ono po čemu se njihov duhovni put razlikovao, bio je način na koji se tu frustraciju pokušalo prevladati. Naime, pripadnici reformacije suočili su se s time da ni jedan od ponuđenih *locusa* sam po sebi ne može čovjeku donijeti mir. Stoga su umjesto neprestanog umnažanja *locusa*, od kojih se očekivala Božja milost, pokazali spremnost i odlučnost izaći iz zatvorenog kruga kasnosrednjovjekovnoga religijskog konzumerizma te umjesto toga ustrajati u osobnoj potrazi za licem milostivog Boga. U tom su pogledu uzor imali u svojevrsnome alternativnom kasnosrednjovjekovnom pokretu religioznosti, poznatom kao *devotio moderna*. Ovaj pokret, čiji se značajan dio sljedbenika kasnije i pridružio reformaciji, naglasak je stavljao na

<sup>11</sup> Usp. Hans SCHNEIDER, „Martin Luthers Reise nach Rom – neu datiert und neu gedeutet”, u: *Studien zur Wissenschafts- und zur Religionsgeschichte*, ur. Werner LEHFELDT, Walter de Gruyter GmbH & Co., Berlin & New York, 2011., str. 1–157.

<sup>12</sup> Martin LUTHER, *Weimarer Ausgabe*, Metzger Verlag, Graz, 1883. – 2001., 1, 557, 33–558, 15 (=WA).

osobni odnos vjernika s Kristom, te je takav predstavljao alternativu već opisanim kasnosrednjovjekovnim oblicima religioznosti usredotočene na pojedine *loci* Božje prisutnosti. Ova osobna potraga za licem milostivog Boga, koja je postala toliko karakteristična za reformaciju, bila je – a također na tragu onoga što je zagovarao pokret *devotio moderna*<sup>13</sup> – usko povezana s čitanjem, odnosno razmatranjem Svetog pisma. Važnost Svetog pisma u potrazi za milostivim Bogom počivala je na uvjerenju kako Sveto pismo – budući da su u njemu sabrana Božjim Duhom nadahnuta svjedočanstva prvotnih svjedoka o Božjoj objavi koja svoj vrhunac ima u Kristu – i onima koji nisu očevidci ove Božje objave omogućuje da uđu u zajedništvo s Bogom, odnosno Isusom Kristom. To se pak događa tako što Duh Božji, koji je bio djelatan u samom događaju objave, te također i pri zapisivanju objavnih svjedočanstava, djeluje u unutrašnjosti onoga tko dolazi u doticaj s biblijskim svjedočanstvom kako bi i on susreo upravo tog Boga, odnosno Krista na kojega se odnosi biblijsko svjedočanstvo. Pojedinaac se pritom ne mora zapletati i spoticati uz katkad i problematične *loci*, koje religijska ponuda određenog vremena i kulture označuje kao mjesta Božje prisutnosti.

U pozadini ove poruke stajalo je pradavno biblijskoj vjerovanju o tome da je Bog osoba, te takav neobuhvatljiv, pa da čovjek – koji je također osoba i u određenom smislu također neobuhvatljiv – Boga susreće na posve osoban način: slušajući i prihvaćajući njegovu riječ „svim srcem svojim i svom dušom svojom” (Pnz 30, 10). Budući pak da ta riječ nije ni preteška niti je predaleko (Pnz 30, 11), već je ona posve blizu njegovim ustima i srcu (Pnz 30, 14), čovjek može biti oslobođen anksioznih napora da se, kako bi „dohvatio” Boga, uspinje na nebesa ili odlazi preko mora (Pnz 30, 12–13). Tomu je tako jer, kao što je to u svome Velikom katekizmu zgodno formulirao Martin Luther, „...imati Boga, kako lako možeš uvidjeti, ne znači uhvatiti ga rukama i staviti u torbu, ili ga pak zatvoriti u škrinju. Ali uhvatiti Boga znači da ga je srce zgrabilo i prionulo uz njega. A prijanjati uza nj srcem nije ništa drugo do imati u njega potpuno povjerenje.”<sup>13</sup> Drugim riječima rečeno, „imati” Boga znači „...da srce ... ne smije poznavati nikakvu drugu utjehu ili uzdanje do njegove, i da se ne smije

---

<sup>13</sup> Martin LUTHER, *Veliki i Mali katekizam*, Teološki fakultet „Matija Vlačić Ilirik”, Zagreb, 2009., str. 20.



dati od toga otrgnuti, nego se za njega treba usuditi i uložiti sve što postoji na svijetu”.<sup>14</sup>

Upravo to – ne dati se smesti, zaplesti, zadržavati ili čak blokirati pokraj pojedinih mjesta označenih kao *loci* Božje prisutnosti te ne pristajati ni na kakvu drugu utjehu izvan Boga, već izdržati svu muku na putu osobne duhovne potrage dok se ne susretne milostivog Boga te od njega primi odrješenje vlastitog postajanja u svim njegovim dimenzijama<sup>15</sup> – bitan je dio poruke reformacijskoga gesla *sola scriptura*.<sup>16</sup>

## 2. SOLA SCRIPTURA KAO KRITIKA BIBLICIZMA, PAPISTA I ŠVERMERA

405

### 2.1. *Sola scriptura kao kritika biblicističkog poistovjećivanja Objave i svjedočanstva o Objavi*

Kao što je već naznačeno, poruka reformacijskoga gesla *sola scriptura*, bila je da je – zbog bogoduhosti biblijskog svjedočanstva te zbog djelovanja istog Božjeg Duha na onoga tko se susreće s ovim svjedočanstvom – pojedincu moguće susresti samu Božju zbilju, a time pronaći i autentičnost vlastite egzistencije. Uoliko je moguće reći da je geslo *sola scriptura* primjereno shvatiti kao geslo u službi rasterećenja čovjeka koji traga za milostivim Bogom od svega onoga što je tijekom povijesti kršćanstva moglo postati nepotrebnim ili zbunjajućim opterećenjem. Ipak, ovdje je potrebno napomenuti i to da smisao gesla *sola scriptura*, nije bio *Bibliju* predočiti kao neki novi *locus* Božje prisutnosti čija bi uloga bila konkurirati različitim (drugim) ponuđenim *locusima*. Naime, prema reformacijskoj teologiji, shvaćanje važnosti *Biblije* nije identično s time da se sada *Biblija* promatra kao jednostavno „novo” ili „bolje” mjesto, odnosno „novo” ili „bolje” sredstvo Božje prisutnosti, koje bi pružalo brzo olakšanje od upitnosti koju nosi tajna ljudskog postojanja, već u takvom poimanju *Biblije* koja čovjeka u potrazi za Bogom oslobađa od vezivanja uz bilo koji *locus* – uključujući i *Bibliju*. Ovo proizlazi iz naravi *Biblije* kao spisa u kojemu su sabrana svjedočanstva prvotnih svjedoka objave. Naime, jednako kao što uloga prvotnih svjedoka objave u konačnici nije bila da njihovo svjedočanstvo samo po sebi trajno osta-

<sup>14</sup> Isto, str. 20.

<sup>15</sup> O tome usp. Lidija MATOŠEVIĆ, „Crux sola est nostra theologia. Isus iz Nazareta u reformacijskoj teologiji Martina Luthera”, *Nova prisutnost* 12/1 (2014.), str. 54.

<sup>16</sup> WA 10 III, 349, 17; 18, 606, 29.

ne u fokusu<sup>17</sup>, već u tome da posredstvom njihova svjedočanstva njihovi suvremenici susretnu Krista, tako i uloga *Biblije* – kao svjedočanstva prvotnih svjedoka u pisanom obliku – nije zadržati fokus na *Bibliji* samoj, već pogled usmjeriti na objavu Božje zbilje o kojoj *Biblija* svjedoči, odnosno na Krista kao vrhunac Božje objave, kako bi čovjek došao do oslobađajućeg susreta s Njime. Utoliko bismo mogli reći da važnost i posebnost *Biblije* proizlazi isključivo iz njezine svjedočanske naravi te da smo s *Biblijom* u situaciji u kojoj su sa Samarijankom bili njezini sumještani, koji oslobađajućoj vjeri u Isusa nisu prišli zbog Samarijankina svjedočenja sama po sebi, već stoga što je iza tog svjedočanstva postojala stvarnost Boga koji spašava, a na koju je to svjedočanstvo ukazivalo. Zato oni u jednom trenutku i mogu reći kako ne vjeruju više zbog samih Samarijankinih riječi, već stoga što su se sami u susretu s Isusom uvjerali u istinitost Samarijankina svjedočenja.<sup>18</sup> Na to da je u reformacijskoj teologiji vrlo važno razlikovati između *Biblije* i Krista, upućuje i poznata Lutherova rečenica: „Oduzmi Svetomu pismu Krista: što ćeš u njemu još uopće naći?”<sup>19</sup> Iz upravo rečenoga proizlazi i to da se susret s Božjom zbiljom ne događa jednostavno samim otvaranjem, odnosno čitanjem biblijskih tekstova. Štoviše, reformacijsko geslo *sola scriptura* podrazumijeva i da je jedno od obilježja susreta s biblijskim tekstom upravo i vrijeme traženja i čekanja koje je potrebno da svaki pojedinac na sasvim osoban, poseban te na neki uvijek nov i nepredvidiv način, susrećući se s *Biblijom*, susretne Krista te začuje poziv upućen upravo njegovoj egzistencijalnoj situaciji.<sup>20</sup>

U tom je smislu moguće reći kako se reformacijsko geslo *sola scriptura* – premda reformacija ima određene dodirne točke s humanizmom – razlikuje od humanističkoga gesla *ad fontes* („k

<sup>17</sup> Upečatljivo o tome govori primjerice zgoda iz *Djela apostolskih*, u kojoj apostoli „skreću pozornost” sa sebe samih na poruku evanđelja, odnosno na Krista kojega navješćuju. Usp. npr. Dj 14, 8–15.

<sup>18</sup> Iv 4, 42. Usp. L. MATOŠEVIĆ, „Crux sola est nostra theologia”, str. 60. Također usp. Lidija MATOŠEVIĆ, *Uvod u dogmatiku*, Teološki fakultet „Matija Vlačić Ilirik”, Zagreb, 2017, str. 45–49.

<sup>19</sup> *Tolle Christum e Scripturis, quid amplius in illis invenies?* WA, 18, 606, 29.

<sup>20</sup> O ovom vremenu traženja i čekanja Luther je pisao kao o vremenu iščekivanja djelovanja Duha koji jedini može učiniti da osoba u biblijskom svjedočanstvu prepozna i iskusi spasotvornu riječ: WA 31 I, 100, 1.–38, 205, 17. Usp. Paul ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1962., str. 45 i dalje.

izvorima”). Jer reformacija pod povratkom izvorima ne podrazumijeva povratak samome biblijskom tekstu, već u kategoriju izvora kojemu se treba vratiti pripada Krist, a važnost je *Biblije* pritom u njezinoj ulozi svjedočanstva koje ukazuje na Krista.<sup>21</sup>

Na to da u *Bibliji* nije riječ jednostavno o samom izvoru, već o Duhom Božjim nadahnutom svjedočanstvu o objavi, zaboravlja se u tzv. protestantskom biblicizmu, odnosno biblijskom fundamentalizmu.

Za biblicističko shvaćanje, za koje je karakteristično promatranje Svetog pisma kao istovjetnog s Božjom objavom, odnosno kao zatvorenog i samodostatanog sustava nadahnutih istina koje je potrebno još samo što doslovnije protumačiti, djelomice je povod dala i protestantska ortodoksija svojim učenjem o verbalnoj inspiraciji Svetog pisma. Ovakav je razvoj u shvaćanju Svetog pisma u ovom razdoblju protestantske teologije, koje je uslijedilo nakon reformacije, donekle bio potaknut i činjenicom da je rimokatoličko učenje na Tridentskom saboru izjednačilo autoritet Pisma i crkvene tradicije.<sup>22</sup> Radikaliziranjem shvaćanja autoriteta *Biblije* (u okviru učenja o verbalnoj inspiraciji), protestantska je ortodoksija nastojala uvjerljivo potkrijepiti reformacijski stav o nadređenosti Svetog pisma svim drugim autoritetima, pa tako i aktualnom govoru Crkve kao i govoru crkvene tradicije, te time na uvjerljiv način konkurirati rimokatoličkom izjednačavanju autoriteta Pisma i Tradicije.<sup>23</sup> Premda je motiv ovakvog razvoja bio zaštititi reformacijsku tekovinu izraženu u stajalištu da je Sveto pismo jedino mjerilo kršćanskog nauka čijem autoritetu poslušnost duguje svaki pojedini kršćanin kao i kršćanska Crkva u cjelini, ovime je u konačnici ipak dovedeno u pitanje reformacijsko razlikovanje između *Biblije* kao svjedočanstva o Objavi te Objave same. Objava je ovime, zapravo, poistovjećena s njezinim

<sup>21</sup> Usp. L. MATOŠEVIĆ, *Uvod u dogmatiku*, str. 47 i dalje.

<sup>22</sup> Usp. TRIDENTSKI KONCIL, Dekret o prihvaćanju svetih knjiga i o predaji (8. IV 1546.), u: Heinrich DENZINGER – Peter HÜNERMANN, *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i čudoređu*, Đakovo, 2002., 1501.

<sup>23</sup> Usp. L. MATOŠEVIĆ, *Uvod u dogmatiku*, 82–85, str. 199. Također usp. Alistair E. McGRATH, *Uvod u kršćansku teologiju*, Teološki fakultet „Matija Vlačić Ilirik”, Zagreb, 2006., 101 i dalje. Osobito je zanimljiv u tom smislu i fenomen tzv. političkog biblicizma u posljednereformacijskom vremenu na području Engleske, koji doslovno shvaćanje pojedinih biblijskih tekstova primjenjuje na području politike. O tome usp. Andreas PECAR, *Macht der Schrift. Politischer Biblizismus in Schottland und England zwischen Reformation und Buergerkrieg (1534.-1642.)*, German Historical Institute, London, 2010.

pisanim oblikom, a *Biblija* je, kako bi joj se „osigurao” autoritet, gotovo pobožanstvenjena.<sup>24</sup> Upravo stoga *sola scriptura* implicira kritiku biblicizma, odnosno biblijskog fundamentalizma.

## 2.2. *Sola scriptura i kritika papizma, odnosno svakoga nekritičkog poimanja autoriteta zajednice vjernika, tj. Crkve i njezine tradicije*

Kako bi se primjereno shvatilo reformacijsko načelo *sola scriptura*, potrebno je – nastavno na već rečeno o tome da važnost *Biblije* proizlazi iz njezine uloge kao svjedočanstva koje ukazuje na Krista – postaviti pitanje o tome što reformacijsko načelo *sola scriptura* znači za razumijevanje važnosti, a slobodno bismo mogli reći i autoriteta, živuće zajednice vjernika, odnosno Crkve nakon novozavjetnog vremena kao prenositeljice svjedočanstva o objavi.

Ako upotrijebimo jezik Karla Bartha, onda možemo reći da je ovdje u osnovi riječ o pitanju kakvu ulogu u prenošenju svjedočanstva o objavi imaju tzv. „svjedoci drugog reda”. Izraz „svjedoci drugog reda” pritom označuje sve one koji nisu neposredno prisustvovali događaju objave, koja svoj vrhunac ima u životnom putu, smrti i uskrsnuću Isusa Krista, već se njihov susret s objavnom porukom dogodio posredstvom svjedočanstva tzv. „prvotnih svjedoka”, odnosno „svjedoka prvoga reda”,<sup>25</sup> i to tako da je Bog te „svjedoke drugog reda” posredstvom izvornog svjedočanstva na taj način „dotaknuo i tako zahvatio”, da su i sami postali „sposobnima, voljnima i spremnima prihvatiti ga i ponuditi sebe – svoj život, svoj um, svoj govor – Božjoj riječi”.<sup>26</sup>

Za razumijevanje reformacijskog principa *sola scriptura* osobito su važna dva bitna elementa u ovom citatu. Prvi se element odnosi na svjedočanstvo prvotnih svjedoka (koje je s vremenom zadobilo i pisani oblik), a drugi na svjedočenje onih koji su ovim svjedočanstvom tako zahvaćeni da se i sami svrstavaju u red svjedoka – svjedoka drugog reda. Izrazi pak kao što su svjedoci/svjedočanstvo prvog reda te svjedoci/svjedočanstvo drugog reda

---

<sup>24</sup> Wilfried HAERLE, *Dogmatik*, de Gruyter, Berlin, 2007., str. 123 i dalje.

<sup>25</sup> Karl BARTH, *Uvod u evangeličku teologiju*, Teološki fakultet „Matija Vlačić Ilirik”, Zagreb, 2007., str. 31.

<sup>26</sup> *Isto*, str. 31.

opisuju odnos ovih dvaju vidova svjedočenja te sugeriraju da se ovdje ne radi o svjedočanstvima istoga ranga.

Navedeni Barthov citat dobro i sažeto opisuje specifično reformacijsko razumijevanje procesa prenošenja objavne poruke nakon vremena prvotnih svjedoka te ulogu zajednice vjernika koja živi nakon vremena prvotnih svjedoka, odnosno odnos svjedočanstva zajednice koja živi nakon vremena prvotnih svjedoka prema svjedočanstvu tih prvotnih svjedoka.

Prema reformacijskoj teologiji, zajednica vjernika koja živi nakon vremena prvotnih svjedoka u procesu prenošenja objavne poruke ima iznimno veliku i, gotovo bi se moglo reći, nezamjenjivu ulogu. U reformacijskoj je teologiji tako posve jasno da su svjedočanstvo prvotnih svjedoka prenosile svojim suvremenikima sljedeće generacije kršćana, kao i to da je pritom upravo zahvaćenost istim Duhom Svetim, koji je bio prisutan pri svjedočenju prvotnih svjedoka objave, bila ključna i za snagu svjedočenja ovih idućih generacija – snagu zbog koje su i njihovi suvremenici u njihovu svjedočenju mogli začuti Božji poziv upućen vlastitoj egzistenciji.

Sam pak proces zapisivanja i kanonizacije svjedočanstva prvotnih svjedoka u reformacijskoj je teologiji predložen kao svojevrsna nužna mjera koja je bila poduzeta kako ne bi bila dovedena u pitanje jedinstvenost i neponovljivost svjedočanstva prvotnih svjedoka objave u odnosu na svjedočenje koje su već bile prenosile generacije nakon njih. No pritom ni namjera ni posljedica procesa zapisivanja i kanonizacije, kao načina očuvanja jedinstvene uloge svjedočanstva prvotnih svjedoka, nije bila da svjedočenje živuće zajednice vjernika jednostavno presahne ili se utopi u suhoparnom biblicizmu. Štoviše, teologija reformacije bila je posve svjesna važnosti svjedočenja sada i ovdje živućih pojedinaca, odnosno sada i ovdje živuće zajednice vjernika, u prenošenju kršćanske vjere, koje se, kao živ, angažiran te nadahnut govor ljudi koji su, prihvativši svjedočanstvo prvotnih svjedoka, i sami postali zahvaćeni stvarnošću Božje zbilje, nastavlja sve do danas.<sup>27</sup> Na to da svjedočanstvo o objavi ne može živjeti po nekom obliku suhoparnog biblicizma, već je ono uvijek živa riječ živuće zajednice vjernika koja se događa ovdje i sada, upućuje i poznati Lutherov citat: „Evandjelje ... ne znači ništa drugo do propovijed i usklik o milosti Božjoj, zasluženima i stečenima

<sup>27</sup> L. MATOŠEVIĆ, *Uvod u dogmatiku*, str. 50–51.

kroz Krista Gospodina njegovom smrću. I to ustvari nije ono što stoji u knjigama i sastavljeno je od slova, nego prije usmena riječ, propovijedana i živa, i glas koji odjekuje cijelim svijetom i javno se izvikuje tako da ga se posvuda čuje.”<sup>28</sup>

Prema reformacijskoj je teologiji, dakle, analogno situaciji Pracrkve – u kojoj je svjedočanstvo o objavi Božje zbilje bio ponajprije živ, angažiran te nadahnut govor ljudi, odnosno prvotnih svjedoka objave koji su bili zahvaćeni njezinom stvarnošću – i nakon pisanog fiksiranja ovoga prvotnog svjedočanstva, potrebno živo, angažirano te nadahnuto svjedočenje vjerničke zajednice kako bi pripadnici kasnijih generacija bili zahvaćeni stvarnošću objave one iste Božje zbilje o kojoj svjedoči Sveto pismo.<sup>29</sup>

Potreba ovoga živog, angažiranog te nadahnutog svjedočenja proizlazi iz naravi objave kako je ona zasvjedočena u *Bibliji*. Jer u *Bibliji* objava ne označuje jednostavno skup ideja, istina, moralnih načela, stanovitih informacija ili pak svetih tekstova koje je još samo potrebno „ispravno protumačiti”, nego je ona shvaćena ponajprije kao živi proces permanentne i djelatne okrenutosti vječnoga Boga prema životu čovjeka i stvorenja. Ova se Božja okrenutost događa u povijesnim trenutcima, u situacijama pojedinaca i ljudskih zajednica, a svoj vrhunac ima u životu povijesne osobe Isusa Krista. Stoga se i svjedočenje o toj objavi pronosi u konkretnom te po konkretnom: po zajednicama i pojedincima, koji su i sami zahvaćeni stvarnošću Božje zbilje te takvi o toj stvarnosti svjedoče. Upravo je stoga živo, angažirano te nadahnuto svjedočenje sada živuće vjerničke zajednice o stvarnosti Božje zbilje u njezinu životu važan, te gotovo i neizostavan, čimbenik u buđenju i prenošenju kršćanske vjere, odnosno u procesu u kojemu Božja zbilja, kao životni imperativ, postaje aktualna i suvremenom čovjeku.

Kao i u vrijeme Pracrkve, najistaknutiji, a time i najprepoznatljiviji oblik ovog svjedočenja događa se naviještanjem/propovijedanjem u sklopu kršćanskog bogoslužja.<sup>30</sup> No navjestiteljska služba Crkve događa se i preko niza drugih formi, kao što je stvaranje vjeroispovjednih formulacija (*creda* i konfesija), teoloških

---

<sup>28</sup> WA 12, 259, 8–13.

<sup>29</sup> Usp. P. ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers*, str. 71 i dalje.

<sup>30</sup> Pritom je upravo u protestantskom bogoslužju – u kojemu se Riječju Božjom ne naziva čitanje biblijskog teksta, nego i propovijed – prepoznatljivo ovo „visoko pozicioniranje” svjedočenja suvremene zajednice vjernika. Usp. L. MATOŠEVIĆ, *Uvod u dogmatiku*, str. 53.

dokumenata te teoloških tekstova u širem smislu te riječi, preko kateheze kao i preko niza drugih formi naviještanja koje se događaju kad god zajednica vjernika svojim riječima, ali i djelima, te uopće svojim zauzimanjem za život ljudi ukazuje na stvarnost i blizinu one Božje zbilje o kojoj svjedoči Sveto pismo.

Reformacijskoj teologiji primjereno razumijevanje ovog poslanja vjerničke zajednice na sržan i sažet način izražava sljedeći citat iz opusa Karla Bartha: „Ona je ... savez svjedoka koji, budući da vjeruju, također smiju i moraju govoriti. Ona ne govori samo riječima. Ona govori već samom činjenicom svoga postojanja u svijetu – i također svojim specifičnim stajalištem naspram svjetovnim problemima – a osobito samozatajnim služenjem svima onima u svijetu koji su zakinuti, slabi, potrebiti. Naposljetku, ona govori naprosto tako što moli za svijet. A sve zbog toga što je Božjom riječju pozvana da to čini – zato što, budući da vjeruje, ne može, a da tako nešto ne čini. Međutim, ona govori itekako i izgovorenim rečenicama i sklopovima rečenica, u kojima nastoji učiniti svoju vjeru čujnom u skladu s Riječju koju je primila. Poslanje vjerničke zajednice sastoji se i u njezinoj usmenoj i pisanoj riječi: u izražaju života, za koji je zadužena u vidu propovijedi, pouke ili dušobrižničkog razgovora.”<sup>31</sup>

Ipak je, međutim, važno imati na umu da teologija reformacije, premda ona iznimno visoko vrednuje navještaj zajednice vjernika te ga smatra gotovo neizostavnim čimbenikom u buđenju i prenošenju kršćanske vjere, u isto vrijeme naglašava da se svjedočanstvo kasnijih generacija kršćana, pa tako ni suvremene zajednice vjernika, ne smije promatrati kao takvo koje jest u kontinuitetu sa samom objavom, a također ni kao takvo čiji se autoritet izjednačuje sa svjedočanstvom očevidaca te objave koje je u pisanom obliku sačuvano u Svetom pismu. U odnosu na samu objavu, svjedočanstvo vjerničke zajednice – i one očevidaca, i one kasnijih generacija – uvijek je „samo” svjedočanstvo. Pritom u odnosu na svjedočanstvo očevidaca, koje je u pisanom obliku sačuvano u Svetom pismu, svako svjedočenje kasnijih generacija ostaje uvijek, kao što precizira Karl Barth, samo svjedočanstvo „drugog reda”.<sup>32</sup> Ono je stoga uvijek podložno preispitivanju glede svoje vjernosti objavi o kojoj su najprije posvjedočili njezini očevidci kao „svjedoci prvog reda”. Pri ovom pak preispi-

<sup>31</sup> Isto, str. 31.

<sup>32</sup> Isto, str. 31.

tivanju važnu ulogu ima upravo Sveto pismo kojemu, kao svjedočanstvu očevidaca Božje objave „pretočenu” u pisani oblik, pripada uloga svjedočanstva „prvoga reda”<sup>33</sup>, a time i mjerodavnog svjedočanstva. Sve pak ovo znači da zajednica vjernika, i ona prošlih vremena i ova suvremena, treba izbjegavati svaki pokušaj predstavljanja vlastitog svjedočenja kao neizostavna spasenjskog „sredstva” te time i njegovu apsolutizaciju, a također i svaki pokušaj da se autentičnost njezina svjedočenja – u kojem se god obliku te na kojoj god razini to svjedočenje događalo – smatra nečim što se jednostavno samopodrazumijeva. Ovdje je stoga korisno napomenuti da netom upotrijebljeni izričaj o tome kako je Crkva gotovo neizostavan čimbenik u buđenju i prenošenju vjere ukazuje na to da dolazak pojedinca k vjeri ipak nije bezuvjetno vezan uz posredovanje vjerničke zajednice, odnosno da je moguće da pojedinac – i bez posebnog posredovanja neke vjerničke zajednice – čitajući *Bibliju* prepozna u njezinu iskazu svjedočanstvo o samoj Božjoj zbilji koju tada na sasvim osoban način i susretne. O ovakvim iskustvima, koja se bilježe tijekom cijele povijesti kršćanstva, na upečatljiv način govori obilna književnost obraćenja gdje je riječ upravo o obraćenjima na kršćansku vjeru koja su pojedinci doživljavali čitajući Sveto pismo u nekom obliku osame. Dakako da činjenica postojanja ovakvih iskustava ne umanjuje važnost uloge zajednice vjernika u procesu prenošenja i tumačenja kršćanske vjere te očuvanja i prenošenja biblijske poruke, već samo ukazuje i na to da je Bog u konačnici slobodan otkriti se pojedincu i bez aktivna posredovanja vjerničke zajednice, odnosno i u onim vremenima i situacijama kada autentično svjedočenje vjerničke zajednice iz bilo kojeg razloga zakaže. O ovoj slobodi Božje riječi često je govorio Luther<sup>34</sup>, a na poseban je način to izreklo reformacijsko učenje o djelotvornosti Svetog pisma (*efficacia*).<sup>35</sup>

U tom je smislu reformacijsku kritiku *papista*, koja se spominje u naslovu ovog rada, s jedne strane, moguće shvatiti kao kritiku takvog shvaćanja koje bi učenje papinstva, odnosno crkvenih autoriteta i u prošlosti i u sadašnjosti, izjednačavalo s autoritetom Svetog pisma te ga, s time u skladu, izuzima-

---

<sup>33</sup> Isto, str. 31.

<sup>34</sup> WA 30 II, 687, 31; 30 II, 688, 2. O tome usp. P. ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers*, str. 44.

<sup>35</sup> O tome usp. L. MATOŠEVIĆ, *Uvodu u dogmatiku*, 54, str. 104–105.



lo od kritike. Riječ je o shvaćanju koje se dijelom nadovezuje na kasnosrednjovjekovno učenje o dvama izvorima objave, od koji je prvi Pismo, a drugi tradicija Crkve.<sup>36</sup> S druge strane, te u širem smislu, reformacijska kritika *papista* predstavlja kritiku svakog nastojanja da se navještaj zajednice vjernika – bilo u sadašnjosti, bilo u prošlosti (tradicija), bilo da ga artikulira Crkva kao cjelina, bilo da ga artikulira neki njezin dio, konfesija, denominacija ili pak neka druga eklezijalna razina – predstavlja takvim koji bi bio smatran na ovaj ili onaj način nezabludivim te izuzetim od kritike u svjetlu Svetoga pisma.<sup>37</sup> Upravo je stoga moguće reći da je reformacijska kritika *papista* upućena i svakom pokušaju unutar protestantizma koji bi pojedinu protestantsku tradiciju, konfesiju ili denominaciju prikazivao kao mjerodavan izričaj kršćanskog naviještanja i življenja.<sup>38</sup>

### 2.3. *Sola scriptura kao kritika švermerskog pozivanja na direktno svjedočanstvo Duha Svetoga u ljudskoj nutrini kao sredstva prenošenja Božje objave te njezina mjerodavnog tumačenja*

Stav reformacijske teologije o tome kako zajednica vjernika – bilo da se radi o Crkvi kao cjelini ili nekom njezinu dijelu, bilo da se radi o zajednici vjernika koja je predstavljena po određenoj autoritarnoj instanciji – premda joj pripada važna uloga u pre-

<sup>36</sup> Ovo je učenje snažno branio te potvrdio Tridentski koncil (1545. – 1563). O tome usp. A. E. McGRATH, *Uvod u kršćansku teologiju*, 196. Također usp. P. ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers*, str. 72; L. MATOŠEVIĆ, „O dostatnosti Svetoga pisma. Rasprava između teologije reformacije i onovremene rimokatoličke teologije o odnosu između Pisma i tradicije – iz protestantske perspektive”, *Nova prisutnost* 10/1 (2012.), str. 59 i dalje.

<sup>37</sup> P. ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers*, str. 72. U tom je smislu ovdje korisno skrenuti pozornost na razliku između reformacije i konciliarizma. Naime, premda reformacijska teologija ima određene poveznice s konciliarizmom, te osobito s konciliarističkom kritikom Papinih ovlasti, odnosno kritikom ideje o neupitnosti Papina autoriteta, te premda ona s konciliarizmom dijeli uvjerenje o nadređenosti koncila papama, reformacijska teologija od samih početaka jasno ukazuje na to da ne samo pape, nego i koncili (a to znači i Crkva kao cjelina) mogu pogriješiti, te da stoga i učenje ekumenskih koncila treba kritički prosuđivati s obzirom na njegovu vjernost Svetom pismu. O tome usp. R. KOTTJE – B. MOELLER, *Ekumenska povijest Crkve* 2, str. 255f. Također usp. Lidija MATOŠEVIĆ, „Tko želi pronaći Krista, mora najprije pronaći Crkvu – Protestanti i Koncil u povijesno-teološkoj perspektivi”, u: *50. obljetnica svečanog otvaranja i početka Drugoga vatikanskog koncila (1962. – 2012.)*, ur. Tonči MATULIĆ i dr., Zbornik radova, Zagreb, 2015., str. 251., 254.

<sup>38</sup> L. MATOŠEVIĆ, *Uvod u dogmatiku*, str. 121–122.

nošenju kršćanske vjere, ne može pretendirati na ravnopravnost sa Svetim pismom, već mu uvijek mora biti podređena, a time i podložna kritici, podrazumijeva i predviđa prostor za slobodu i odgovornost svakog vjernika pojedinca, odnosno za poziv svakomu pojedinom vjerniku da i sam čita i izučava biblijski tekst te preispituje vjernost navještaja i života kršćanske Crkve objavi o kojoj svjedoči Sveto pismo i to i one lokalne kojoj pripada i Crkve u širem smislu.<sup>39</sup>

No ovaj reformacijski poziv ne treba poistovjetiti s pozivom na pojedinčevu samodostatnost te proizvoljnost u tumačenju Svetog pisma.

Ova je problematika na poseban način artikulirana u iznimno zanimljivom i složenome reformatorskom sukobu s tzv. švermerima, odnosno zanesenjacima: entuzijastičkim pokretima koji su nastali u šesnaestom stoljeću proizlazeći iz reformacijskoga gibanja, a koji su se djelomice nadovezali i na određene (kasno)srednjovjekovne pokrete.<sup>40</sup> „Zanesenjaci” (*Schwaermeri*) zapravo je pogrđni naziv koji je za ove skupine stvorio sam Luther, a jedna od karakteristika ovih pokreta bila je isticanje posebnih pojedinaca ili vjerskih grupa koji su sebe doživljavali i predstavljali kao nositelje Duha, odnosno primatelje te prenositelje posebne Božje objave, odnosno kao pojedince i grupe koje na temelju svoga posebnog iskustva Duha tumače *Bibliju* bolje, pouzdanije i cjelovitije od drugih kršćana ili kršćanskih skupina.<sup>41</sup> S ovim je skupinama često polemizirao upravo Luther. Pritom on nije dovodio u pitanje njihovo inzistiranje na važnosti (osobnoga) religijskog iskustva u susretu s *Biblijom*, odnosno stav „zanesenjaka” da je za istinsko razumijevanje Svetog pisma pa tako i naviještanje na temeljima Svetog pisma, budući da je i Pismo nastalo po nadahnuću Duha, sposobna isključivo osoba

---

<sup>39</sup> P. ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers*, str. 71–72. U tom je smislu Luther govorio kako je, zapravo, svaki kršćanin teolog: *Omnes dicimur Theologi, ut omnes Christiani*. WA 41:11.9–13. O tome usp. Oswald BEYER, *Martin Luthers Theologie: eine Vergegenwärtigung*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2007., str. 15.

<sup>40</sup> Usp. Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalitaet, ur. Carl ANDRESEN i Adolf Martin RITTER, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998., str. 575, 569 i dalje.

<sup>41</sup> Više o tome usp. R. KOTTJE – B. MOELLER, *Ekumenska povijest Crkve 2*, str. 281–284.

koja je i sama „iznutra” pokrenuta istim Duhom Božjim.<sup>42</sup> Luther je stoga i pisao: „Onoga tko govori u Duhu slušaj u Duhu.”<sup>43</sup>

Za Luthera je ovakav stav bio sasvim u skladu i s reformacijskom kritikom suhoparnog biblicizma i s reformacijskim shvaćanjem o važnosti duhovnog iskustva ovdje i sada živućih i nadahnutih pojedinaca, odnosno o važnosti svjedočenja ovdje i sada živuće zajednice vjernika u prenošenju kršćanske vjere.<sup>44</sup>

Ono što je, prema Lutheru, kod zanesenjaka podložno kritici, jest zanesenjačko izdizanje vlastitoga religijskog iskustva kao normativnoga. Prema Lutheru, naime, religijsko iskustvo Duha Svetoga ne izdiže pojedinca ili neku vjerničku grupu u neki poseban normativan položaj povlaštenog ili ovlaštenog tumača Svetog pisma. Naprotiv, iskustvo Duha pojedinca čini, zapravo, ovisnim o Svetom pismu.<sup>45</sup> Upravo stoga iskustvo Duha – ako se doista radi o onome istom Duhu po kojemu je nastalo i Sveto pismo – dovodi i pojedinca i određenu religijsku skupinu u situaciju spremnosti za samopreispitivanjem vjernosti vlastita duhovnog iskustva svjedočanstvu koje je dano u Svetom pismu. U tom je smislu Luther često pisao, s jedne strane, o važnosti unutarnjeg duhovnog iskustva te o njegovoj principijelnoj slobodi od bilo kakvih izvanjskih autoriteta, no s druge strane, i o njegovoj ovisnosti o Božjoj riječi zasvjedočenoj u Svetom pismu.<sup>46</sup>

Ako se pak ova ovisnost izgubi iz vida, te se osobnom ili grupnomu religijskom iskustvu neprimjereno prida normativ-

<sup>42</sup> WA 12, 414, 11; 31 I, 99, 31f.–32, 343, 36; 17 II, 459, 36; 10 III, 260, 20. –17 II, 174, 19; 18, 695, 30.

<sup>43</sup> *In spiritu loquentem audi in spiritu.* WA 5, 42, 28.

<sup>44</sup> WA 18, 695, 28ff.; 50, 245, 1; 10 I, 1, 13, 19. O tome usp. P. ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers*, str. 46.

<sup>45</sup> WA 17 II, 179–23. Riječ je o Lutherovu čestom naglašavanju „ovisnosti” iskustva Duha o izvanjskoj Riječi, odnosno riječi Svetog pisma. Prikladno ga opisuje Althaus: *Um Gottes Geist zu empfangen, ist der Mensch nach wie vor und ausschliesslich an das aeußere Wort gewiesen. Zu ihm soll er sich halten, bei ihm soll er aber auch mit Geduld warten – dessen gewiss, dass Gott mit ihm auf alle Faelle durch das Wort handeln und seinen Geist geben will, frueher oder spaeter.* P. ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers*, str. 46.

<sup>46</sup> Tako npr.: *Die Seele des Menschen ist ein ewig Ding ueber alles, was zeitlich ist. Darum muss sie nur mit ewigem Wort geregert und gefasst sein.* WA 11, 409, 3. I drugdje: *Über die Seele kann und will Gott niemand lassen regieren, denn sich selbst alleine.* WA 11, 262, 9. I drugdje: *Die Seele kann alles Dinges entbehren ohne des Wortes Gottes, und ohne das Wort Gottes ist ihr mit keinem Ding geholfen. Wo sie aber das Wort hat, so bedarf sie auch keines anderen Dings mehr, sondern sie hat in dem Wort Genuege, Speis, Freud, Fried, Licht, Kunst, Gerechtigkeit, Wahheit, Weisheit, Freiheit und alles Gut ueberschwaenglich.* WA 7, 22, 9.

na uloga, uloga biblijskog svjedočanstva često se svodi na to da se na nj poziva još samo selektivno i proizvoljno, tj. samo utoliko ukoliko ono potkrepljuje neko osobno ili pak grupno religijsko iskustvo.<sup>47</sup> A time se pak neko osobno ili grupno religijsko iskustvo u konačnici postavlja u položaj neovisan o Svetom pismu.<sup>48</sup> Luther je upravo stoga zanesenjačko uzdizanje vlastitoga religijskog iskustva, odnosno vlastitog iskustva Duha kao mjerodavnog, uspoređivao s neprimjerenošću rimokatoličkog razumijevanja odnosa Crkve, tj. njezine tradicije i njezinih živućih autoriteta prema Svetom pismu. Razlika se, prema Lutheru, sastoji samo u tome što se „zanesenjaci” pozivaju na autoritet neposrednog iskustva Duha u ljudskoj unutrašnjosti, a rimokatolička teologija na direktno svjedočanstvo Duha u crkvenim strukturama.<sup>49</sup>

#### ZAKLJUČAK

Kao i reformacija sagledana u cjelini, tako i jedno od njezinih temeljnih načela sažeto u geslu *sola scriptura*, izrasta iz kompleksne egzistencijalne situacije kasnosrednjovjekovnog čovjeka, a na poseban način iz kasnosrednjovjekovne pobožnosti. Bitna odrednica ove pobožnosti, koju je moguće opisati i kao odrednicu epohe, bilo je pitanje kako pronaći milostivog Boga, odnosno kako zadobiti njegovu milost. Tako ne bi bilo neprimjereno reći da je u pitanju može li se od Boga očekivati pomoć i razrješenje i glede sadašnjosti i glede budućnosti, odnosno posljednjih stvari, ili će upravo Bog biti taj koji će čovjeka u njegovoj neizvjesnosti postojanja jednostavno zaboraviti, ili ga čak osuditi i izručiti vječnoj patnji i propasti, bila sadržana temeljna nada, ali i temeljna bojazan kasnosrednjovjekovnog čovjeka.

---

<sup>47</sup> WA 11, 409, 3. O tome usp. P. ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers*, str. 47.

<sup>48</sup> Lutherova kritika zanesenjaka na osobit je način došla do izražaja u njegovu spisu: *Wider die himmlischen Propheten* iz 1525. godine.

<sup>49</sup> Vidi npr. WA 7, 93, 23; također usp. 50, 245, 1. Više o tome usp. P. ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers*, str. 43ff. Ovdje valja napomenuti da je odnos Luthera i tzv. „zanesenjaka” vrlo kompleksna tema te da se ovaj sukob reflektirao i na niz drugih teoloških, kao i društvenih pitanja. Opsežnu literaturu o ovom međudonosu vidi u: B. LOHSE, *Martin Luther. Život i djelo*, str. 188 i dalje. O Lutherovim raspravama sa „zanesenjacima” također usp. L MATOŠEVIĆ, „Protestantizam i mistika. Odnos Luthera i mističkih tradicija”, u: *The Experience of God today and Carmelite Mysticism: Mystagogy and Inter-Religious and Cultural Dialog: Acts of the International Seminar, Zidine (Bosnia and Herzegovina), September 17-22, 2007*, ur. Jure Zečević, Karmelska izdanja, Zagreb, 2009., str. 356 i dalje.

U svom traganju za milostivim Božjim licem, kasnosrednjovjekovni je vjernik katkada postajao nestrpljiv te je, kako bi postigao osjećaj da mu je Bog postao bliskim, a njegova moć dobrohotnom, Božju milost, na neki način, pokušavao „zgrabiti”, „lokalizirati”, odnosno „staviti pod kontrolu” i to tako što je određene stvarnosti – poput primjerice „svetih” osoba, njihovih ikona i relikvija, određenih „svetih” mjesta, ili pak same Crkve te njezinih službenika i institucija – poistovjećivao s božanskim. Tako je koincidencija, s jedne strane, tjeskobe glede izvjesnosti spasenja, a s druge strane, želje za spasenjem, često vodila problematičnom umnažanju „lokaliteta” uz koje se vezivala ideja Božje milostive prisutnosti.

Premda je u jednome svom značajnom dijelu i reformacija proizašla iz ovog vapaja kasnosrednjovjekovnog vjernika, moguće je reći također i to da su se kasniji pripadnici reformacije postupno izdvojili iz kruga kasnosrednjovjekovnoga religijskog konzumerizma te umjesto toga ustrajali u osobnoj potrazi za licem milostivog Boga. Ova potraga, u kojoj su se pripadnici reformacije dijelom bili nadovezali na tekovine kasnosrednjovjekovnog pokreta *devotio moderna*, koji je naglasak stavljao na osobni odnos vjernika s Kristom – bila je usko povezana s čitanjem, odnosno razmatranjem Svetog pisma i to kao nadahnuta svjedočanstva prvotnih svjedoka o Božjoj objavi, koje snagom istog Duha Božjega po kojemu je i samo nastalo, i onima koji nisu očevidci ove Božje objave omogućuje da uđu u zajedništvo s Bogom. U tom je smislu moguće reći da je bitan dio poruke reformacijskoga gesla *sola scriptura* bio ne dati se zaplesti ili čak blokirati pokraj pojedinih mjesta označenih kao *loci* Božje prisutnosti, već izdržati na putu osobne duhovne potrage sve do sasvim osobnog susreta s Kristom.

No smisao gesla *sola scriptura* pritom nije bio *Bibliju* predočiti kao neki novi *locus* Božje prisutnosti, odnosno novo ili bolje sredstvo Božje prisutnosti, čija bi uloga bila konkurirati različitim drugim ponuđenim *locusima*, već ukazati na narav *Biblije* kao svjedočanstva koje pogled usmjeruje na susret s Onim o kome *Biblija* svjedoči.

Osim na kritiku biblicizma, geslo *sola scriptura* kao takvo koje čovjeka u potrazi za Bogom oslobađa od vezivanja uz bilo koji *lokus*, odražava se i na razumijevanje uloge zajednice vjernika, odnosno Crkve te njezina navještaja i u prošlosti i u sadašnjosti, i to bilo da se radi o Crkvi uzetoj kao cjelini ili pak o njezinim

određenim autoritarnim strukturama. Premda je moguće reći da navještajaju zajednice vjernika pripada iznimno važna uloga u buđenju te prenošenju kršćanske vjere, on se ne može promatrati kao takav koji jest u kontinuitetu sa samom objavom, a također ni kao takav čiji se autoritet izjednačuje sa svjedočanstvom očevidaca sačuvanom u Svetom pismu. To, drugim riječima, znači da geslo *sola scriptura* isključuje svaki pokušaj da se svjedočenje zajednice vjernika u bilo kojem obliku apsolutizira, odnosno da se njegovu autentičnost smatra nečim što se samopodrazumijeva.

418

I konačno, geslo *sola scriptura* odražava se i na vrednovanje religijskog iskustva. Iz gesla *sola scriptura* slijedi tako poziv svakomu pojedinom vjerniku da i sam čita i izučava biblijski tekst, iz čega pak proizlazi važnost osobnoga religijskog iskustva, kao i poziv svakomu pojedinom vjerniku da u slobodi preispituje vjernost navještaja i života kršćanske Crkve objavi o kojoj svjedoči Sveto pismo. No ovaj reformacijski poziv ne treba poistovjetiti s pozivom na samodostatnost pojedinca te proizvoljnost u tumačenju Svetog pisma, odnosno kao poziv na to da se osobnomu religijskom iskustvu (ili pak iskustvu određene religijske grupacije) pripiše normativna uloga. Jer premda je, prema shvaćanju reformacijske teologije, moguće reći da je za istinsko razumijevanje Svetog pisma sposobna osoba koja je prosvijetljena istim Duhom po kojemu je nastalo i Sveto pismo, iskustvo Duha Svetoga ne izdiže pojedinca (ili neku vjerničku grupaciju) u neki poseban normativan položaj povlaštenog ili ovlaštenog tumača Svetog pisma, već ga u isto vrijeme čini i spremnim za samopreispitivanjem vlastita religijskog izričaja objavi koja je zasvjedočena u Svetom pismu.

Zaključno bi se tako, s jedne strane, moglo reći da reformacijsko geslo *sola scriptura*, na neki način, čovjeku-vjerniku „izmiče” sva uporišta, odnosno da mu uzima iz ruku sva „osiguravajuća sredstva”. Upravo stoga u naslovu ovog rada i stoji izraz „u škripcu”, a taj „škripac” sastoji se u tome što se čovjek u svojoj potrazi za Bogom ne može tako jednostavno „uhvatiti” ni za autoritet Crkve, ni za autoritet osobnoga duhovnog iskustva, a u konačnici mu Božja zbilja nije „jednostavno dana” ni posredstvom *Biblije* te se tako ni za nju nije moguće jednostavno „uhvatiti”. U tom smislu zasigurno nije neprimjereno što je otac protestantske patristike Karl Barth često ukazivao na to

kako, ako se reformaciju dosljedno shvati, kršćanska egzistencija postaje egzistencijom na uzburkanom moru.<sup>50</sup>

No s druge je strane moguće reći da reformacijsko geslo *sola scriptura*, upravo relativizirajući *loci* Božje prisutnosti (uključujući, među ostalim, i *Bibliju*, tradiciju Crkve te religijsko iskustvo pojedinca), tim *locima* vraća smisao i ulogu koja im pripada. A ta je uloga biti svjedočanstvo koje čovjeka ne zadržava te ne vezuje, već skreće pozornost sa sebe te osvjetljuje put koji vodi do susreta s Bogom: bilo da se, Barthovim riječima rečeno, radi o „svjedočanstvu prvoga reda” sadržanom u Svetom pismu, bilo da se radi o „svjedočanstvu drugog reda” koje se događa po svjedočenju živuće zajednice vjernika te svakoga pojedinog vjernika. Također je moguće reći da ovako shvaćeno načelo *sola scriptura* u sebi nosi i ekumenski te dijaloški potencijal, jer ono daje važnost *Bibliji*, ali štiti od suhoparnog biblicizma, daje riječ Crkvi u prošlosti i sadašnjosti te njezinim različitim tradicijama, ali bez pretenzija na apsolutiziranje bilo koje od njih te ne na štetu slobode pojedinca i njegova prosuđivanja. I konačno, ono daje dostojanstvo i važnost svakomu pojedinom vjerniku, njegovu prosuđivanju te vjerskom iskustvu, ali ga štiti od samodopadnog zatvaranja u krug vlastitog mišljenja te vlastitoga religijskog iskustva ili iskustva kruga istomišljenika. Odnoseći se na taj način prema životu kao prema otvorenu pitanju, *sola scriptura* kršćanstvo postavlja u situaciju ravnopravna dijaloga sa svakim čovjekom te s drugim religijama i svjetonazorima.

#### REFORMATION UNDERSTANDING OF HOLY SCRIPTURE INTERPRETATION: IN A FIX BETWEEN THE BIBLICISM, “PAPISTS” AND “SCHWERMERS”

##### *Summary*

The paper focuses on the basic settings that are crucial to genesis and understanding of the Reformation principle of *sola scriptura*. Firstly, attention is paid to the church-historical situation, to the situation in the late medieval devotion, or the existential religious situation in the late Middle Ages. It critically

<sup>50</sup> Ova misao česta je u Barthovu opusu. Usp. Karl BARTH, *Die Theologie Calvins* (1922), Theologischer Verlag Zürich, Zürich, 1993., str. 32 i dalje.

addresses the main features of folk devotion in the late Middle Ages. The Reformation is being presented as a movement that largely emerged from the urge of the late medieval man to attain God's grace, but at the same time as the movement that has gradually articulated that urge in a different way. In the context of this 'different articulation', in which the Reformation partly inherited the late medieval movement *devotio moderna*, we can also observe the formation of the principle of *sola scriptura*. The paper also discusses the open questions that are put, i.e. left behind, by the Reformation motto of *sola scriptura*. It is shown that an appropriate understanding of the Reformation principle of *sola scriptura* lies in a constant challenge of balancing and in a sort of a "fix" among the three options in relation to the Bible: the first is Biblicism and/or Biblical fundamentalism developed specifically within Protestantism; the second is the Roman Catholic approach, which is a part of the medieval theological tradition and stands for the fact that the authoritative interpretation of the Bible is reserved for the Church, that is, for the church authorities in both the past (Tradition) and the present (pope, or Church Magisterium); and the third is the "enthusiastic" or so called "schwermer" approach, which, also following certain medieval traditions, is characterized by referring to the direct testimony of the Holy Spirit in the human soul as the means of transmitting God's revelation and its valid interpretation.

*Keywords:* Reformation; Holy Scripture; Biblicism; church tradition; enthusiasts.