

КУЛТУРА ПОЛИСА
УДК 2-9:274/278
ОНР

МИЛЕ ИМЕРОВСКИ
dijam-m-pres
Ветерник

ИСТОРИЈСКА ПОДЛОГА НАСТАНКА САВРЕМЕНИХ ПРОТЕСТАНТСКИХ ВЕРСКИХ ЗАЈЕДНИЦА – ДЕНОМИНАЦИЈА, (У НАУЦИ И НАРОДУ) УОБИЧАЈЕНО, СЕКТИ

Сажетак: Корени протестантизма којег на нашим просторима срећемо као цркве малих верских заједница или деноминације једино као историјски валидно можемо да тражимо у склопу протестантизма XVI века, или тачније у одвајању групација верника од главних токова протестантизма крајем XVI и почетком XVII века. Коран и почетак радикалне реформације – лево оријентисаних сепаратистичких покрета треба тражити првенствено у швајцарским анабаптистима, холандским менонитима који утичући на британске сепаратисте из англиканске цркве створише баптисте који ће временом постати основа свих других протестантских верских кретања унутар признатих цркви протестантске реформације и такође методистичког покрета Британије и САД-а.

Кључне речи: протестанти, анабаптисти, швајцарска браћа, радикална реформација, холандски менонити, британски баптисти.

Увод – грубо сагледавање сопствене стварности

Однос између баптиста и анабаптиста није лако открити како у смислу актуелних историјских веза током шеснаестог и се-

дамнаестог века, тако и у смислу баптистичког разумевања анабаптиста као покрета који им претходи. Сложеност тог односа датира још из времена њиховог појављивања на историјској позорници западне Европе. Истраживање међусобне повезаности и схватања самих баптиста према одржаним гранама анабаптистичких покрета, који су под другачијим називима данас означени на религиозној карти Европе¹ и по осталим континентима, траје и данас.

Да бисмо ову тему у потпуности сагледали и заинтересованог читаоца лакше увели у ово подручје црквене историје, неопходно је да дефинишемо одређене термине и дамо основна предзнања. Нажалост, осим спорадичних чланака и понеке књиге која се појавила као резултат приватног ентузијазма, ово подручје историјске реалности у склопу верских струјања уопште - а посебно на подручју градске заједнице Новог Сада остало је недодирнуто. Да ствари буду још горе, коришћено је у идеолошке сврхе од стране писаца који се нису удубљивали у озбиљност теме, него су своје списе свесно уобличавали ради оправдавања ондашњих идеолошких схватања и атеистичких поставки о цркви или заплашивања необавештених. Тако је држава заснована на идеологији атеизма, деценијама након окончане „револуције” после Другог светског рата, држала већину становника наше земље у неком „одмереном практичном атеизму” или у стању констернираности и подаље од цркве која је инсистирала на квалитету и егзистенцијалном постављању сопствене вере. Они и њихови следбеници, који су, зарад неких својих интереса преобличили свој атеизам у својеврсни национални теизам,² крајем XX века су српски народ,

¹ „...Према подацима које је изнео Патрик Јохнстоне, 17, 6% Европљана су религиозно неопредељени (секуларни, атеисти, агностици...), хришћана има 78, 5%, муслимана има 3, 3%, јевреја 0, 25%, хиндуиста 0, 11%, сика 0, 08%, будиста 0, 08% и верника осталих религиозних групација 0, 07%. Процент хришћана (78, 5%) чине римокатолици – 49, 8%, протестанти и еванђеоски хришћани – 18, 7%, православни верници 9%, остали католици – 0, 16% и доктринарно граничне групе верника – 0, 85%. Дакле, у најкрајим цртама, Европа се религиозно може скицирати као римокатоличка, протестантско-еванђеоска и секуларна”. Миз Роман, *Религијска слика Европе*, МБМ плас, Нови Сад, 2002, стр. 3.

² Драган Коковић, „Зашто атеизам није решена загонетка религиозног питања?”, у: *Градина*, Часопис за књижевност, уметност и културу, Година XXXII, септембар-октобар 1997, стр. 173-178; Ј. Јукић, „Религија у модерном индустријском

који је остао без идеологије комунизма и социјализма, увели у инстант национални идентитет, који је, по њима, замишљен као српски идентитет заснован на ортодоксији.³ И овог пута изостала је духовна обнова лично проживљеног религиозног искуства на принципу теологије обраћења или теологији свесне одлуке грађења вере на верској спознаји и делотворности, а припадност цркви је сведена, најалост, на трендовско схватање традиционалног православља.⁴

друштву”, *Црква у свијету*, Сплит, 1973, стр. 39, каже: „Некада је судбина религиозног уверења била повезана са исходом разговора о Богу, док је та судбина, данас, битно повезана са исходом разговора о свету”. Због тога атеизам не живи од неба само утолико уколико га негира и руши, него уколико верује да је позван и да је у стању да од позитивних елемената старог неба изгради ново, стварно и реално небо овде на земљи”. *Градина*, XXXII, стр. 174. Види: Драгољуб Б. Ђорђевић, *О религији и атеизму*, Прилози социологији религије, Градина и Стручна књига, Ниш-Београд, 1990; Драгољуб Б. Ђорђевић, *Искушења атеизма*, Градина, Ниш, 1997.

³ Ј. Видуловић, *Секташка експанзија и недовољна активност црквене јерархије у борби против тог опаког зла*, Логос, 4 (1-4), стр. 25-28; Л. Милин, *Нове вере – Старе заблуде*, у: Епископ Николај (Велимировић) и Л. Милин, *Православна веронаука и деловање верских секти*, Православна народна хришћанска заједнице, Шабац, стр. 117-151.

⁴ Ако се пажљиво сагледа историја српског народа, веома лако се долази до чињенице да је становништво српског порекла како у поробљеној Србији од Турака, тако и пречанских Срба на подручјима Аустрије и Угарске било православно оријентације без схватања на егзистенцијалном нивоу шта је суштина православља и шта заправо значи вера у животу појединца. Сигурно је да им је православно одређење значило различитост од осталих који су себе представљали као неправославни. Тако, кроз векове, као што је данас јасно, православље је било повезано са српским националним припадништвом, оно пак са привилегијама аустријских царева, а привилегије су потврђивале спремност на рат за корист Беча и право да се живи у Угарској као на својој земљи. То се право плаћало данком у крви. Православље се, сходно реченом, сводило на однос српског народа са царем у Бечу где је гарант за добијен папир привилегованог статуса црква својом хијерархијом гарантовала да ће свој народ на идеологији крста водити путем спремности за борбу против ислама, али и свих других непријатеља аустријске царевине. Држећи се ове логике, српство – православље, током XVIII и XIX века постаје под етикетом православља борбена идеологија, започета као тип теократски вођеног народа ка вери у свој национални идентитет који је трабао да надомести веру у Христа, који је постепено смакнут и замењен првенствено Богородицом, касније свецима српских великана допуњен, да би се коначно сво жртвовање сопственог народа материјализовало у стварању посебно бенефицираног војничког, нешто касније, грађанског и сељачког сталежа. Богат-

ство новонасталих сталежа, као и издвајање аустријске империје у корист СПЦ стварао је систематски црквени сталеж који је испуњавао владарске потребе аустријске царевине. Те потребе су се током XVIII века сводиле на чување границе са Турском, освајање Балкана од вишевековне окупације и наметнуте турске власти балканским народима, и држање Турака даље од аустријске земље са тенденцијом да се Турци истисну са Балкана. Јасно је да је православље подигнуто на митологији, еповима усмене предаје и лирско-емотивном представљању средњовековне Србије као изразито православне земље стварало мотив да се на принципима манипулације вером (хришћанског православља и чудотворства) подиже мотивациона снага српског народа за саможртвовање, али такође подижа мотивационог фактора у новонасталим привилегованим сталежима српске заједнице ка донаторству усмереном на обнову манастира, запуштених цркви и црквешта, као и подизању нових цркви од тврдог материјала уместо дотадашњих земљанки и плетара. Хијерархија се очигледно учврстила на овим просторима и заменила идеолошки православље и отклањајући опасност од уније стварала је своју мрежу цркви, манастира и епархијских центара одакле се систематски утицало и контролисало сопствени народ повезујући и сводети суштину хришћанске вере на национално ослобођење, културни идентитет, ритуално православље које служи за разликовање себе од припадника који не припадају привилегованом корпусу српског народа. Ко је прихватио општа начела српског понашања и спроводио у свакодневном животу кодирани шематизам, имао је своју зацртану перспективу, опстанак и развој. Пример тога су пре свега Цинцари и фрушкогорски Хрвати. Ништа другачија судбина није била намењена мањинама у оквиру националне опредељености попут Бугара, Македонаца, Грка, Румуна, Руса, али и многих Русина који су одбили унију и католицизам. На основу реченог, јасно је да идеолошки постављено хришћанство, без много знања и схватања хришћанске вере, српски народ водио у својеврсну секуларизацију, атеизацију, практични религиозни атеизам, формалност припадању вери (као културном обрасцу), пасивном хришћанству (православљу) пријемчивост новим филозофским струјањима од агностицизма, волунтаризма, материјализма, па све до летаргијског схватања цркве, црквене хијерархије, црквене организације формално приступајући својој идолошкој вери у одређеним периодима своје оптерећене историје спољним притисцима и наметнутим ратовима, држећи славе и ритуално обредне праксе попут одлазака у цркву на литургију, посете манастирима, поклоњење (ходочасничком) одређеним иконама или манастирским комплексима попут Хиландара, Метеора, Острога, Јерусалема итд. Ходочасници представљају свеснији слој православне популације. Они при посети светиња мењају секуларни језик у неки боготражитељски језик, нормално понашање се преображава у субкултурни профундаменталистички стил живота који нагиње неком необликованом духовном фундаментализму откривајући тако неке промистичне осећаје до тада њима непознате. Све то се представља као вера што заправо и на жалост светине није. Ова амбијентална стварност где се рађаш у друштву као човек који припада одабраном народу који је и одређен за узвишени циљ одбране хришћанства, а у суштини си особа без хришћанске спознаје и вере, истовремено слуга католичких царева, са одређеном судбином да будеш

По њима, уз декларативно потврђивање верске слободе, живели су у свом ментално закржљалом свету хришћанског усме-рења.⁵

жртвован на неком ратном пољу против Турака или непријатеља Хабсбурга, покренуло је под утицајем антицрквених покрета и антиклерикалних покрета радикалних протестаната све оне припаднике српског народа који су свој живот хтели да предају хришћанском Исусовом учењу, а не православној хришћанској идеологији ратовања за „крст часни и слободу златну”. Пацифизам, антиклерикализам, уместо храма раскоши где Бог станује, новообраћеници – нововерци прихватају идеју молитвеног дома где уместо парохијана сусрећу се људи вере – браћа и сестре, који по новозаветном принципу где се окупе „двоје или троје, ту сам и Ја међу њима, каже Христос”, стварајући цркву као заједницу људи у скромној згради коју називају скупштином. Тако светилишта, храмови, монументалне цркве од тврдог материјала, манастирски комплекси и владичански дворови за нововерце постају места без вредности, али места од којих издвајају свој животни усуд залазећи у нови живот занатства, трговине, модерне пољопривреде, са новим односом према сопственој породици, образовању, повезивању са сличним групацијама на западу, потискујући свој национални идентитет не схватајући га више као најбитнији, а прихватајући суштину вере као једину основу за свој живот и излаз из наметнутог идеолошког хришћанства жртве, где се вером дефинисала спремност извршавања обавеза патриотизма за рачун моћника аустријске царевине, против ислама по узору на новоуспостављене Свеце попут Лазара Хребелјановића и сличних узорних ликова савремене српске историје. Види: Марк Елиот (Mark Elliott), Православни и еванђеоски хришћани Словени, (разлике у односу на еванђеоске хришћане Запада), у: *Теолошки часопис*, Теолошки факултет Нови Сад, Нови Сад, бр. 1, 2001, стр. 55-58.

⁵ Ђуро Шушњић, *Цветови и тла*, огледи о улогама идеја у животу, Велика едиција идеја, Београд, 1982; Есад Ћимић, *Драма атеизације*, Религија, атеизам и одгој, Завод за издавање уџбеника, Сарајево, 1971; Есад Ћимић, *Политика као судбина*, Прилог феноменологији политичког стваралаштва, Велика едиција идеја, Београд, 1981; Ђуро Шушњић, *Знати и веровати*, Теоријске оријентације у проучавању религије и атеизма, Чигоја, Београд, 1995; Ђуро Шушњић, *Религија*, Том И, Појам, структура, функције, Чигоја, Београд, 1998; Том II – Значења теорије, преплитања, сусрети душа, Чигоја, Београд, 1998; Ђуро Шушњић, *Рибари људских душа*, Идеје, манипулације и манипулације идејама, Велика едиција идеја, Београд, 1976; Људевит Плачко, *Морал и религија*, Институт за друштвена истраживања свеучилишта у Загребу, Загреб, 1982; Бранко Бошњак, Штефица Бахтијаревић, *Породица, црква и религија*, Институт за друштвена истраживања свеучилишта у Загребу, Загреб, 1970; Штефица Бахтијаревић, Дуганица Ј. Гоја, Љ. Плачко, Ђ. Шушњић, *Религија и атеизам у самоуправном социјалистичком друштву*, Институт за друштвено истраживање свеучилишта у Загребу, Загреб, 1979; Б. Бошњак, Ш. Бахтијаревић, *Социјалистичко друштво, црква и религија*, Институт за друштвено истраживање свеучилишта у Загребу, Загреб, 1969; Штефица Бахтијаревић, Срђан Врцан, *Религиозно понашање I и II*, Институт за

Ово је период када је клатно слободе одмакло у другу, до тада забрањивану, крајност. Код широких маса се јавља готово нагонски став, да је након наглог пада комунизма и остварене религиозне слободе, српском народу и свим несрпским мањинама у СРЈ потребан идентитет вере која грађане Србије разликује од народа дојучерашњих братских република пропале федерације Југославије.⁶ Људи постају свесни религиозне стварности као дела свог националног опредељења и потискују дотада исказивани атеизам и показују појачан интерес за цркву. Укључивали су се у породично наслеђени религиозитет, учећи на брзину основне догме, обичаје и понашања и све то усклађено са националном припадношћу. Као што се некада, ради личног просперитета и крајње површно, схватао и прихватао марксизам, тако је поново наступило време да смо преко ноћи добили инстант православце, католике, лутеране, реформиране, грко-католичке вернике и ко зна какве све модификације унутар ових конфесионалних опредељења. Поново се намеће идеолошка вера која своје грађане приводи одређеним групацијама за даљу манипулацију у сврху регрутовања становништва под заставом ратно-хушкачког национализма. По том обрасцу Србин је православлац, Бошњак је муслиман, а Хрват католик. О протестантима се не расправља јер се сматра да су они Мађари, Словаци или део мањинског корпуса становништва. Када је рат започео, сваки од поменутих кључних народа ста-

друштвено истраживање свеучилишта у Загребу, Загреб, 1975; Иван Лазић, *Правно-политолошки аспекти односа цркве и друштва*, Институт за друштвено истраживање свеучилишта у Загребу, Загреб, 1976; Јадранка Гоја, *Образовање и религијска свијест*, Институт за друштвено истраживање свеучилишта у Загребу, Загреб, 1980; Саветовање-семинар о проблему феномена религије и цркве те деловању Савеза Комуниста Југославије и Социјалистичког савеза радног народа Југославије према том проблему (искључиво за интерну употребу), Центра за друштвена истраживања Председништва ЦКСКЈ, Београд, 1977.

⁶ Јован Базић, *Српско питање, политичка концепција решавања српског националног питања*, Јавно предузеће Службени лист, Институт за политичке студије, Београд, 2003; од истог писца, *Идентитет и културно наслеђе Срба*, Научна КМД, Београд, 2007; Европа и српска револуција, Зборник радова, уредник Чедомир Попов, Платонеум, Нови Сад, 2004; Владимир Димитријевић, *Од Светог Саве до Верђа Сороша*, Хришћанска мисао, Београд, 2007; Дејан Микавица, Владан Гавриловић, Горан Васин, *Знаменита документа за историју српског народа 1538-1918*, Филозофски факултет Нови Сад, Нови Сад, 2007.

вио је своје националне мањине на пробу. Способном мушком делу за војну службу упућен је позив за „војну вежбу” што је практично значило упућивање на формиране прве линије могућег фронта. Осим малог броја оних који су се позиву одазвали, већина је избегла на Запад или у своје матичне земље. Мноштво Мађара је прешло у Мађарску, Словаци у Словачку, Чеси у Чешку Републику, док су људи из мешовитих бракова, такозвани Југословени, углавном, своје прибежиште потражили у САД, Немачкој, Канади, Аустралији или у некој од земаља где су могли да се иселе на основу родбинских веза или на основу купљених докумената. Распадом СФРЈ и СРЈ, Србија не припада оним државама региона које размишљање о провери грађанског насупрот новоствареног конфесионалног хришћанског идентитета поставља као захтев новог времена и заокружене државности. Хришћански идеолошки концепт правоверја - што је било изједначено са православљем - требало је слепо прихватити као српски национализам подржан од већине владика у својим епахијама, као Богом дан. Он се нудио фанатично, у односу на успостављен процес алтернативног промишљања хришћанства које је било дубоко укорењено у хришћанској европској традицији већ неколико векова, са сличним интензитетом и жељом за жртвовањем себе ради прихваћене вере.

То „секташко” хришћанство, које је наглашавало веру као вредност због које се вреди жртвовати, дубоко је потресало хришћански идентитет европски постављеног хришћанског идеала. И велики сукоб, који је проистекао из суштинског неслагања протестантског света и Ватикана, захватио је све структуре друштва и ширио се Европом неколико векова запљускујући Балкан у свим оним деловима који нису потпали под турску (отоманску) власт.⁷ Тај концепт схватања одређености вере и њене непромењивости био је значајан у смислу очувања хришћанског насупрот исламског, а код православних Срба, досељених на подручје да-

⁷ Бранко Бјелајац, „Рани протестантизам у Србији”, у: *Религија и толеранција*, Часопис Центра за емпијска истраживања религије, Нови Сад, јул-децембар 2004, стр. 109-122; Крунослав Драгановић, „Извјешће апостолског визитатора Петра Масарескија о приликама католичког народа у Бугарској, Србији, Сријему, Славонији и Босни, године 1623. и 1624.”, у: *Старине XXXIX*, ЈАЗУ, Загреб, стр. 1-48.

нашње Хрватске, Босне и Херцеговине, Војводине и Мађарске, и од свих насртаја унијатства.

Новоуведено православље, као реакција на дефинитиван слом државности СФРЈ крајем XX века, са призвучком анахроне ритуалности (и тиме припадништвом национално изабраној конфесији у облику преживелог православља) постаје легитиман стандард исправног, патриотског, усаглашеног са својим, пре свега, породичним наслеђем. Брзо је заборављено да су се управо њихови очеви и дедови свега тога одрекли ради комунистичке идеологије после Другог светског рата. Та идеологија је увела српску нацију, њену културу у историјски лом дотадашњег идентитета, који је од црквене хијерархије и свештенства био грађен као религиозно-културни образац скоро три века, водећи их, осионо, другачијим, атеистички постављеним, циљевима уз неприродно наметнуту идеологију комунизма, у дисконтинуитет који је трајао деценијама (скоро пола века).⁸

Сви који нови курс нису прихватили били су прогањани, затварани или су, пре комунистичких чистки, избегли на Запад као ројалисти, четници, љотићевци или недићевци. Који су остали, завршили су у затвору у Сремској Митровици или, након монтираних процеса, у посебном, за њих формираном, затвору на Голотому. Народ се враћао нечему што је било недефинисано, споља препознатљиво и видљиво, али крајње формално – мистификовано, продуховљено и изразито просрпско у Србији (православно), у Хрватској усташко (католичко), у Босни бошњачко (исламско). Као кључни организатори иза свега су стајали политички радикални покрети подржани од светских сила (САД, Немачке, Аустралије, Француске, Шпаније итд) који су користили дијаспору Срба и Хрвата за груписање око радикалних политичких представника својих нација и дајући подршку сецесији од СФРЈ. Бо-

⁸ Ништа другачијег облика није био уведени комунизам од потиснутог православља. Уместо Библије, на сцену је ступио Марксов Капитал, уместо цркве (локалне саборност) истакнут је захтев за локалном партијском ћелијом која није више спашавала појединца од греха, већ од алијенације. Уместо славе, другачији празници за прослављање „нових светаца” наметнутих поново на сили идеологије. Види: Андрија Крешић, *Краљевство Божије и комунизам*, Институт за међународни раднички покрет, Београд, 1975; Види поглавље: „Кристијанизација марксизма”, стр. 47-59, посебно стр. 52-59.

шњаци су такву подршку добили у Турској и арапским, исламским земљама. Експониране дијаспоре религиозно пренаглашене од формалних традиционалистички представљених религијско-политичких партија и покрета започеле су дуго очекивани реваншистички, крвави пир. Иза свега се и даље крила воља за моћ дојучерашњих комуниста, сада прерушених у новоформиране партије социјалиста, хадезеоваца, еседеоваца или у њихове подваријанте од СПО-а, до најрадикалнијих десничара радикала, хосоваца, праваша и свих оживљених немани које су представљале главне снаге у трагичним догађајима Другог светског рата и у којим су били заједно са комунистима извршиоци колективног злочина на просторима некадашње Краљевине Југославије.⁹

Нико се није упитао у Србији, зашто је само то православље просрпско? Ако је само оно право и непатворено српско, не одричемо ли се олако Срба атеиста, Срба католика, Срба муслимана, али и Срба протестаната. Треба напоменути да има, и то колико њих међу младим нараштајем, у религиозном смислу недефинисаних Срба и у земљи али и у развијеним земљама западне Европе, Америке, Канаде, Аустралије... Права суштина православне вере је још увек велика непознаница за обезбожени народ. Овоме треба додати и не познавање саме литургије, догмата, црквене уметности... Осим тога, веома је важно да знамо путеве до уравнотеженог односа вере након деценија проведених у безверју, а код многих, и у стихијском атеизму са свим карактеристикама „вере“ без Бога и спасења од греха, или чак у борби против цркве и религије. За све то време у коме је становништво Србије егзистирало у процепу између обичајних концепата православља и

⁹ Г. Максимовић, *Христа разатињу, зар не?*, Ниш, издање аутора, 1995; спис младог протестантског теолога који једнострано приказује стигматизирање протестаната не осврћући се на грубо проверавање Срба од неких протестантских цркви преко хуманитарних организација које залазе у систематско рушење породичних развоја користећи њихове невоље као основ евангелизаторских активности. Драгољуб Б. Ђорђевић, „Општа социорелигијска и конфесионална панорама становништва”, у: *Религија и друштво*, стр. 330-337, Завод за издавање уџбеника и наставна средства, Београд, 1988; Драгољуб Б. Ђорђевић, *Конфесионални менталитет као фактор дезинтеграције*, Ревизија за социологију, 21 (1), стр. 159-165; Драгољуб Б. Ђорђевић, *Религијско-црквени комплекс, распад II, и будућност III Југославије*, Филозофија и друштво, 6 (6), стр. 329-340.

атеистичког уверења које су ширили комунисти, верске заједнице су сатанизоване и гуране на маргине друштвене заједнице. Оне су тамо регрутовале углавном несрпско мањинско становништво или особе из бракава склопљених од разнородних националних припадности које су се изјашњавале Југословенима.¹⁰ Срби су, углавном, због распрострањених предрасуда и због вербалистичког позивања на чување православних коренова и традиције породице, одбијали улажење у мале верске заједнице, живећи тако прагматично постављени атеизам. Постоји, међутим, претпоставка да верске заједнице нису одговарале српском културном обрасцу. Те заједнице су им биле стране јер су поред пропагиране вере захтевале не само одрицање од обичаја, ритуалног понашања, него и од националног идентитета. Оне су им нудиле интернационалну отвореност и прихватање западњачког стила живота и проамерички схематизовану, и не баш доследну варијанту културног, духовног и друштвеног понашања постављеног на тривијалном пијетизму и давно преживелом пуританизму. И док су се сви бавили на разне начине, верским заједницама и, углавном, површно и ненаучно православљем, овим контекстом се нико није озбиљно бавио.¹¹

С друге стране, појављују се писци лаици који себе проглашавају експертима за секте и верска питања и који не објашњавајући и не удубљујући се ни у један аспект православља, негативно, параноично и фобично представљају све остале вероисповести

¹⁰ Ексклузивитет православља намењен само Србима многе из мешовитих бракова, поготово потомство које се одрицало своје религиозне традиције, увелико је стављало на располагање верским заједницама као потенцијалним члановима нудећи им друштво религиозне традиције, без националног опретећујућег и захтевима традиционализма оптерећујућег садржаја, наглашавајући интернационализам, једнакост пред Богом и људима, Библију као једини извор вере и религиозног идентитета, поједностављену етику по примеру Исусовог животног стила, наглашавајући социјалну правду, индивидуализам у оквирима сагледивог колективизма сличних себи, мањинских припадника насупрот већинских православца, католика или муслимана.

¹¹ Види: Драгољуб Б. Ђорђевић, *Искушења атеизма*, Ниш - Градина, 1997; И. И. Живковић, *Црква и држава – зашто није могућа социологија православља?*, Образ 3 (1-2), стр. 41-42; Драгољуб Б. Ђорђевић, *Православље између неба и земље*, Ниш – Градина, 1991; Драгољуб Б. Ђорђевић, *Конфесионална идентификација и толеранција*, Културе (91-92), стр. 135-147.

и веровања као највећу опасност и пошаст по српско национално биће.¹² Православље је било повезано са архитектуром, језиком, успутном црквеном музиком, рестриктивном средњовековном историјом, манастирском културом и слично. Теологија и њен утицај на становништво одређеног региона у одређеном периоду није никада третирана у озбиљном истраживачком смислу. Нити је истраживана дубина продора православља у одређене генерације и, последично томе, његов утицај на развој моралних вредности, филозофских поимања, привредних промена.

И поред неиспитаности припадности већинског народа православљу, опште одсуство егзистенцијалне вере било је присутно не само у народу, него и у свештенству СПЦ деценијама након Другог светског рата. Верске заједнице су својом активношћу, која је, у суштини, увек била на граници практичног атеизма и на свој начин, присутна као врста фундаментализма, од друштвених структура тумачене као фанатизам и покушај Запада да их подметне ослабљеном српском националном бићу.¹³ Да бисмо данас

¹² Епископ Артемије, *Учење о метемпсихози и реинкарнацији са хришћанског гледишта*, Свети кнез Лазар, 3 (2-3), 1995, стр. 77-113; Епископ Атанасије, *Православни икуменизам*, Православље, 32 (739) 1998, стр. 2-3; Епископ сремски Василије, *Канибал у српској православној кући* (сатанистичке и њима блиске секте и деловање у нашој земљи), Гласник Епархије тимочке, 1, (2), 1995, стр. 9-15; А. Јевтић, *Духовни живот у Срба* (Основне карактеристике духовног живота код православних Срба), Православни мисионар, 1981, бр. 24 (4), стр. 154-186; „Како да се понашате ако вам се неко од чланова породице налази у секти”, *Београдски дијалог*, бр. 1 (1), 1997, стр. 20; Драгош Калаић, *Музичко демолирање човека (Роцкање збуњених)*, Логос, бр. 4 (1-4), 1994, стр. 164-168; Д. М. Калезић, *Црква и мале верске заједнице*, Марксистичке теме, 11 (3-4) 1987, стр. 84-92; Р. Мандић, *Поп и рок музика у служби Новог светског поретка, сатанизам и наркоманија* (трактат) Сион, Сремски Карловци, 1997; О. Милановић, *Секте у Србији*, Православни мисионар, 28 (3-6), 1995, стр. 106-109; Л. Милин, *Научно оправдање религије: Црква и секте*, Епархија жичка, Краљево, 1982; Л. Милин, *Нове вере – старе заблуде*, у: Епископ Николај (Велимировић) и Л. Милин, *Православна веронаука и деловање верских секти*, Православна народна хришћанска заједница Шабац, Шабац, 1997; З. Милошевић, *Верске секте и култови*, Бели анђео, Шабац, 1997.

¹³ Не сме се заобићи чињеница да овај тип вере (у основи анабаптистички и антикатолички) захвата пре свега Србе у крајинама (Лика, Банија, Кордун, Војводина), Србе у иностранству који немају контакт или изграђене односе са дијаспором или у оном времену са представницима организованих клубова око југословенских амбасада и конзулата као културних средишта на југословенским

могли да уопште почнемо да истражујемо верске заједнице у научном смислу, морамо кренути од основних питања која се односе на покретање кључних теолошких, политичких и практично црквених проблема односа цркве и државе у новом веку. Да бисмо дошли до корена и суштине теме о верским заједницама и деноминацијама, попут анабаптиста, баптиста, назарена, неопходно је поставити следећа питања: Ко су анабаптисти, где и када су се појавили, шта их посебно издваја у покрету реформације? Да ли су они допринели успону савременог баптизма и ко су уопште баптисти? Како савремени баптисти разумеју покрет анабаптиста и могућу везу с њима? Који сегмент анабаптистичке визије су баптисти требали да у оквиру свог покрета уклопе и развију до пуног израза свог идентитета? Како је све ово кроз наведене покрете утицало првенствено на развој европског друштва, а нешто касније на Нови свет – Америку, и какве последице су настале развојем баптистичког и њему сличних покрета (протестантске провинијенције) попут менонита, хутерита, адвентиста, пентакосталног покрета, слободне браће, па све до оних покрета који излазе из оквира деноминација хришћанског опредељења водећи свет неким другим замишљеним идеалима?

Колико су сви ови покрети били присутни на нашем простору у време њиховог најранијег настајања и од када потичу на нашим просторима? Има ли и какве су разлике ових покрета од потпуно нових праваца веровања који се представљају као модерно секташтво? Рецимо то речником савремених верника, како то у својим визионарским сновима сањају мормони, верници new age, сајентолози, адвентисти, јеховини сведоци... Најбитније међу свим могућим питањима је да ли су се из ових протестантских заједница, које су се прошириле и на подручје Новог Сада, издвојиле личности које су унапредиле општу културу и вредносни систем ове заједнице или су своје вредности прошириле до универзалних размера да су постале свакодневица, као цивилизацијски допринос на благодет људског рода? Да би се дошло до одговора на постављена и многа, за сада у овом раду не постављена пита-

идеолошким основама. Биће захваћени и Срби међу суседним народима из мешовитих бракова, или Срби који су се нашли међу несрпским народима краишке традиције.

ња, морамо се вратити у XVI век, у време настанка религиозног уверења и праксе анабаптиста као опозиционог реформацијског покрета протестаната који су се верски, политички и организационо издвојили од традиционалног католицизма.

Порекло анабаптизма – однос између баптиста и анабаптиста

Широко постављена основа реформе цркве¹⁴ на Западу током шеснаестог века је крајње збуњујућа. У широкој лепези покрета препознајемо неке од њих као јасно постављене целине: лу-

¹⁴ Шта је суштина захтева за реформом цркве овог периода? Шта дакле, значи реч реформација и шта се хтело да постигне у доба које ми у методолошкој подели историје називамо реформацијом? „Реч реформација (која је, за разлику од речи ренесанса, била у широкој употреби међу савременицима, и то више од два века), показује да је овај захтев био типично средњовековни, због освртања у прошлост у потрази за узором и мерилима. Сви писци раног средњег века гледали су на рану Цркву кроз ружичасто стакло. У животописима светаца читали су о хероизму и апостолском жару, и гледајући прости, или горе од простих, људе око себе, освртали су се у прошлост са чежњом и некритички. Некад је владало златно доба. Владали су пожртвованост, горљивост, вера, побожни свештеници, чистоћа срца. Али сада је то древно златно доба поступно и неприметно кварећи се прешло у сребрено, од сребреног у дрвено, од дрвеног у гвоздено. ‘Разлика између нас и људи из ране Цркве је тако велика као што је на први поглед уочљива разлика између ђубрета и злата’. Овај узвик из петнаестог века није био никаква новост. Тресто година раније свети Бернард од Клервоа желео је да пред смрт види цркву каква је била у древно доба, када су апостоли ширили своје мреже ради душа, а не ради злата и сребра. То је била једна од типичних жалби средњовековног проповедника”. Овен Чедвик, *Историја реформације*, Добра Вест, Нови Сад, 1986, стр. 15; „Године 1434. писао је Еиген IV оцима базелског концила: ‘Нема ниједног здравог дела на телу Цркве, од пете до главе’. Педесет година касније, један црквени говорник на скупштини државних сталеча у Туру није био мање песимистичан: ‘Свако зна, изјавио је он, да више нема реда, побожности, ни верске стеге, и да у читавом свештенству /има/ превисше нереди, на велику штету читавог хришћанства.’” Жан Делимо, *Цивилизација ренесансе*, Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад, 1989, стр. 129. Треба приметити да цитирани аутори бавећи се свеопштом црквом у својој свести немају сазнање о приликама и стању цркве на истоку. Ако га неким случајем и имају на нивоу чињеница они га не представљају него подводе под промашеношћу државне цркве Запада.

терани, реформати (калвинисти), англиканци и католици.¹⁵ Међутим, поред набројаних конфесија признатих од држава, где су као протестантске цркве настале са својеврсним и посебним лидерством и теологијом, сусреће се мноштво реформацијских покрета који нису били званично признати од држава, иако су постојали. Они нису ништа мање значајни за развој црквености и теолошке мисли Запада ни по издвојеним лидерима, теолошким тумачењима, хришћанским принципима практично спроведеним у личном животу, нити по оствареном утицају који је посебно био праћен тешким прогонством и мноштвом мученичких жртава, који се постепено развијао у један нови однос цркве и државе.¹⁶ Овај

¹⁵ Дobar преглед историјског дешавања у западној Европи овог периода види: С. Д. Скаскин и О. Л. Вајнштајн, *Историја средњег века*, II део, Научна књига, Београд, 1952; Ј. В. Гарле, А. В. Јефимов, Ф. А. Хејфец, *Историја Новог века*, I и II део, Просвета, Београд, 1948 (I), 1949 (II); Драгољуб Р. Живојиновић, *Учлон Европе, 1450-1789*, Матича српска, Нови Сад, 1985; Н. А. Л. Фишер, *A History of Europe, (from the Earliest Times to 1713)*, Volume 1., Fontana/Collins, Glasgow, 1979¹⁸; Peter Gay, R. K. Webb, *Modern Europe*, Harper and Row, New York, Evanston, San Francisco, London, 1973; Jerome Blum, Rondo Cameron, Thomas G. Barnes, *The European World, a History*, Little, Brown and Company, Boston, 1970²; Edward R. Tannenbaum, *European civilization, Since the Middle Ages*, John Wiley and Sons, New York, London, Sydney, 1965; George L. Mosse, *The culture of Western Europe, The Nineteenth and Twentieth Centuries*, An Introduction, Rand McNally and Company, Chicago, 1962². Овај период даје као основу она догађања у Европи која ће бити узета као основа за реafirмацију анабаптистичких визија о одбачености света и стварање заједница изван контекста општег друштва и секуларизованих држава – монархија. Поред горе наведених општих историја које обрађују овај период са политичког, економског, регионалног, међународног и културолошког аспекта, види и посебно ауторе који се баве верским аспектима реформације: Roland. H. Bainton, *Christendom, (A Short History of Christianity and Its Impact on Western Civilization)*, vol. I, II, Harper Torchbooks, Harper and Row Publishers, New York, Hagerstown, San Francisco, London, 1966; Жан Делимо, *Цивилизација ренесансе*, Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад, 1989; Е. Х. Бродбент, *Једна повијест цркве*, Крстова црква Бетанија – Заргеб, Заргеб, 1989; Henry Cowan, John Knox, *The Hero of the Scottish Reformation*, G. P. Putnam’s Sons, The Knickerbocker Press, New York and London, 1905; *Classics of Protestantism*, edited by Vergilius Ferm, Philosophical Library, New York, 1959.

¹⁶ Im Morgenrot der Reformation, in Verbindung mit Joh. Haller, Georg von Below, Walter Friedensburg, Jakob Wille, Walther Köhler und Otto Harnack, urednički sredeno od Julius von Pflugk – Harttung, Basel 1922.

период је дао велики број појединаца¹⁷ и група¹⁸ који су били део

¹⁷ Felix Manz, Sebastian Hofmeister, Balthasar Hubmaier, Wilhelm Reublin, Conrad Grebel, Wolfgang Uolimann, Hans Denk, Hans Rüeger, Jakob Schuffel, Verena Mayer (zvana Häckerin), Martin Weniger (zvan Lincki), и многи други. Види: С. А. Bächtold, „Die Schaffhauser Widertäufer in der Reformationszeit”, u: *Beiträge zur vaterländischen Geschichte*, Schaffhausen, 1900; J. C. Füsslin, *Beiträge zur Erläuterung der Kirchen – Reformations – Geschichten*, Zürich, 1741; S. Geiser, *Die Taufgesinnten – Gemeinden*, Karlsruhe, 1931; G. Strasser, „Der schweizerische Anabaptismus zur Zeit der Reformation”, u: *Berner Beiträge zur Geschichte der Schweizerischen Reformationskirchen*, Bern, 1884.

¹⁸ „Swiss Brethren, the oldest and most influential body of German-speaking Anabaptists. The anabaptist movement had its origin in Zollikon, now a suburb of Zürich, Switzerland, in January 1525 and spread from there in a short time into the surrounding German-speaking area of Switzerland (St. Gall, Appenzell, Aargau, Grisons, Bern, Basel). It spread rapidly beyond the Swiss borders into Tirol, South Germany, and Alsace, and shortly into Middle Germany, down the Rhine as far as Cologne, into Hesse, Thuringia, and Saxony. It is therefore not surprising that the group came to be known as Swiss Brethren, indicating their geographical origin, although the movement was quite indigenous and not a Swiss mission with resident Swiss leaders living in foreign countries”. The Mennonite Encyclopedia, A Comprehensive Reference Work on the Anabaptist – Mennonite Movement, vol. IV, Mennonite Publishing House, Scottdale, Pennsylvania, 1959, str. 669-670.

....there were only three continuing groups of Anabaptists in the 16th century, the Mennonites of Holland and North Germany, the Hutterites of Moravia and Slovakia, and the Swiss Brethren of Switzerland and South and Middle Germany. Recently several scholars who have studied Marpeck and his work (Jan Kiwiet, William Klassen, Heinold Fast and Torsten Bergsten) have concluded that there was a fourth major group, the Marpeck brotherhood, led by Marpeck and Scharnschlager, in Sought Germany which differed somewhat from the Swiss Brethren, though its views were substantially the same, and which owed its origin more to Hans Hut than to the Zürich Swiss Brethren group”. Isto, str. 670. Vidi: G. Bossert, „Aus der nebenkirchlichen religiösen Bewegung der Reformationszeit in Württemberg”, u: *Blätter für württembergische Geschichte*, XXXIII, 1929. Vidi: „Marpeck and His Group in the Light of the Newly Discovered Kunstbuch Codex”, u: The Mennonite Encyclopedia, vol. III, str. 500-502. „Original copies of Marpeck’s Taufbüchlein, the Vermanung of 1542, are in the British Museum, the Budapest University Library, and the Stuttgart State Library. This book was reprinted in the Gedenkschrift 1925. Original copies of Marpeck’s Testamentserläuterung are in the Zentralbibliothek Berlin (now Marburg). This work has never been republished. Manuskript copies of the Verantwortung, the reply to Schwenckfeld, are in the Zürich Stadtbibliothek, in the Bayerische Staatsbibliothek at Munich, and in the Studienbibliothek of Olmütz Czechoslovakia. Loserth transcribed and published the Verantwortung in Quellen und Forschungen zur Geschichte der oberdeutschen Taufgesinnten im 16. Jahrhundert. Pilgram Marbecks Antwort auf Kaspar Schwenckfelds Beurteilung des Buches der Bundesbezeugung von 1542 (Vienna and Leipzig, 1929); Heinold Fast, „Pilgram Marbeck und das oberdeutsche

такозване друге генерације реформе римокатоличке цркве Европе и крајње је било тешко сврстати их у једну врсту реформе. Од појединих аутора они су били названи „лево крило реформације”,¹⁹ међутим, такво одређење временом се показало незадовољавајућим јер не исцрпљује суштину дешавања. У новије време користи се термин који се проширио не само у науци него и ван ње - „радикална реформација”,²⁰ посебно истицан и коришћен у делу харвардског професора црквене историје Џорџа Вилијамса (George Williams). По Џ. Вилијамсу треба разликовати три главна правца радикалне реформације: анабаптисте,²¹ спиритуалисте²² и јеванђељске рационалисте.²³ Притом треба имати на уму да те гру-

Täuferum. Ein neuer Handschriftenfund”, Archiv für Reformationgeschichte XLVII, 1956, str. 212-242; Jan J. Kiwiet, „Pilgram Marbeck, sein Kreis und sein Theologie”, (neobjavljena doktorska disertacija), University of Zürich, 1955; Frank Wray, „The Vermanung of 1542 and Rothmann’s Bekenntnisse”, Archiv für Reformationgeschichte XLVII, 1956, str. 243 i dalje; Lydia Müller, Glaubensbekenntnisse oberdeutscher Taufgesinnter, Leipzig, 1938; Mennonitische Lexikon, III, str. 25-34.

¹⁹ Roland H. Bainton, „The left Wing of the Reformation”, *Journal of Religion*, XX, 1941, str. 124-134.

²⁰ George H. William, *The Radical Reformation*, The Westminster Preaa, Philadelphia, 1962.

²¹ Vidi: *The Recovery of the Anabaptist Vision*, Twenty-three Essays by Contemporary Scholars Trace the Story of Anabaptist Thought From Martyrdom and Disrepute to Rediscovery and Present-day Interpretation, Zbornik radova, urednik: Guy F. Hershberger, Herald Press, Scottdale, Pennsylvania, 1972³. John Allen Moore, *Anabaptist Portraits*, Harold Press, Scottdale, Pennsylvania, 1984; William R. Estep, jr., *Anabaptist Beginnings (1523-1533)*, A source book, Nieuwkoop, B. De Graaf, 1976; Hans – Jürgen Goertz, *Die Täufer, Geschichte und Deutung*, C. H. Beck Verlag, München, 1984; Cornelius Krahn, *Dutch Anabaptism, Origin, Spread, Life and Thought (1450-1600)*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1968.

²² Vidi: Kenneth Ronald Davis, *Anabaptism and Asceticism*, A Study in Intellectual Origins, Herald Press, Scottdale, Pennsylvania, 1974; Werner O. Packull, *Mysticism and the Early South German – Austrian Anabaptist Movement, 1525-1531*, Herald Press, Scottdale, Pennsylvania, 1977; *Spiritual and Anabaptist Writers*, Documents Illustrative of the Radical Reformation, Edited by George Huntston Williams, The Westminster Press, Philadelphia, 1957.

²³ *Profiles of Radical Reformers*, Biographical Sketches from Thomas Müntzer to Paracelsus, Hans-Jürgen Goertz, Editor, Walter Klaassen, English Edition Editor, Herald Press, Scottdale, Pennsylvania, 1982; *Manifestations of Discontent in Germany on the Eve of the Reformation*, A Collection of Documents Selected, Translated, and Introduced by Gerald Strauss, Indiana University Press, Bloomington, 1971; Balthasar Hub-

пе носе своје специфичности и разликују се међусобно по томе како се односе према настанку вере и црквеном устројству као и по коначној изворности божанског ауторитета међу њима (Нови завет, Свети дух, разум). Све три групације у оквиру радикалне реформације слагале су се да је неопходно одстрањивање свега оног што је као „коров” прерасло и прекрило „племениту биљку” суштине јеванђељске вере и цркве (узимамо од представника конфесионалних цркава као једног од извора вере и називајући своја сврстана уверења начелима веровања). Заузимају се ове групе за ослобађање цркве и проширених-допуњених веровања од традиционалних наслага обичаја, укомпонованих постепеним развојем у предаји цркве. Све те новине у цркви је протеклим временом накупила кроз многе генерације верника и од уобичајености и ритуала који су им били битни дошло је време да су обичаји изгубили смисао у новом времену, а које службена – официјелна реформација није хтела да рашчисти. Тако официјелна протестантска црква многе неприоритетне навике и обичаје које је наследила из римокатоличке црквене структуре нису имале утемељење у библијској науци. Једном речју, све те споредне црквене навике постале су сувишне и настале као традиција и уверења стечена током развоја црквене праксе - предаје и државно правних прерогатива због неизбежног утицаја средине и времена кроз који се овај развој одвијао. Управо овај однос ка наслеђу и прошлости, наведена три карактеристична правца - групације сврстава их у део реформацијских дешавања које Ц. Вилијамс назива радикалном реформацијом.²⁴

Ми подразумевамо, дакле, да припаднике радикалне реформације чини група често различитих међусобно супротстав-

maier, Schriften, Von Gunnar Westin und Torsten Bergsten, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1962.

²⁴ G. H. Williams, *Spiritual and Anabaptist Writers*, Philadelphia, Westminster Press, 1957, str. 22. Мимо три наведена правца постоје религиозне групације које излазе из оквира реформацијског деловања због стављања под сумњу основних хришћанских начела веровања попут Тројства. Види: *The Polish Brethren, Documentation of the History and Thought of Unitarianism in the Polish – Lithuanian Commonwealth and in the Diaspora, 1601-1685*; Edited, translated and interpreted by George Huntston Williams, Part 1 and 2, Harvard Theological Studies XXX, Scholars Press, Missoula, Montana, USA.

љених (и дивергентних) реформатора који су због одређених разлога, афинитета и душевних потреба незадовољни официјелном реформацијом. Већ поменути професор Харвардског универзитета, Џорџ Вилијамс официјелне правце реформације назива магистеријалном (државном – обављани на нивоу градске управе) реформацијом (Magisterial Reformers). Ипак, термини магистеријални или радикални нису остали без проблема²⁵ иако су коришћени као замена за претходне термине којим су означавани ови покрети попут наведеног Бентоновог израза „лево крило реформације”, алудирајући на њихове тенденције решавања социјалних проблема ондашњег друштва.²⁶ Нови термини су коришћени да идентификују два типа реформације: један официјелни и други неофицијелни, мада бисмо могли рећи илегални,²⁷ (јер су припадници не-

²⁵ Лутер, на пример, није своју реформу цркве спроводио у сагласности или сарадњи са „магистратом” (magistracy), као што је то у својим замислима и деловорности чинио у Швајцарској Цвингли (Zwingli) или Калвин (Calvin), а да не говоримо о овом термину када је у питању католичка реформа која ће касније као реакција и потреба без преседана настати након изгубљених католичких простанстава широм Европе. Посебно не можемо да магистеријалан концепт применимо на англиканску реформу у Великој Британији. Да сви ови правци у себи носе јасну ноту радикализма, то није спорно.

²⁶ „Professor Bainton of Yale, for instance, almost identifies the term „Anabaptist” with what he calls Left-Wing Protestantism in general, the radical wing of widely varied types which pressed for complete separation of state and church, and at the same time for a believers’ or gathered church (In German church history, mainly through the work of E. Troeltsch, *The Social Teachings of the Christian Churches*, 1931, first German edition, 1912, the term ‘sect’ is used for these groups in general. Unfortunately it is not applicable in English and American church history). It is quite obvious that this interpretation of the concept of Anabaptism is much too broad to be usefully applied to any one distinct body”. *The Mennonite Encyclopedia*, vol. I, str. 115.

²⁷ „Although the meaning put into ‘Anabaptist’ before 1535. was bad enough, additional overtones were added after Münster. Already frightened by the rapid spread as well as obstinate steadfastness and evident spiritual power of the movement, and already firmly believing the Anabaptists to be a threat to the existing order and social stability, the leaders of church and state were now sure of it for the Münsterites were actually militant revolutionaries and perverters of Christian ethics...the epithet was used indiscriminately of all types of left-wing groups, whereby the sins of the worst were applied to all. In retrospect Thomas Müntzer, the leader of the Peasants’ Revolt in 1525, was now dubbed an Anabaptist and his sins were added to the others. In fact, he came to be thought of as the originator and most typical leader of the movement,

официјелне реформације законским актима били службено проглашени забрањени као друштвена појава.) У јавним расправама и законским одредбама као грађани проглашени су криви пред државом и јеретици пред државном црквом, а сви који би им пружили уточиште или помоћ такође су били окривљени. Осим ове, условно речено, кривице, они најчешће друге кривице нису ни имали, осим ако нису били припадници бунтовних покрета као што је то био покрет Томаса Минцера, који није био анабаптиста, иако је као такав у историјској науци био приказан као један од њихових лидера. Он је био човек сасвим другачијег кова и идеала што се може видети из његове биографије и теологије.

У суштини, идентификација главних праваца реформације, са политичком снагом, позадином и државном подршком постали су кључни за сагледавање. Представници радикалне реформације, инспирисани официјелном протестантском реформацијом, окрећу се прошлости цркве из апостолског доба, позивајући на обнову или наново изграђивање цркве на новозаветним схватањима у недвосмисленом литерарном смислу. Захтевају имплементацију основних ставова вере преко нехијерархијске организације што би довело до новог хришћанског идентитета као на почецима хришћанства које су могли да сагледају на основу Еразмовог Новог завета (на грчком оригиналу) објављеног 1516. године.²⁸ Др-

even though he never practiced nor taught rebaptism, and had no connection with the true Anabaptist movement". *The Mennonite Encyclopedia*, vol. 1, str. 114.

²⁸ Својим делом којим је унапредио научно издање грчког и латинског Новог завета, он је поставио темеље за превођење и ново тумачење Библије у периоду реформације. Као историјска личност, Еразмо Ротердамски (Desiderius Erasmus) је незаобилазна личност реформацијског периода иако је остао до краја свог живота у оквиру католичке вероисповести. Види: J. Huizinga, *Erasmus*, New York, 1924; Preserved Smith, *Erasmus: A Study of His Life, Ideals, and Place in History*, New York, London, 1923; P. S. Allen, *The Age of Erasmus*, Oxford, 1914; J. Lindeboom, *Erasmus, onderzoek naar zijn theologie en zijn godsdienstig gemoedsbestaan*, Leiden, 1909; W. Köhler, *Desiderius Erasmus*, Berlin, 1917. Roland H. Bainton, *Erasmus of Christendom*, Collins, London, 1970; *Christian Humanism and the Reformation*, Изабрани списи Еразма Ротердамског, издање и превод: John C. Olin, Harper and Row, New York; *The Collected Works of Erasmus*, Toronto University Press, (serija koja još uvek se dopunjava); Hans J. Hillerbrand, *The World of the Reformation*, Deut, London, 1975; Hubert Jedin, *A History of the Council of Trent*, Vol. I, Nelson, London, 1957; Joseph Lortz, *The Reformation in Germany*, D. L. T., London and Seabury, New York, 1968; *Documents Illustrative of the Continental Refor-*

жећи се дословно текста Новог завета, они одбијају да прихвате строго и хијерархијско устројство цркве исказујући своје незадовољство бурним антиклерикализмом. Сходно реченом, највећи број међу њима одбацили су било какву наду о потпуном хришћанском друштву које се граничи са стварношћу,²⁹ осим што Црква као таква је чињеница краја времена и подудара се са границама Царства небеског успостављеног на земљи.³⁰ Овим приступом Нови завет и свети списи Старог завета постају једини извор сазнања божанског промисла. Одбацују црквено наслеђе – традицију као извор божански инспирисане стварности која има моћи и могућности обликовања хришћанских индивидуалних сагледавања у смислу ауторитарног утицаја на формирање богоугодних одлука и индивидуалних ставова.

Важно је сагледати у чему се огледа монолитност анабаптиста или у чему је суштина њихове кохезионе (обједињавајуће) снаге. Ово питање постаје посебно битно када се зна да су се анабаптисти разликовали не само у односу на припаднике спиритуалиста или рационалиста, него и међусобно од групе до групе које су егзистирале раширене на огромном простору Швајцарске, Јужне Немачке, Холандије, Словачке, Моравске, Аустрије, итд. Они нису били верници јединственог појавног облика, нити покрет који је настао на једном одређеном простору или од једног лидера.

mation, издање уредио B. J. Kidd, Oxford, 1911; Gordon Rupp, *Patterns of Reformation*, Epworth Press, London, 1969; John M. Todd, *Reformation*, Darton, Longman and Todd, London; Doubleday New York, 1972.

²⁹ Тежња конфесионалних цркви да овладавају сакраментално спровођеним крштењем, самим тим укључивањем целокупног становништва у универзално проширену цркву светом преко покрштених народа и нација доживљава свој прави дебакл на западу Европе. Анабаптисти одбијају да су чланови признате цркве од државе, а поновним крштењем потврђују своје веровање које је многоструко упрошћеније од државно признате католичке, протестантске и англиканске цркве. Одбацивањем сакраменталног приступа цркви кроз крштење, они истичу своју другачије схваћену слободу и улогу апостолски схваћене цркве у друштву. Постоји по њима пројекат да се црква испочетка гради и у њој могу да учествују само заиста људи вере који су индивидуално прихватили Божију понуду преко Светог писма. Сакраменти то не могу да учине. Зато неки од историчара покрет анабаптиста називају новим правцем, четвртим правцем реформације. Ту се посебно истичу овим схватањем историчари из менонитског миљеа.

³⁰ G. H. William, наведено дело, стр. 22.

Иако лидери не стварају покрете, покрети ће изнедрити појединце који ће их тумачити, који ће у својим списима расправљати о најбитнијим питањима вере и утирати пут једној новој црквеној традицији из које ће се моћи видети њихов однос према држави, црквеном устројству, Библији и догмама, рату и миру, схватању човека и друштва, правди и смислу људског живота. Последично гледано, ово схватање одавно је битно утицало на потпуно нови приступ истраживачког сагледавања овог подручја историјских дешавања. Од посебног интереса на истраживачком плану су били есеји Стејера (Stayer), Пакула (Packull) и Депермана (Depermann).

У есеју *Од моногенетског до вишегенетског: Историјска дискусија (расправа) о анабаптистичком пореклу* аутори идентификују шест кључних анабаптистичких групација: Швајцарска браћа, Стоблерова (Stäbler) издвојена групација – верска заједница у Моравији, Марпешки (Marpeck) круг и хетерогена Мелхиорова (Melchiorite) традиција, Швенкфелдови следбеници, менонити итд.³¹ Сагледавајући изнутра комплексност покрета анабаптиста кроз историјски реалитет, крајње је бесмислено говорити са лакоћом о покретима анабаптиста. Када се неко прихвати истраживања или писања на тему анабаптиста, мораће, после најновијих разумевања и истраживања у последњих 7-8 деценија, прво да се одреди о којим анабаптистима жели да говори. Кључни момент је, дакле, да је цела ствар са анабаптистима веома комплексна, а корени и порекло су увек праћени изузетним тешкоћама да се открију, лоцирају и дефинишу. Будући да су били интензивно прогањани³² иза њих остаје много више сведочења о њима из руку

³¹ Ових шест праваца су груписани по географском одређењу окупљени око својих лидера као што су швајцарска браћа, јужнонемачки и холандски анабаптисти, чешка браћа, аустријски хутерити итд.

³² Кључни истраживач анабаптистичке историје и њиховог прогонства са тла Немачке је био истакнути истраживач Gustav Bosset (21. okt. 1841-1925) рођен у Tübingen-у близу Rottweil-а, лутеран по пореклу. Од 1869-1888. године живео је у Bächlingen-у у близини Langenбурга, а од 1888-1907. године у Nabten-у недалеко од Kirchheim-а. Немерљив је његов допринос на подручју анабаптизма и реформације у Württemberg-у. Први је међу историчарима који својим изузетним и педантним радом и приступом документацији уклања све сектаријанске предрасуде о анабаптистима представљајући их у објективном светлу. Нажалост никада није написао комплетну студију о анабаптизму али немерљив допринос

овом подручју су његови многобројни чланци, избор сређених и као извори приређених докумената анабаптизма са којима је започета серија *Verein für Reformationsgeschichte* на којем је настављена серија извора *Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer*.

Поред мноштва радова посебно запажен рад је биографија Michael-а Sattler-а, и његова исцрпна студија Augustin-а Bader-а, такозваног краља-пророка међу анабаптистима. Преко ове две изабране личности Босерт приказује најконкретније суштину оригиналног анабаптистичког покрета. Михаел Сатлер, некадашњи редовник, човек са најсензитивнијим личним карактеристикама међу швајцарско-јужнонемачким и немачким покретом браће, највероватније је био писац седам чланака Шлајтхајмског уговора, појављује се као архетип свих у будућности насталих пацифистичких група. Његово уочавање у науци је примећено 1880. године када је по први пут лутеранима презентован његов чланак приказујући документа о суђењу и смрти Михаела Сатлера у чувеном часопису *Die Christliche Welt*.

Босерт је у својим чланцима јасно показао начине и оптужбе које су политичке структуре, Швабска лига, али и државна црква шириле против анабаптизма не би ли на тај начин их уклонила са историјске сцене бранећи неспособност и окрњен углед своје цркве и свештенства. Коришћене су и приче како су анабаптисти у спрези са претећим Турцима. Босерт је показао да су то биле приче без основа покренуте од ондашњих хабсбуршких императора међу којима је посебно по злу према анабаптистима се истицао Фердинанд својим декретом од 1. октобра 1528. у којем се заузима да се лидерима анабаптистима одрубљује глава без суђења. Декрет је био објављен у Штутгарту. Баварски принчеви су се оваквом поступању специјалних коњичких јединица упућених против анабаптиста супротставили чувајући своје територијалне границе.

Књиге и памфлети: *Das Blutgericht in Rottenburg am Neckar* (суђење и смрт Mihaela Satlera), обновљено издање у ревидирани приступ од редакције на основу преузетог материјала објављеног у *Christliche Welt*, 1821, стр. 22 и даље; објављено као свеска број 162 у серији, Bremen, 1892; Hartmann i Bossert, *Württembergische Kirchengeschichte*, Calw, Stuttgart, 1895; *Beschreibung des Oberamts Rottenburg I*, 1899 (Bossert je napisao itorijski deo); *Quellen zur Gesch. der Wiedertäufer I*, Herzogtum Württemberg, Leipzig, 1830.

Чланци у енциклопедијама: HRE (Leipzig, treće izdanje, 1896-1913), о следећим одредницама: *Blarer Ambrosius* (Hartmann-ova redakcija); чланак о швабском реформатору из 1492-1564, са веома лежерним и објективним приступом овој истакнутој особи анабаптизма; *Christoph, Herzog von Württemberg*; *Wilhelm Reublin*, *Michael Sattler*, *Jakob Strauss*. За Менонитски лексикон (Mennonitisches Lecikon): *Joachim Fleiner*, анабаптистички мученик из 1530. године, син племића из Улма; *Friedrich Herzog von Württemberg* (владао од 1593-1608. године), који је узео учешће у прогонству анабаптиста заинтересован за њихова имања доводећи их у животну опасност, а ови су се избеглиштвом склањали у Моравску прикључивши се хутеритима; *Alfred Hegler*, тибингенски теолог чије најпознатије дело о: *Духу и списатељском раду Себастијана Франка (Geist und Schrift bei Sebastian Franck)*, Freiburg, 1892, баца посебно светло за боље разумевање раних

анабаптиста, *Michael Sattler, Ulrich, Herzog von Württemberg*, је чланак у којем се приказују анабаптистичке групе у варошима и селима попут: Gemünd, Hall, Heilbronn; Hohenwittlingen, Horb, Mantelhof, Reutlingen, Rottenburg, Schorndorf, Ulm, Wiensberg. Pisao је изузетне чланке о анабаптистима у регионима Hohenberg, Hohenlohe i Württemberg. У чланку о Швабској лиги, Bossert описује бестидни однос те политичке групе против анабаптиста.

Чланци објављени у периодици:

1. Blätter für Württembergische Kirchengeschichte (Beiblatt zum für württembergischen Kirchen – und Schulblatt): *Rottenburg und die Herrschaft Hohenberg im Reformationszeitalter*, 1886-95; *Wiedertäufer in Oberschwaben*, 1888, str. 36 i dalje; *Die Täufer in Rottenburg und Horb nach Sattlers Tod*, 1892, str. 75 и даље, стр. 81 и даље, стр. 89 и даље; *Der Anabaptismus in Kirchheim*, 1897, стр. 112 и даље; *Berthold Aichele, der Bundesprofoss*, 1897, стр. 25 и даље, 35 и даље (Обрађени архив припадао је извршној власти Швабске лиге и као такав био је одговоран за смрт многих анабаптиста од 1528-1531); *Die Herrschaft Heidenheim in der Reformationzeit*, 1898; *Beträge zur Geschichte des Reformationsgesprächs in Worms, 1557, 1901*; *Die Reformation in Blaufelden*, 1901; *Die Reformation in Creglingen*, 1903; *Beträge zur Geschichte der Reformation in Württemberg*, 1905; *Johann Brenz, der 'Reformator Württembergs' und seine Toleranzidee*, 1911; стр. 150 и даље.

2. Besondere Beilage des Staatsanzeigers für Württemberg: *Der ritterschaftliche Adel und die Wiedertäufer, 1560-1600*, 1895, стр. 269 и даље. (Рад у којем се приказује да су неретко племићи исказивали толерантан однос према анабаптистима; економски и религиозни разлози су често узимани у обзир); Eine amerikanische Quelle für Württembergische Geschichte und Literatur des sechzenten und siebzehnten Jahrhunderts” June 1, 1916 (спис о хутеритима).

3. Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins, Neue Folge; *Die Reformation in Kürnbach*, 1903; *Beiträge zur badisch-pfälzischen Reformationsgeschichte*, 1902, стр. 578 и даље; *Die Täufer in der Kurpfalz und dem Bistum Speyer*, 1903, str. 71 и даље; *Wolf Kürschner, der Täufer von Bretten*, 1908, стр. 431 и даље.

4. Württembergische Jahrbücher für Statistik und Landeskunde: *Recht und Brauch in Langenburg im 16. und 17. Jahrhundert*, 1910; *Aus der Zeit der Fremdherrschaft 1519-1534*, 1911, стр. 73 и даље; *Zur Geschichte Stuttgarts in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts*, 1914, стр. 62 и даље, 135 и даље.

5. Archiv für Reformationsgeschichte, Texte und Untersuchungen: *Augustin Bader von Augsburg, der Prophet und König, und seine Genossen nach den Prozessakten von 1530, X*, 1913 и XI, 1914, рад изложен на више од 230 страна где су у репириту дати сви релевантни извори, Хеге-ов чланак о Бадер-у, је заправо један веома исцрпан и интелигентно постављен приказ заснован на Босерт-овом истраживачком раду. Сензационалан чланак о Бадеру исто на Босерт-овим истраживањима написао је К. Лоеффлер, *Ein Vorläufer und ein Nachahmer des Münsterer Wiedertäuferkönigs...*, u: Deutsche Rundschau, September 1923.

6. Jahrbuch zur Geschichte des Protestantismus in Oesterreich: *Hans Bündlerlin*, 1890, str. 61 и даље (после Pilgrama Марпек-а један од најутицајнијих анабаптиста у јужној Немачкој); види такође чланак Bündlerlin; *Jacob Kautz, Schulmeister in*

њихових опонената или чак, непријатеља. Што се самих анабаптиста тиче, они нису чинили много на томе да се баве собом и себе документују, већ су се бавили мисијом како би изградили цркву Христову како су на свој начин схватили еванђеље приступајући му крајње литерарно и практично, како у ишчитавању, тако и у тумачењу изнађених порука које је Бог преко својих апостола упутио свету којег је хтео да спаси од греха, а они се прихватили конкретног мисионарског посла да га обзнане и спроведу имплементирајући га у друштву у дело.

Питање порекла анабаптиста је веома комплексно. Као друга генерација реформе западно-европске цркве, анабаптистички покрет се са својим препознатим правцима, надограђује на покрет реформације. Дакле, надовезује се на дело претходних (официјелних) реформатора. Када се у овом склопу пажљиво сагледавају догађаји, могуће је уочити њихове приоритетне мотиве, а кључни ставови официјелних реформатора су заправо градитељски блокови, ако не и претпоставке за покрете анабаптиста, без којих сви верски покрети овог типа не би добили на историјској тежини ни на оствареном утицају у друштву. Другим речима, о анабаптистима је скоро незамисливо говорити без претходног рада великана реформације где би се озбиљан истраживач прво морао позабавити животима и делима Еразма Ротердамског,³³ Цвинглија,³⁴

Iglau, 1892, стр. 54 и даље; *Zwei Linzer Reformationsschriftsteller*, 1900, стр. 131 и даље, 1908, стр. 1 и даље (чланак о двојици анабаптиста; обојица су били познати и признати као теолошки писци: *Christoph i Leopold Freisleben alias Eleutherobion*), види: Eleutherobion.

Босерт се посебно бавио и хутеритским покретом. Неки од његових списа су у издању издавачке менонитске куће Scottdale: *Die Lieder der Hutterischen Brüder in Theologisches Literatur-Blatt*, као и у штутгартским новинама Schwäbischer Merkur, 1915; под насловом: *Schwäbische Liederdichter in America*. Босерт-ов рад у овом делу нема ону привлачност и аутентичност претходних чланака. Његов интерес за хутерите се своди на област Швабије. Његови последњи чланци објављени су у додатку штутгартских новина Schwäbische Chronik: „Wiedertäuferbischöfe aus Wiettemberg”, 19. јуни 1920, и *Schwaben ausserhalb Schwabens*, фебруар 1923.

³³ Ерасмус (око 1466-1536). Водећи хришћански хуманиста, који је желео да спроведе реформу цркве кроз образовање и инструктивно подучавање на основу Исусовог научавања. Рођен као ванбрачно (нелегитимно) дете холандског редовника, образовање је започео у групи посебних верника названих The Brethern of the Common Life u Deventeru (1475-84). Након смрти оца, Еразмо се преместио у

другу школу да би кратко након тога постао редовник. Убрзо након монашења постао је секретар бискупу у Камбрији. Са ове позиције, крајње заштићен, Еразмо бива примљен на студије на Collège de Montaigu у Паризу, одакле користи прилику да посети Енглеску. На овом путовању он се у Енглеској упознаје са Џоном Колетом који је својим утицајем успео да увери Еразма да своје хуманистичко знање примени на библијска изучавања и обнови примитивног-античког хришћанства. Након путовања којим је практиковао да упозна Италију и поновни пут у Енглеску, Еразмо се настанио у Базел (1514-29), осим што је повремено путовао у оближње земље. Када је реформацијом био захваћен Базел, Еразмо одлази у Фрајбург (Freiburg – im – Breisgau), да би на крају свог живота поново се вратио у Базел где се упокојио.

Еразмо је био први најпродаванији аутор у историји штампарства. Поред *Похвале лудости* која се појавила у више од 600 издања, књига *Colloquies*, обнављана је 300 пута. Посебно од наведених сатиричких дела се издваја његово критичко издање Новог завета састављеног на основу грчких манускрипта, парафраза (осим што у његовом Новом завету нема Јовановог Откривења).. Издање грчких и латинских отаца патристике (збирка изрека преузетих из грчког и латинског). Друга два кључна дела су: *Enchiridion Militis Christiani* и *De Libero arbitrio*. Овим другим делом где наглашава слободу воље супротставља се Лутеровим идејама.

Одредница о Еразму, његовом делу и утицају на реформаторе и реформацију види у: *The New International Dictionary of the Christian Church*, editor J. D. Douglas, Exeter, The Paternoster Press, Grand Rapids, Michigan, 1978², str. 350-351; шири приказ са више детаља о Еразму и његовом делу види: E. Harris Harbison, *The Christian Scholar in the Age of the Reformation*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1983²; Roland H. Bainton, *Erasmus of Christendom*, Collins, Fontana Library (Theology and Philosophy), Glasgow, 1969².

³⁴ Ulrich Zwingli, (Huldrych) (1484-1531). Швајцарски реформатор. Син сеоског кнеза у Горњем Тогенбургу (Upper Toggenburg). Потиче из просперитетне породице фармера који су били у моћи и имали изузетан утицај на локалну власт немачких кантона у Швајцарској. Црква је за Цвинглијеве била оно право средиште где су деца стицала своју зрелост, озбиљност и идентитет. Из тог утицаја могао се очекивати живот са стабилним статусом у друштву. Завршио је латинску школу код Hienrich-a Wölflin-a (Lupulus) у Берну. Цвингли одлази на Универзитет у Беч где се спријатељио са Joachim-om von Vatt (Vadianus), поставши близак хуманизму, увучен у изучавање антике (via antiqua od Vellini-ja) Camerinus. Студије је довршио у Базелу, где је упио предавања својих учитеља Tomas-a Wyttenbach-a и Johann-a Ulrich-a Surgant-a. Ту је створио круг пријатеља, укључујући и Leo-a Jüd-a i Glarean-a који су га касније упознали са Еразмом.

Еразмов хуманизам, поготово након искуства са швајцарском најамничком војском у Италији, пренео се на Цвинглија који је устао против стицања новца на основу проливане крви храбрих Швајцараца. Будући да је својим ставом се супротставио француским моћницима у Швајцарској кофедерацији, а представљао папског пензионера, он је из Гларуса био премештен са службом у Ајнзиделн (тврђаву) 1516. године. Крајем 1518. године добио је позив за свештеника у гла-

Калвина³⁵ и, посебно – Лутеровим животом и делом.³⁶ Озбиљан

вној циришкој цркви Гросминстер. Дobar део моћника у Цириху су се слагали са његовим ставом и бунтом против укључивања швајцарске војске као најамничке војске у међународним сукобима и жестоко вођеним ратовима оног доба широм Европе. Насупрот својих присталица који су га подржавали, опозиција његовог ангажовања у средишњој циришкој цркви оптуживала га је за неморалност (што је имало истине током његовог студирања у Бечу) плашећи га се да ће под утицајем Еразма започети реформацију у Цириху. Нису успели да га зауставе. Цвингли је дошао у Цирих и постао кључни свештеник највеће градске цркве.

Између 1519. и 1525, када се прихватио посла, Цвингли одбацује облик богослужења католичке мисе и са градским већем Цириха започиње реформацију Швајцарске цркве. Заступао је практичну и програмски испланирану реформу. Његов приступ богослужењу и сакраментима био је радикалнији него што је то био случај са Лутером. Код њега је заиста наступио прекид са старом католичком традицијом. Лутер није успео да га увуче у августиновску традицију. Ослањао се другачије на Еразма и можемо га сматрати првим теологом реформистичке цркве у Швајцарској. Његови следбеници Цонрад Гребел и Феликс Манз својим анабаптистичким уверењима доводили су Цвинглијеве реформе у опасност да изгуби подршку градског већа. Након друге полемике (јавне расправе) одржане у октобру 1523. године анабаптисти се разилазе са Цвинглијем у јануару 1525. године стварајући посебну своју цркву, заједницу верних у Золикону (Zollikon) где је за чланство ове цркве било уведено тзв. поновно крштење. Поновокрштени (данас се зову на немачком Täufer, а онда Анабаптист) постали су опасност за јавни ред и мир државе. Решење је Цвингли пронашао у њиховом прогонству, а убрзо је донешен закон под његовим упливом да се анабаптисте осуди на смрт даљењем у Лимагу, реци која се улива у Циришко језеро. Феликс Манц, његов следбеник који је заједно са Цвинглијем започео припреме реформације читајући Еразмов Нови завет у Гросминстерској цркви (у горњој сали), био је прва мученичка жртва Цвинглијевог законодавства против анабаптиста. Види чланак поводом 450-те годишњице реформације у: *Искре*. Миле Имеровски, „450. година од У. Цвинглија”, у: *Искре*, II, Нови Сад, 1981, стр. 31-35.

Одредница: Звингли, у наведеном делу, стр. 1073-74. Види: J. Rilliet, *Zwingli: Third Man of the Reformation*, 1964. M. Nass, Huldrych Zwingli, 1969.

³⁵ Калвин (John Calvin) (1509-1564), француски реформатор. Види: Миле Имеровски, *Како су сањане и грађене цркве Новог Сада*, Удружење поштовалаца Свете горе Атонске, Дијам-м-прес, Ветерник, 2007, стр. 218-222. Што се тиче самог Калвиновог дела и његовог доприноса анабаптизму и посебно битно у теолошком смислу, утицај његовог теолошког схватања предестинације који ће се крајње буквално прихватити од једне врсте баптиста али ће такође бити прихваћен од назаренског покрета у Европи, па ће тако стићи и до новосадских назарена, али и до већег броја баптиста предвођених од баптистичког проповедника Симе Ралевића организованих у институционално названих баптистичких цркви у Србији, види: Joannis Calvini, Opera selecta, Edidit, Petrus Barth, Volumen I, Scripta Calvini ab anno 1533 usque ad annum 1541 continens, MDCCCXXVI

истраживач ове тематике и периода мора да сагледа теме реформације попут: *Sola gratia*, *Sola fide* и *Sola scriptura*³⁷ које налазе

(1926) *Monachii in Aedibus chr. Kaiser*, фототипско издање минхенског оригинала 1963; Joannis Calvini opera selecta, volumen II, Tractatus Theologicos minores ab anno 1542 usque ab annum 1564 editos continens, Ediderunt Petrus Barth †; Dora Scheuner, MCMLII (1952); Joannis Calvini opera selecta, Ediderunt Petrus Barth; Guilelmus Niesel, Volumen III, Institutionis Christianae religionis, 1559, libros I et II continens, Editio secunda emendata, MCMLVII (1957); Joannis Calvini opera selecta, Ediderunt, Patrus Barth (†); Guilelmus Niesel, Volumen IV, Institutionis Christianae religionis 1559, librum III continens, Editio secunda emendate, MCMLIX (1959); Joannis Calvini, opera selecta, Ediderunt, Patrus Barth (†) Guelelmus Niesel, Volumen V, Institutionis Christianae religionis 1559, librum IV continens, Editio secunda emendate, MCMLXII (1962); The Library of Christian Classics, Volume XXI, Calvin, Institutes of the Christian Religion, in two volumes (vol. XXI: books III. XX to IV. XX), Edited by John T. McNeill, Translated by Ford Lewis Battles, London, SCM Press, 1961; volume XX, Calvin, Institutes of of the Christian Religion, in two volumes (vol. XX: boks I. i to III. XIX) Edited by John T. McNeill, translated by Ford Lewis Battles, London, SCM, 1961; Francois Wendel, Calvin, The origius and development of his religious thought, translated by Philip Mairet, Collins, The Fontana Library theology and Philosophy, London, 1963⁸; Jean Cadier, (Dekan der Theologischen Fakultät von Montpellier, Präsident der Société calviniste von Frankreich, Evangelischer Verlag AG Zollikon, Deutsche Übersetzung, 1959; John Calvin, Sermons on the Saving Work of Christ, Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1980²; John Calvin and the Church, a Prism of Reform, Timothy Georg (editor), Westminster/John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1990; Willem Balke, Calvin and the Anabaptist Radicals, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1973.

³⁶ Luter (Luther Martin) (1483-1546), немачки реформатор. Види: Миле Имеровски, наведено дело, стр. 202-210.

³⁷ „Lutheranism’s doctrinal position is embodied in the Book of Concord (1580), Consisting of the three ecumenical creeds, The Augsburg Confesion and its Apology, Luther’s Small and Large Catechisms, the Smalcald Articles, and the Formula of Concord. Justification by grace alone through faith in Jesus Christ is the primary doctrine accented by Lutheranism. Because of otiginal sin man is in need of reconciliation with God. Reconciliation and the forgiveness of sins are the essence of justification; the righteousness of Christ is imputed to the believer who accepts it by the action of the Holy Spirit. It is not man’s merit or works, but solely the grace of God that makes him justified before God. Sola gratia and sola fide are the phrases used to summarize this doctrine, most carefully explained in Article IV of the Apology of the Augsburg Confession. Good works are the fruit of faith. A good tree bears good fruit, Luther said, so a believer does good works. These good works, too, are the fruit of the Spirit. The believer, simul justus et peccator (justified but still a sinner), strives against evil and labors to do good. His spiritual life, according to Lutheran doctrine, is endangered and sustained by the means of grace. These are baptism, the Word, and the Lord’s Supper.

своје место до одређених нивоа значајности у схватањима анабаптиста, али свака од групација анабаптиста, сходно својим начелима, на свој начин конзистентно се појављује са специфичним испољавањем себе у општем плуралитету мноштва група верског струјања шеснаестог века на западу Европе. У том смислу, можемо да разумемо Лутера као (једног) од очева анабаптизма, посебно у његовим полемичким наступима против римокатоличке цркве и његовом наглашавању оправдања греха кроз милост и веру.³⁸

The Word of God in Lutheranism is often equated with the canonical writings of the Old and New Testaments. These have been given by divine inspiration and therefore are authentic, reliable, and able to accomplish their divine purposes. Their purpose is, first of all, ‘to make wise into salvation through faith which is in Christ Jesus’. They are also meant, according to Lutheranism, to instruct men in question of morality, to comfort him in tribulation, to refute those who repudiate the Christian religion, and to teach divine doctrine. By the Word the Holy Spirit calls men, enlightens and instructs them, sanctifies them, and gathers them into His church. The Scripture are the sole source, rule, and norm of faith, sola Scriptura. The sacraments – baptism and the Lord’s Supper – are more then cultic rites. Baptism is regarded as the water of regeneration, a means by which the new birth is effected, especially in infants. The Lord’s Supper is not a mere memorial meal, but was instituted by Christ for the forgiveness of sins, the Strengthening of faith, and as an expression of union with Him and with fellow believers. In the bread and wine of the Holy Supper the body and blood of Christ Himself are present, Lutherans teach. They believe in the Real Presence (not to be termed ‘consubstantiation’). The New International Dictionary of the Christian Church, editor J. D. Douglas, Exeter, The Paternoster press, Grand Rapids, Michigan, 1978², str. 612-613.

³⁸ За сагледавање Лутера, његовог живота, као и истински добро написаних објективних књига на тему његовог доприноса реформацији цркве вредно је прочитати: A. G. Dickens, *Martin Luther and the Reformation*, English Universities Press, London, 1967; A. G. Dickens, *Reformation and Society*, Themes and Hudson, London, 1968; A. G. Dickens, *The German nation and Martin Luther*, Edward Arnold, London, 1974; Што се тиче саме теологије види: Gordon Rupp, *The Righteousness of God*, Hodder and Stoughton, London, 1953, J. D. K. Siggins, *Marin Luther’s Doctrine of Christ*, Yale University Press, 1970. Додатно вредна литературе на тему Лутеровог живота, ради бољег разумевања њега у односу на прилике у Немачкој и изнајлажења свог пута насупрот анабаптистичког схватања цркве, хришћанског идеала стварања слободне цркве у смислу одвојености од националног концепта од саме државе види: Rolan H. Bainton, *Here I Stand*, Abingdon Press, 1950; Mentor Books, New York; Erik H. Erikson, *Young Man Luther*, Faber and Faber, London, 1958; V. H. H. Green, *Luther and the Reformation*, Batsford, London, 1964; H. G. Haile, *Luther*, Sheldon Press, London, Doubleday, New York; Erwin Iserloh, *The Theses were not Posted*, Geoffrey Chapman, London, 1968; Daniel Olivier, *The Trial of*

Цвингли је такође један од твораца анабаптизма, посебно када се узме у обзир схватање духовности, истинитости религије као пута ка ослобађању цркве од церемонијалне – ритуалистичке религије.³⁹ Као што је то било случај са Цвинглијевим сакраменталним наглашавањем, то су заправо најчешће она места која ће анабаптисти заменити као свој допринос и пут стремљења ка библицизму,⁴⁰ иако мора бити препознато да су анабаптисти постали много радикалнији у свом литерарном примењивању светих списа у свакодневном животу. Речено можемо да допунимо тиме да је Еразмо такође „родитељ” ових радикала. Треба да се сетимо Еразмовог заузимања наглашавајући да је неопходно да се врати-

Luther, Mowbrays, London, 1978; Preserved Smith, *The Life and Letters of Martin Luther*, Boston, 1911; John M. Todd, *Martin Luther, Burns and Oates*, London, Newman Press, Subsequently Paulist Press, New York, 1964; Додатно добро схваћени Лутерови теолошки концепти и представљени за озбиљније залажење у Лутеров мисаони свет види: Mark U. Edwards, *Luther and the False Brethren*, Stanford University Press, 1975; Gerhard Ebeling, *Luther*, Collins, London, 1970; *Luther* (izdanje od H. G. Koenigsberger, London and New York, 1973; Harry J. McSorley, *Luther, Right or Wrong?*, Newman and Augsburg, New York, 1969; Jaroslav Pelikan, *Spirit versus Structure*, Collins, London, 1968; John M. Todd, *Luther – a life*, Crossroad, New York, 1982.

³⁹ E. J. Furcha, H. Wayne Pipkin (уредници), *Prophet-Pastor-Protestant, The Work of Huldrych Zwingli After Five Hundred Years*, Зборник радова, Pickwick Publications, Allison Park, Pennsylvania, 1984; Bernd Moeller, *Reichstadt und Reformation*, Gütersloh, 1962; Fritz Büsser, *Huldrych Zwingli. Reformation als prophetischer Auftrag*, Göttingen, 1973; Gottfried W. Locher, *Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*, Göttingen, 1979; Martin Haas, *Huldrych Zwingli und seine Zeit*, Zurich, 1983³; Ulrich Gäbler, *Huldrych Zwingli, Leben und Werk*, Munich, 1983; Furcha/Pipkin, *Huldrych Zwingli Writings, Volume one, The Defense of the Reformed Faith*, prevod E. J. Furcha, Allison Park, PA, Pickwick Publications, 1984; Volume two, *In Search of True Religion: Reformation, Pastoral and Eucharistic Writings*, prevod H. Wayne Pipkin, Allison Park, PA, Pickwick Publications, 1984.

⁴⁰ F. Schmidt-Clausing, *Zwingli*, Berlin, 1965; Abel E. Burckhardt, *Das Geistproblem bei Huldrych Zwingli*, Leipzig, 1932; Gottfried Locher, *Zwingli's Thought*, Leiden, 1981; Erich Seeberg, „Der Gegensatz Zwischen Zwingli, Schwenckfeld und Luther”, *Reinhold Seeberg festschrift*, Leipzig 1929, str. 43-80; Francesco Erasmo Sciuto, „Lo spiritualismo di Zwingli nell 'opera' Sulla chiarezza e certezza della parola di Dio”, *Humanität und Glaube. Gedenkschrift für Kurt Guggisberg*, Bern, 1973, str. 43-70; Christof Windhorst, „Wort und Geist. Zur Frage des Spiritualismus dei Balthasar Hubmaier im Vergleich zu Zwingli und Luther”, *Mennonitische Geschichtsblätter*, 31, 1974, str. 7-24; Walter Klaasen, „Spiritualization in the Reformation”, *MQR*, 37 (април, 1963), стр. 67-77.

мо изворима (ad fontens) што би заправо значило, библијску фундираност (заснованост) ових покрета што је у стварности значило непосредну везаност појединаца, али и групе верника за библијски текст. Такође треба да се уочи Еразмов пацифизам, који је био од њих прихваћен, и његов акценат на слободној вољи и посебно његово практично вођство хришћанског живота у активној служби добра и јеванђеља што перманентно налазимо у анабаптизму као нови квалитет хришћанског друштва и потпуно нови динамизам друштвених промена.

Поред ових лидера главних праваца реформације, које треба да препознамо као родитеље анабаптизма, морамо да прихватимо и Карлштата (Karlstadt) као једног од веома утицајних и својеврсних извора надахнућа анабаптиста.⁴¹

До сада наведено само потврђује да су анабаптисти били дужници онима својим претходницима, што је разумљиво не само када су у питању радикали шеснаестог века него се то односи на све реформе, било да је у питању католичка⁴² или протестантска.⁴³

⁴¹ Pater Augustine Calvin, *Karlstadt as the Father of the Baptist Movements*, University of Toronto Press, Toronto, 1984.

⁴² Католички теолог Јурај Коларић каже: „Реформација није само дјело Мартина Лутера, дјело само једног човјека. И прије и послје њега и његових 95 теза у игру се уплело мноштво најразличитијих околности и узрока. Већ давно прије Лутерова наступа рођене су замисли, пробуђени осјећаји и створени увјети који су протесни наступ против Цркве не само олакшали већ га учинили и неизбежним, и то у толикој мјери да можемо говорити о некаквој повјесној нужности. То, наравно, не значи да се ствари нису могле и другачије развијати”. Јурај коларић, *Екуменска трилогија, источни крићани, православни, протестанти*, Прометеј, Загреб, 2005, стр. 422.

⁴³ „Шта је узроковало да позив на реформацију буде моћнији и револуционарнији у шеснаестом веку него сто година раније? Да ли просто то што су неправде биле теже? Или је трулеж тако нагризла леш да се разједено тело распало истог тренутка кад је гурнуто?

Чињенице, мада је тешко судити по њима, не говоре у прилог тој претпоставци. До реформације није дошло зато што је Европа била нерелигиозна, него баш зато што јесте била религиозна. Средњовековна Црква је покретала валове горљивог идеализма, и сад је чинила то исто. Неправде које су сад осуђиване било су одувек стварне неправде и вазда су осуђиване пред судом јавности. Многи жупници су били незналице 1500. године као што су у сваком столећу многи жупници били незналице. Реформатори су се још увек заваравали осврћући се у прошлост, као златном добу. Црква је завладала западном Европом у бурним време-

Све наведено помаже нам да разумемо анабаптисте као крајње блиске реформаторима. Као што је то већ Фриц Бланке (Fritz Blanke) - аналитичар у ранијем истраживачком периоду у Цириху, проучавајући анабаптисте, написао: „Анабаптизам је пробио (попут гејзира) из земљишта реформације; то је чедо, неукротиво дете, реформације. Прве њихове заједнице су се појавиле и управо су пронађене тамо где је реформација заправо и почела”.⁴⁴ И нови верски покрети XIX и XX века ће своје активности усредсредити на истим географским делијенацијама, поново откривајући, у њиховим архивама, заборављене лидере и њихова стремљења.

Из свега до сада реченог, очигледно је да су анабаптисти потомци који нису увек били прихваћени од својих родитеља, али, као њихова аутентична деца реформације, не могу се порећи.⁴⁵

нима, и оживљени из тих времена били су још видљиви. Многе неправде нису биле много горе од тих оживљака. Новина је била ступањ људске свести о манама црквеног поретка и могућности да се оне отклоне”. Овен Чедвик, *Историја реформације*, Добра Вест, Нови Сад, 1986, стр. 17.

⁴⁴ Fritz Blanke, „Anabaptism and the Reformation”, Hershberger, 1957, стр. 57-68; Leonard Verduin, *The Reformers and their Stepchildren*, Grand Rapids, Erdmans, 1964; Док Вердуин говори о анабаптистима као о усвојеној деци реформације, аутор попут Пакула (Werner O. Packull) као представник нових тенденција истраживања враћа анабаптисте на изворе из средњег века и постављају их у близак однос са средњовековним мистичарима и аскетима. Види: Werner O. Packull, *Mysticism and the Early South German – Austrian Anabaptist Movement, 1525-1531*, Herald Press, Scottsdale, PA, 1977; Ronald Kenneth Davis, *Anabaptism and Asceticism*, Herald Press, Scottsdale, PA, 1974.

⁴⁵ „...the consequence was not only a great revival, but also the great tragedy in the history of the Anabaptist movement in the cruel persecution throughout Europe, which lasted more than two centuries in Switzerland. Zürich was first to adopt a policy of violent suppression under the influence of Zwingli. A large number of mandates were issued in the Swiss cities named above for the extermination of the movement. But when no other measures sufficed to crush the movement, the death penalty was adopted. The first death sentence of the new Protestant state church – which had only a short time before been in a severe battle for freedom of religion and conscience – was carried out on Felix Manz in Zürich on Jan. 5, 1527. From then on, we find the Swiss Confederacy in a constant struggle with the Anabaptist movement”. *The Mennonite Encyclopedia*, vol. IV, стр. 675; „Wiedertäufer (I. Wiedertäufer der Reformationszeit)”, u: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Begründet von Dr. Michael Buchberger, Zweite, völlig neu Bearbeitete Auflage, Verlag Herder, Freiburg, 1986², стр. 1108-1109; „Täufer”, u: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Handwörterbuch für

Анабаптистичка⁴⁶ визија II

И поред постојања диверзитета међу нелегитимним верским покретима, могуће је препознати одређен теолошки нагласак у њиховом учењу који је био деструктиван и по саме анабаптисте. Најбољу синтезу анабаптиста и њихове визије којој су као идеалу стремили, дао је приликом председничког говора, у име Америчког друштва за црквену историју, 1943. године, професор Харолд Бендер (Harold S. Bender), познати историчар америчких анабаптистичких студија.⁴⁷ Бендер је изучавајући пажљиво анабаптистички покрет, видео три есенцијална одређења која они наглашавају у својој визији: „...прво, нова концепција суштине хришћанства - **учеништво**; друго, нова концепција цркве што у

Theologie und Religionswissenschaft, Dritte, völlig neu Bearbeitete Auflage, VI band, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1962, стр. 602-604.

⁴⁶ Sixteenth Century Usage. ‘Anabaptist’ is actually a Greek word meaning ‘rebaptizer’, used in church Latin from the 4th century onward, and appearing at least as early as 1532 in the English, seldom used in 16th century German or Dutch, where the translation Wiedertäufer and Wederdooper is used from the beginning of Anabaptist history in 1525. It was never used by the Anabaptists themselves but often vigorously objected to by them because of the opprobrium and criminal character attached to the name. Its introduction and constant use by the enemies of the Anabaptists can best be explained by the fact that the imperial law code from Justinian’s time (A. D. 529) on, made rebaptism one of the two heresies penalized by death, the other being Anti-Trinitarianism. Thus to classify the Reformation radicals as ‘Anabaptists’ made them at once legally subject to condemnation and execution, although it still remained necessary for each local jurisdiction to implement the basic code. (Thus Zürich did not decree the death penalty for Anabaptists until 1526) The first imperial mandate (Jan. 4, 1528, Speyer) against the Anabaptists specifically ground the required suppression on the ancient imperial law as follows: ‘Since in both ecclesiastical and civil law Anabaptism (der Wiedertauf) is forbidden under severe penalties, and since the imperial code decrees and orders, on pain of the highest penalty of death, that no one shall have himself baptized a second time or baptize another...’” *The Mennonite Encyclopedia*, vol. I, стр. 113.

⁴⁷ Бендеров говор касније се појављује као есеј и често је бивао прештампаван. Појавиће се и у зборнику који је био посвећен њему. Види: Harold S. Bender, „The Anabaptists and Religious Liberty in the Sixteenth Century”, *Mennonite Quarterly Review*, XXIX/2, 1955, стр. 83-100; Guy F. Hershberger, *The Recovery of the Anabaptist Vision*, Herald Press, Scottsdale, PA, 1957.

стварности представља - **братство и сестринство**; и треће, **нова етика љубави и ненасиља**”.⁴⁸

Мора се напоменути да је Бендерова синтеза анабаптистичке визије још увек актуелна и употребљива за разумевање суштине анабаптизма, али и модерних верских покрета и савремених деноминација које израстају на традицији анабаптизма. У тој суштини коју је Бендер дао, ми и даље надограђујемо централно сагледавајући све верске покрете нашег модерног доба, укорене не у анабаптистичком учењу и визији, посебно када је у питању њихово схватање посвећености живота и цркве.⁴⁹

Принципијелно постављени захтеви постају основа за окупљање људи који те ставове уздижу на ниво верских захтева и налога и формирање нових верских покрета, али на основама заборавањених старих веровања која су никла као критике официјелне реформације коју су сматрали насилно прекинутом и недовршеном. Та нова струјања су немилосрдно гушена тешким прогонствима, смртним казнама, расељавањима – онолико колико је то у њихово време било могуће. Из усамљених групица верника повучених у забитима као што је периферија Цириха, Шафхаузена или планинских венаца аустријских Алпа, Татра и неприступачних предела Моравске и Бохемије, заштитничких грофовија северне Немачке или либералних делова Холандије, као и оних који нису опстали на европском тлу него на подручју Британског острва или отиснути у прекоокеанске крајеве Америке, јавиће се,

⁴⁸ Харолд С. Бендер, наведено дело, стр. 42; Franklin H. Littell, „The Anabaptist Concept of the Church”, у: *The Recovery of the Anabaptist vision* (G. F. Hershberger), Herald Press, Scottdale, Pennsylvania, 1972, str. 119-134.

⁴⁹ Радећи годинама ову тему у односу на савремене верске покрете, заједнице и деноминације, морам да поменем своје професоре Лазара Ракића, академика Славка Гавриловића и академика Чеду Попова који су ме често подсећали да су ово подручје за истраживање желели да прихватим као подручје којим ћу се бавити, очекујући да га истражим и колико је то могуће објективно и критички прикажем без идеолошког оптерећења, притом су ми несобично пружали сваку помоћ и подршку током рада, која је била обавезујућа на чему им остајем заувек дужник. Надам се да списом који је пред вама изложен, указано поверење сам оправдао. Иако последњем, али не мањем по значају за моје духовно сагледавање изложених тема, посебно захвалност дугујем свом изузетном пријатељу, професору Младомиру Тодоровићу (пензионисаном ректору и библицисти) Карловачке богословије.

у погодном тренутку, глас преживелих анабаптиста који ће се поново наћи на верској понуди постреволуционарне Европе у другој половини XIX и почетком XX века.

Ни овај пут друштвене прилике Европе и клерикалистички опредељени ауторитети и секуларне власти у локалној заједници, али и у државној структури многих земаља, неће пропустити прилику за прогањање свих оних који су хтели да оживе потиснуто крило реформације с циљем да унесу ново светло у етаблиране, конфесионално одређене и легално признате вероисповести.⁵⁰ За наш рад је посебно битно крило анабаптиста (хутерита) на подручју Хабсбуршке монархије као и она спрега која ће настати између нововераца (назарена) и швајцарских назарена који ће поново начинити искорак из добро штићене реформатске традиције у Швајцарској.

Посвећен живот

Светост живота или посвећеност вери која живот прогресивно води савршеном живљењу, био је, за анабаптисте, циљ од највећег значаја и жељена опција отворености према свеколиком хришћанству.⁵¹ Иако је теолошки нагласак анабаптистичког по-

⁵⁰ M. Searle Bates, *Religious Liberty: An Inquiry*, International Missionary Council, New York, London, 1947³.

⁵¹ Са друге стране официјелне цркве – државне цркве, како католичка тако и протестантска (настала из реформације), свом силом прогањају анабаптисте бламирајући их и прогонећи их као највеће криминалце оног времена. „However, the fairly extensive polemic literature of the period before that time, written by Luther, Melancton, Zwingli, Bullinger, and others, gives abundant evidence that it was a designation of sererest reproach and condemnation long before Münster. (Види: Marianne Schaub, *Müntzer contre Luther, Le droit divin contre L’absolutisme princier, A L’Enseigne de L’Arbre verdoyant, A l’enseigne de l’arbre verdoyant éditeur*, 1984) The Augsburg Confession of 1530 condemns the ‘Anabaptists’ specifically in three articles, thought in part based on misinformation. Abundant citations could be given showing that the term ‘Anabaptist’ in all its forms and translations was always essentially one of condemnation as of grievous heresy and crime. More, in his Confutation of Tindale’s Works (1532), speaks of ‘pernitious and Anabaptistical opinions’. This completely evil connotation of the name, which makes it truly an opprobrious epithet, carried through the 16th century and on down through the following centuries

крета био стављен на људску грешност, која га је пратила кроз целокупно његово трајање, било је увек наглашавано да је људска воља била довољно слободна, тако да је појединац био у могућности да, слободном вољом, одступи од греха и зађе у прави или свети живот. Вероватно најпознатији анабаптиста, који се најозбиљније бавио слободом људске воље, био је **Балтазар Хубмајер** (Balthasar Hubmaier), који је своја промишљања написао у два списка.⁵² По Хубмајеру, људско постојање је обухваћено телом, душом и духом. У источном греху (првом људском огрешењу) воља тела је била у потпуности изгубљена док је воља душе била уништена. Иако је воља духа људског бића, као таква, остала недодирнута падом у грех, сада је под утицајем друге две врсте воље. Штавише, воља духа је слободна да напусти грешност и заправо утиче на вољу душе усмеравајући је ка спасењу. „Укратко, дух је нетакнут, тело је готово (уништено), али душа може да греша, а може и да не греша”.⁵³ И поред Хубмајерове крајње теолошке одређености у антрополошком смислу и заиста типичног приступа слободи воље, његово схватање било присутно међу анабаптистима. На пример, Ханс Денк (Hans Denck) пише 1527. године:

„Онолико дуго човеку треба објашњавати ствари колико не постане свестан Божије речи, и тако он постаје делимично слободан

until modern times. It is this sense of condemnation and exeration which has made some modern historians, particularly Mennonites, hesitate to use it, but usage is gradually overcoming the objectionable sense.

An illustration of the strong objection by those dubbed Anabaptists to its application to them is the title of Dirk Philips' Dutch tract written in 1545 but first published as the fourth part of his Enchiridion in 1564, which reads as follows: Een Apologia, ofte verantwoordinghe, dat wy (die van de werelt met grooten onrecht Anabaptisten gescholden worden) gheen wederdoopers noch sectemakers en zijn; maer dat wy een zijn met de rechte Ghemeynte Gods die van aenbeginne gheweest is. (An Apology or Reply, that we who are by the world with great injustice accusingly called Anabaptists are no rebaptizer nor sect-makers, but that we are one with one true church of God which has been from the beginning)". *The Mennonite Encyclopedia*, vol. 1, str. 113.

⁵² Види: Balthasar Hubmaier, *Schriften*, ed., Gunnar Westin, Torsten Bergsten, Gütersloh, Gerd Mohn, 1962; Део наведених списка могуће је на енглеском језику пронаћи (први у целости, а други као изабрани делови текста), у: G. H. Williams, наведено дело, стр. 114-135.

⁵³ G. H. Williams, наведено дело, стр. 127.

(Јован 8) да би могао да настави живот у својим слабостима или да живећи жртвује себе у самоодрицању и патњама. Што год више одолева патњама, он све више одбацује себе и тако док се не утопи у своју смрт. Али, што се више предаје и себе чини понизним под руком Божијом (I Пет. 5) онда Господ боље може да чини своје дело над њим”.⁵⁴

Денково објашњење обожења људског бића постала је карактеристична тема за Мена Симонса (Menno Simons). Иако су сви људи заробљеници греха, по Мену Симонсу, они још увек требају слободу да се ослободе ланца греха којим су везани. Упркос суштини опште људске грешности, човек је још увек слободан да се покаје и да прихвати јеванђеље по коме се стиче Божја милост и опроштење грехова. Покајање и одрицање од грешног живота је за анабаптисте био пут у посвећен – свети живот, који остаје као могућност грешнику за враћање у Божије окриље.

Шта је основа светости живота? И поред постојећих нагласака анабаптистичких теолога на људском одзиву на Божји позив, основа овог одзива није људска, него божанска. Милост није пре-наглашена, чак ни у светлу људске могућности да је прихвати. Као што је то Ханс Милер (Hans Müller) написао циришком већу 1530. године: „...Вера је бесплатан дар од Бога. Њен извор није у појединцу који бира или у оном који трчи трку (речено речима апостола Павла), него у милостивом Богу”.⁵⁵ Једно од најимпресивнијих промишљања на тему милости центриране у људском животу могуће је наћи код Хубмајерове интерпретације приче о милосрдном Самарићанину из Новог завета:

„...Тада мора да дође Самарићанин - Исус Христос. Он са собом доноси лек, заправо вино и уље, које он просипа по ранама грешника. Вино: оно води особу да се каје тако да је он ожалошћен својим почињеним гресима. Након тога, он користи уље, којим он отклања (ублажава) његов бол и грех који остаје далеко од грешне особе. Исту ословљава препоруком: ‘Узверуј у Јеванђеље...’ Тим речима смираја и одвојености од греха грешник је поново

⁵⁴ Walter Klaassen, *Anabaptism in Outline, Selected Primary Sources*, Herald Press, Scottsdale, PA, 1981, str. 47.

⁵⁵ Leonard von Muralt, *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, vol. I, S. Hirzel Verlag, Zürich, 1952, str. 346.

враћен у живот, који долази к њему (Богу) и постаје радостан и вољан да препусти себе у потпуности”.⁵⁶

Христос је највиша манифестација Божијег милосрдног деловања и управо је Он (Христос) заправо коначан центар светог у животу. Ословљавајући Христово дело, Хубмајер у својим списима користи мноштво метафора. Међу њима се посебно истиче Христос Победник (Christus Victor) као веома проминентна тема од изузетног значаја:

„Он сам по себи има сву моћ да превазиђе смрт и да избави оног кога жели и да да своје пунине коме год он то хоће, а кога хоће може и да одбаци. Али, они који добију дар од њега, примајући његов дар, постају попут Божјих миропомазаника или Хришћани...”. (Peter Riedeman)⁵⁷

Тако, лав из Јудиног племена, који је победоносан, јесте слика Христоса победника (Откр. 5), и он је једини победник између свих изабраника од почетка (Број. 23²⁴) и остаће победник док последњи од непријатеља не буде покорен (Ис. 301; I Лет. 15). (Hans Denck)⁵⁸

Христос чини нашу слободу могућом од подложности злу. Он је ослободилац који нас ослобађа од вољне подложности злу.” Он нам је дакле, дао снагу кроз своју Свету Реч коју нам је послао, тако да је могуће постати његово дете кроз веру”. (Hubmaier)⁵⁹

Даље, типично анабаптистичка поставка је универзалистички постављено Јеванђеље.⁶⁰ Сви људи света су укључени у Христово дело спасења и у њему сви имају могућност спасења. Оно је приступачно свима. Неће сви људи света бити спасени, али сви људи света могу бити спасени ако им то буде приоритетан избор у животу. То сведочанство је у свим људима и разговетно

⁵⁶ Balthasar Hubmaier, наведено дело, стр. 111.

⁵⁷ Walter Klaassen, наведено дело, стр. 29.

⁵⁸ Исто, стр. 26.

⁵⁹ Исто, стр. 25.

⁶⁰ Види: John C. Wenger, „The Biblicism of the Anabaptists”, у: G. F. Hershberger, *The Recovery of the Anabaptist vision*, Herald Press, Scottdale, Pennsylvania, 1972³, стр. 167-179.

говори сваком лично, само ако жели да чује. (Hans Denck)⁶¹ Даље, као додатак размишљању о Христу као ослободиоцу и спаситељу, Христос је схваћен као дати пример-узор који треба следити. Заправо, он је учитељ. Суштински, учеништво⁶² је најчешће препоручено тако да се Христ имитира. „И свако ко не жели да следи кораке и пут Христов и који не жели да понесе Христов крст, тај нема или не зна Сина”. (Hans Hut)⁶³

„Онолико брзо колико неко жели да живи хришћански, тај ће искусити управо оне стварности које је искусио Христос...А многим хришћанима је нејасно да је ученик мањи у односу на учитеља.” (Leonhard Schiemer)⁶⁴

„Исус Христос из Назарета није страдао за нас или начинио задовољштину пред Богом за нас без разлога него је својим животом и смрћу испунио све оно што је било као неопходно прописано Божјим законом за наше спасење и он је показао сопственим примером и свиме што је учинио да да таквом свом делу онај прави смисао. Уколико не следимо његове кораке и не пођемо његовим путем на којем он увек хода испред нас, а то значи да право учеништво је следити налоге Бога Оца кроз Сина - свако ће бити у свом сиромаштву.” (Jacob Kautz)⁶⁵

Овде се у исказаном ставу појављује (заслепљујућа) антропоцентричност и христоцентричност. Христос је тај модел и водич особи, а човек (људско биће) је онај који мора да преда себе таквом животу. Заправо, ми сарађујемо са Богом као нашим ослободиоцем, зато ћемо ми одлучити да ли ћемо свему приступити несебично предајући себе. Штавише, потпуно је јасно да је предавање себе и сопственог живота у руке Христове, једина могућност коју можемо да имамо, јер је Божија милост једино откривена у Христу и представља једину могућу основу светог живота.

Овакво теолошко разумевање нас и наших могућности дозвољава нам да се окренемо суштинској природи светости живота,

⁶¹ Walter Klaassen, наведено дело, стр. 48.

⁶² Види: Melvin Gingerich, „Discipleship Expressed in Alternative Service”, у: G. F. Hershberger, наведено дело, стр. 262-274.

⁶³ Walter Klaassen, наведено дело, стр. 89.

⁶⁴ Исто, стр. 90.

⁶⁵ Исто, стр. 48.

животу учеништва, покушавајући да опишемо његове видљиве и недвосмислене карактеристике.

Прво, свети живот је живот моралне чистоте. Сведочанства моралних квалитета живота анабаптиста су била јасно присутна кроз њихова дела у друштву и, као таква, била су описана у изворима о њима, чак и онда када су они били критиковани за њихове претпостављене хипокризије. На пример, Цвингли је написао: „Ако треба да истражиш њихове животе, у првом наступу чине ти се невини, божанствени, демократски, популарни, ванземаљски...”⁶⁶ Био је то покушај да се начини оштра и захтевна прилагодљивост библијском учењу како би се постигао постављени идеал светог живота, морализам који је у времену могао бити легалистички – у свом смислу да постане пример идеалног живота који би остао као вечито утврђени еталон за све и неподложен даљим променама и прилагођавањима нових животних ситуација у будућности. Ипак, морална чистота је морала бити увек и упорно тражена.⁶⁷

Друго, био је то живот испуњен мисионарским тежњама,⁶⁸ што је за анабаптисте значило да се покоравају великом еванђеоском мисионарском послању у дословном – литерарном смислу.⁶⁹ Зато су анабаптисти били први међу протестантима који су имали организоване мисије које су слали у стране земље.

Официјелни реформатори су били посвећени огромним просторствима територије које су сматрали као своју мисију, верујући да је велико послање било испуњено, или да се оно односило само на апостоле. Анабаптисти, с друге стране, били су пе-

⁶⁶ Samuel Macauley Jackson, *Ulrich Zwingli*, (1484-1531), Selected Works, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1972, str. 127; Многи аутори из периода реформације пишу на ову тему и ти примери се могу наћи у Харолд С. Бендер, наведено дело, стр. 30-35.

⁶⁷ J. Winfield Fretz, „Brotherhood and the Economic Ethic of the Anabaptist”, u: G. F. Hershberger, наведено дело, стр. 194-201.

⁶⁸ J. D. Graber, „Anabaptism Expressed in Missions and Social Service”, u: G. F. Hershberger, наведено дело, стр. 152-166.

⁶⁹ Франклин Литл (Franklin Littell) је први приметио овај елемент код анабаптиста. Види: Franklin H. Littell, „The Anabaptist View of the Church”, друго издање, Starr King Press, Boston, 1958, стр. 109-137.

рипатетичари,⁷⁰ што углавном могу да захвале жестокиим прогонствима, али и мисионарском импулсу који су имали у својим основним начелима вере.⁷¹

Треће, свети живот је требало да буде окарактерисан као живот љубави, као виђени модел у Христу. То је она постигнута стварност која се види попут јасне другачијости и посебности у оквирима цркве где су односи и саборност верника прожети наклоношћу и љубављу, водећи целу заједницу верујућих у заједничарски (саборни) стил живота. Михаел Сатлер (Michael Sattler)⁷² пише у свом писму упућеном цркви у Хорбу (Horb): „Даље, драги моји дружбеници у Христу, ви треба да будете упозорени да без изузетка, ни у којем случају, не заборавите љубав без које је немогуће да будете хришћанска заједница”.⁷³ Овај принцип, за који се заузимао, показао је на делу да је био спреман да се до смрти држао става који је препоручивао другим верницима којима је писао.

Четврто, свети живот је живот у одвојености од света (свакодневног друштва). Крајња двострукоост у разумевању тога се веома брзо појавила. Неко је то видео у Шлајхтамској исповести вере: „Ми смо били уједињени узимајући у обзир одвојеност којом је требала да се склонимо од зла и слабости које је ђаво посејао у свету, једноставно од свега тога; да ми немамо заједништво са њима (онима који као друштво не деле њихов идеал) и да не трчимо с њима збуњени у одбачености и проклетству”.⁷⁴ Кристално јасно, насупрот цркве, свет је представљао арену зла. Ова радикална одвојеност од света је нанела читав низ негативних по-

⁷⁰ перипатетик – 1. који се односи на Аристотелово учење и припаднике његове школе; 2. који шета околу, шетајући. Иван Клајн, Милан Шипка, *Велики речник страних речи и израза*, Прометеј, Нови Сад, 2007, стр. 920.

⁷¹ Charles W. Ranson, *That the World May Know*, Friendship Press, 1953, стр. 67.

⁷² Види: *The Legacy of Michael Sattler*, уредник и преводиоц John H. Yoder, Herald Press, Scottdale, Pennsylvania, 1973; Sattler, „The Schleithem Confession of Faith”, „The Trial and Martyrdom of Michael Sattler from Martyr’s Mirror Rottenburg, 1527”, у: *The Protestant Reformation*, (urednik Lewis W. Spitz), Prentice – Hall, inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1966, стр. 89-96 и 97-101.

⁷³ John H. Yoder, *The Legacy of Michael Sattler*, Herald Press, Scottdale, PA, 1973, стр. 59.

⁷⁴ Walter Klaassen, наведено дело, стр. 37-38.

следица из којих су произилазила анабаптистичка схватања државе.⁷⁵ У најопштијем смислу, овај став је значи одвојеност хришћана у смислу њиховог учествовања у држави,⁷⁶ и у томе је Хубмајер частан изузетак.⁷⁷

По правилу, анабаптиснима није била неопходна власт и држава. Будући да је световна власт по њима била успостављена од Бога, она се једноставно, у покорности, морала поштовати. Ако је неко требало да плати порез, он је то и учинио. Било је и оних који то нису учинили, али они су, у огромној већини, морали да служе властима и хришћани нису смели да употребе силу због било каквог незадовољства државним органима. Пилграм Марпек (Pilgram Marpeck)⁷⁸ је по овом питању исказао типично анабаптистички сентимент:

„Царство Христово није од овог света. Због тога се прави хришћани не упуштају у службу администрирања у градовима или у одбрану земље, што је својствено људима који су земаљска господа. Анабаптисти не смеју да користе силу, јер то је својствено земаљским и временом ограниченим владарима и није за праве хришћане који су заштићени вером у Христа. То је оно што су многи лажни хришћани прихватили да чине у нашем времену, а међу њима и паписти као и еванђеликали (како себе називају)“.⁷⁹

⁷⁵ „The Heart of the Implicit Theology of Anabaptism: The Doctrine of the Two Worlds Kingdom Theology”, у: Robert Friedmann, *The Theology of Anabaptism, An Interpretation*, Herald Press, Scottdale, Pennsylvania, 1973, стр. 36-48.

⁷⁶ Robert Kreider, „The Anabaptists and the State”, у: G. F. Hershberger, наведено дело, стр. 180-193. Посебно вредан рад на овом подручју представља необјављена докторска дисертација која се односи на анабаптисте и њихов однос према швајцарској држави: Robert Kreider, *The Relation of the Anabaptist to the Civil Authorities in Swetzerland, 1525-1555*, Ph. D. dissertation, University of Chicago, 1953.

⁷⁷ Треба погледати Хубмајеров веома познат спис: „О мачу”, у: William R. Estep, jr, „Anabaptist and Rise of English Baptists”, у: *The Quarterly Review*, 1968/9, стр. 43-53, 50-62; и посебно битно: од истог писца: *Anabaptist Beginnings (1523-1533)*, A Source Book, B. DeGraaf, Nieuwkoop, 1976, стр. 107-126; James M. Stayer, *Anabaptist and the Sword*, Coronado Press, Lawrence, Kansas, 1976.

⁷⁸ Види: *The Writings of Pilgram Marpeck*, уредници и преводиоци, William Klaassen и Walter Klaassen, Herald Press, Scottdale, PA, 1978.

⁷⁹ Walter Klaassen, наведено дело, стр. 263. За анабаптистичко схватање хришћанског односа према држави следећи извори су од изузетне важности: „A Brotherly Union of a Number of Children of God Concerning Seven Articles”, издање

Говорећи у најопштијем смислу, анабаптисти су били - пацифисти. Нису само они били пацифисти у шеснаестом веку; не сме се изгубити из вида да је и Еразмо Ротердамски био пацифиста. Одвајање од света је за анабаптисте био толико радикално постављен захтев да су они глатко одбијали полагање било какве службене заклетве. То је било проблематично, зато што је одбијање заклетве⁸⁰ и односа са државом представљало опасност по

које на енглеском језику постоји у: John C. Wenger, „The Schleithem Confession of Faith”, *Mennonite Quarterly Review*, октобар 1945, стр. 243-253. Веома јасно анабаптистички став према држави истиче Цонрад Гребел у свом писму упућеном Thomas-u Mützer-у, од 5. септембра 1524. године. Превод писма са немачког је могуће видети у Бендерој књизи коју сам већ навео у Appendix IV, стр. 282-287; записници испитивања групе анабаптиста који су били затворени у Бернском затвору од 24. маја 1529. године такође осветљава сепаратистички однос анабаптистичког односа са државним властима. Види у: *Aktensammlung zur Geschichte der Berner-Reformation, 1521-1532*, уредник, P. Steck i G. Tobler, Bern 1923, No. 249, стр. 1040-1043; ову проблематику допуњава одржана дискусија у Берну, 19. априла 1531. године. Види записник: *Ein Christenlich Gespräch gehalten zuo Bern Zwischen den Predicanten und Hansen Pfyser Mayer von Arouw/den Widertouff/Eyd/Oberkeyt/vnd andere Widertoufferische Artickel betreffende*, Bern, 1531; дискусија у Зофингену од 1-9. јула 1532, *Handlung oder Acta der Disputation gehalten zu Zoffingen in Aargau, von den Predigern zu Bern mit den Widertouffen*, Zürich, 1532; дискусија одржана у Берну у марту од 11-17. 1538, види у: „Acta Des Gesprächs zwischenn Predicantenn vund Touffbruderenn Ergangen, Inn der Statt Bernn von xja Mertzseuns, bisz of den XVIja Desselben Monats Inn MDXXXVIII ten Jar” (необјављен прекудан транскрипт сачињен од Heinrich Türlер објављен у vol. LXXX под насловом: „Unnützen Papiere” у објављеним архивским материјалима Државног архива у Берну – Staatsarchiv Bern, 1912, Goshen College Library.

⁸⁰ Beatrice Jenny, *Das Schleithemer Täuferbekenntnis* ed., Hans Denck Schriften II, Gütersloh, 1956, стр. 84, 110; Menno Simons, *Writings*, стр. 517-521; 922-927; Peter Rideman, *Account of Our Religion, Doctrine and Faith*, 1950, Енглеска верзија немачког оригинала „Rechenschaft из 1545. године, објављено у штампаној верзији 1565. године, стр. 114-118; „Was heisst Mennonit” (исцрпна дискусија на тему заклетва) *Monatsblätter der Mennonitengemeinde Krefeld*, 1905; Joh. Oecolampadius, *Underrichtung von den Widertouff, von der Oberkeit und von dem Eyd, auff Carlins N. Widertouffer Artickel*, Basel, 1527; Wolfgang Meüszlin, *Ain frydsams unnd christliches Gespräch ains Evengelischenn, auff so sy des Aydschwurs halben mitainander thund*, 1533; Johann Faber, *Von dem Ayd schwören. Auch von der Widertouffer Marter...1550*; Hans J. Hillerbrand, „The Anabaptist View of the State”, у: *MQR XXX*, 1958, стр. 105-107; Daniel Kauffman, *Doctrines of the Bible*, Scottdale, 1929, II издање 1949, стр. 517-521; George R. Brunk, *Ready Scriptural Reasons*, Scottdale, 1926, стр. 189-191; John C. Wenger, *Separated Unto God*, Scottdale, 1951, стр. 104-108; Gerhard Roosen, „On the Swearing of Oaths”, *Christian Conversation on Saving*

целокупно друштво – у најмању руку за главне токове друштвене легислативе. Али, анабаптисти су, ипак, дали свој непролазни допринос западној цивилизацији, јер су се они, међу првима, заузимали за верску слободу, засновану на поштовању личног интегритета и правној заснованости на принципима толеранције.⁸¹

На крају, прихватање светости у животу значило је бити припремљен за живот у коме је саможртвовање имало смисла до губитка живота у прогонству због неправедности постојећег друштва. Не употребљавање силе у свим животним ситуацијама, чак и у одбрани сопственог интегритета, је била вредност за коју се заузимао, углавном, читав анабаптистички свет. Као што је уосталом Конрад Гребел (Conrad Grebel) писао Томасу Минцеру (Thomas Müntzer): „Истинољубиви Хришћани – верници су као овце међу вуковима, овце за клање; они морају да буду покрштени у патњи и болу, оптужбама, прогонству, невољама и смрти; да буду изложени и прекаљени ватром и да тако досегну своју домовину вечног одмора, не убијањем супротстављених себи, него са посвећивањем својих духовних непријатеља.“⁸²

Faith, Scottdale, 1941 је дело преведено са немачког насловљено: *Christliches Gemüthsgespräch*, прво издање 1702. највероватније у Ratzeburg; одредница: „Oath“ (заклетва), у: *The Mennonite Encyclopedia*, vol. IV, стр. 2-8.

⁸¹ Мноштво је позивања на савест и толеранцију у анабаптистичким групацијама. Један међу првима је управо био Б. Хубмајер у свом спису: „Concerning Heretics and Those Who Burn Them“, у: William R. Ester, *Anabaptist Beginnings (1523-1533)*, A Source Book, B. DeGraaf, Nieuwkoop, 1976, стр. 47-54; Вредно је погледати избор којег је начинио Walter Klaassen, *Anabaptism in Outline, Selected Primary Sources*, Herald Press, Scottdale, PA, 1981, стр. 292-301, који заправо широко и унакрсно представља анабаптистички вапај за толеранцијом. Такође види: Harold S. Bender, „The Anabaptist and Religious Liberty in the Sixteenth Century“, у: *Mennonite Quarterly Review*, XXIX/2, 1955, стр. 83-100.

⁸² G. H. Williams, наведено дело, стр. 80. Пацифичко схватање живота је посебно утицало на схватање службе у војсци, понашање у рату и одбрани државе у којој су представници анабаптистичких, а касније и представника модерних верских покрета, заузимали став према државним органима са којима су верници ових провинијенција ушли у неравноправну полемику излажуће себе дискредитацији, прогањању и најчешће бивали осуђивани на дуготрајне робије. Види: Одредница: „Military Service in Europe“, у: *The Mennonite Encyclopedia*, vol. III, стр. 688-690; John Horsch, *Die biblische Lehrevon der Wehrlosigkeit*, Scottdale, 1920; J. S. Hartzler, *Mennonites in the World War*, Scottdale, 1921.

Анабаптисти су, тако, дошли до схватања себе као правих хероја мартирства - мученика и светачке традиције и то тако што су искрено и до краја подржавали ранохришћанске свеце.⁸³ Нажалост, већина државних и црквених ауторитета, током шеснаестог века, није се позабавила анабаптистима као друштвеним проблемом из ког треба изаћи са решењем које штити све појединце у друштву. Као представници власти, они су били срећни да „помогну“ овим хришћанима да свој свети живот скончају мученичком смрћу.

Црква

Следеће, или друго фокусирање анабаптиста са својом визијом, било је усмерење на димензију заједништва (саборности) ученика, или цркву.⁸⁴ Ту сусрећемо и позитивне и негативне аспекте у анабаптистичким погледима на хришћанску цркву.

Прво, постојале су негативне процене према успостављеној цркви њиховог времена, како Римокатоличкој, тако и официјелној, од државе признатој, Реформатској цркви.⁸⁵ Франклин Литл (Franklin Littell) који се озбиљно позабавио изучавањем анабаптистичког схватања цркве (*The Anabaptist View of the Church*),⁸⁶ описао је у веома систематичном раду анабаптистички „примитивизам“ (поједностављеност) и жељу за изградњом нове, радије не-

⁸³ Thieleman J. van Braght, *Martyrs Mirror, The Story of Fifteen Centuries of Christian Martyrdom. From the Time of Christ to AD. 1660*, Herald Press, Scottdale, PA, 1977¹¹.

⁸⁴ Fritz Heyer, *Der Kirchenbegriff der Schwärmer*, Leipzig, 1939; LVI Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, No. 166, Part 2, 3. Док су официјални реформатори хтели да обнове хришћанску цркву, анабаптисти су хтели да изграде нову цркву на библији по апостолском узору. Види: R. J. Smithson, *The Anabaptists*, London, 1935, стр. 14-15. Пример прве остварене идеје цркве у Швајцарској види: Fritz Blanke, „The First Anabaptist Congregation: Zollikon, 1525“, *MQR*, January, бр. 27, 1953, стр. 33.

⁸⁵ Види: Robert Friedmann, „Anabaptism and Protestantism“, *MQR*, January 1950, бр. 24, стр. 18-19; John Howard Yoder, „The Anabaptist Dissent: The Logic of the Place of the Disciple in Society“, у: *Concern*, June, бр. 1, Scottdale, PA, 1954, стр.57.

⁸⁶ Franklin H. Littell, наведено дело, стр. 119-134; обновљено од Harold S. Bender, у: *MQR*, бр. 27, July, 1953, стр. 249-253.

го за реформу постојеће цркве. Ево како он описује анабаптистички концепт цркве:

„У интерпретацији историје која је била заједничка за све огранке анабаптистичких покрета – Швајцарце, јужне Немце, хутерите и холандске анабаптисте - рана црква је била схватана као херојско доба и њихов животни стил постали су нормативни за праве вернике. Након периода апостолске или ране цркве, долази до моралног пада цркве у коме се учвршћује империјална ароганција, амбициозност хијерархије, и покрштени незнабожачки култ који је акумулирао или запоставио суштину цркве и довео до лажне цркве која је зацртала непотребност учења.⁸⁷ У таквој цркви обнављање свих структура је требало да успостави апостолски живот и истинске хришћанске вредности.⁸⁸

Идеја „пале цркве” није била реткост у шеснаестом веку, али анабаптисти су ту чињеницу нагласили више него било ко други указујући оштро на радикални дисконтинуитет између стања у шеснаестом веку и оног из апостолског периода цркве из првог века. „На првом месту, ми морамо са свим могућим разумевањем уступити и исповедати да је прва Христова црква и с њом апостоли који су били уништени и разрушени. Још дакле, из нај-

⁸⁷ Ради јасноће у схватању анабаптистичког учења о Цркви, неопходно је погледати рад: Franz Heimann, „The Hutterite Doctrines of Church and Common Life”, у: *MQR*, January and April, br. 26, 1952, str. 39 где се подвлачи да „Anabaptism rests ultimately on perpetual spiritual re-creation which derives its authority from the work of the Spirit among men thereby united, and not from ecclesiastical structure”. У овом смислу погледај чланак: Paul Peachey, „Anabaptism and Church Organization”, у: *MQR*, бр. 30, July, 1956. стр. 217.

У схватању цркве анабаптисти ће поставити основе за каснији развој слободних цркви, верских заједница и деноминација. Озбиљни приручници који излиставају и до неопходних детаља и поузданих хронологија, биографија битних личности, као и структура цркве и мисионарског ширења види у: Konrad Algermissen, *Christian Denominations*, В. Herder book Co., Vail-Ballou Press, Inc., Binghamton and New York, 1953⁴; Frank S. Mead, *Handbook of Denominations in the Unated States*, Second Revised Edition, Abingdon Press, New York, Nashville, 1961²; Kurt Hutten, *Seher Grübler Enthusiasten, Das Buch der Traditionellen Sekten und Religiösen, Sonderbewegungen*, Quell Verlag, Stuttgart, 1984¹³; Friedrich Heyer, *Konfessions – Kunde*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1977; J. Gründler, *Lexikon der Christlichen Kirchen und Sekten, unter Berücksichtigung der Missionsgesellschaften und Zwischenkirchlichen Organisation*, I, II, Herder, Wien, Freiburg, Basel, 1961.

⁸⁸ Franklin H. Littel, наведено дело, стр. 127.

ранијег периода, црква је у рушевинама остављена. Акт рушења цркве је било дело антихриста. (Obbe Philips)⁸⁹ Јасно, неко време након апостолског доба права црква је нестала. Конрад Гребел је о томе писао и веома проширио своју критику коју је упућивао пре свега преко свог списа „Писмо Томасу Минцеру” у коме каже:

„Управо као и наши претходници који су отпали од истинитог Бога, од јединог истинитог, свакодневно, остали су у отпадништву од божанске речи, од божанске институције, од хришћанске љубави и живота, и живели без Божијег закона по јеванђељу људскости, некорисно, са нехришћанским обичајима по церемонија-лима и притом још увек очекивали да буду деоничари спасења; ипак, они су били ускраћени за спасење, као што јеванђеоски проповедник то јасно и декларативно каже, и до неког степена још увек су то декларативно саопштавали, тако данас по њима, свака особа (човек) по томе би требала да буде спашена и то помоћу њихове површне (непроживљене) вере, без родова духа, без крштења након пробног периода, без љубави и наде, без праве хришћанске праксе, и жели да остане у старом маниру личне поварености, и у уобичајеној ритуалности и противхришћанском обичају крштења и причести (евхаристији), са нереспектабилним односом према божанској Речи и са потпуним респектом према свету папе и антипапинских (протестантско-реформацијских) проповедника, који још увек нису дорасли сходно захтевима божанске Речи с којом нису усаглашени у хармонији”⁹⁰

Како се анабаптистички покрет развијао, постало је јасно да ће већи део њих, због проблема који се односио на отпалу цркву бити оно што ће им се приписати као највеће зло, јер су се својим критикама окомили на обредну праксу државне цркве у и начин

⁸⁹ G. H. Williams, наведено дело, стр. 207.

⁹⁰ Исто, стр. 74. Оно што у овом исказу треба приметити да истинску веру која произилази као последичност схваћеног јеванђеља одбацује ритуалност мисе, добијање директне ословљености појединца или заједнице кроз мистично дејство седам тајни цркви названих сакраментима. Све је засновано на Божјој мисли и његовом милосрдном деловању, али и активности верника да кроз вољно одрицање од греха ствара услове у свом животу за деловање Светих Духа који мења перманентно живот верника водећи га ка идеалу којег су као и апостоли прве цркве видели у божанском дару свог сина и његовом откривењу и примеру којег је дао кроз своје дело, мисију и жртвовање за цео свет.

живота који је она подржавала.⁹¹ Од Константиновог времена, па све до шеснаестог века, држава је практиковала моћ према цркви коју је анабаптистичка визија оспаравала, јер по њиховом схватању, црква је требало да буде слободна (никако везана за државу). Једини пут за цркву и државу, држећи се старог концепта, а да остане могућност присне сарадње међу њима, било је кроз институционални облик регрутовања чланства, а самим тим и крштавањем деце по успостављеном аутоматизму. Није само тај обичај омогућавао цркви цо-терминоус – усаглашеност са државом, него је од велике важности за такву цркву чињеница да се дозвољавало да све врсте људи неадекватног профила и духовне зрелости буду функционално укључени у цркву као институцији и доприносе општем нeredу – моралном, доктринарном и организацијском.

Што се тиче позитивног схватања Христове цркве, анабаптисти су жарко веровали да су они на путу да препоруде (преобразе) апостолску цркву.⁹² Требало је да то буде „удружена црква” јер је била постављена на слободном избору својих чланова. Њихова црква се темељила на слободном приступу цркви људи који су имали искуство преображаја (обраћења) и, на основу тог искуства, подвргли се чину крштења као симболу прихватања Исусовог начина исказивања вере која је требало да буде видљива као принцип у њиховом животу. Они су одбацили свете тајне – сакраменте као посебну Божију милост. На пример, требало је да се црквена обележја крштења и причести врше по правилима самог Христа ради заштите и утемељивања квалитета хришћанског живота унутар саме заједнице.

У извесном смислу, црквени живот је био усаглашен и паралелан са животом сваког верника. Као што је и цео хришћанинов живот био окарактерисан тим обележјима код сваког поједи-

⁹¹ „Unusual Doctrines and Institutions of the Radical Reformation”, у: George H. Williams, *The Radical Reformation*, The Westminster Press, Philadelphia, 1962, стр. 299-340.

⁹² „Why Anabaptist Have No Explicit Theology: Anabaptism Interpreted as Existential Christianity”, у: Robert Friedmann, *The Theology of Anabaptism, An Interpretation*, Herald Press, Scottdale, PA, 1973, стр. 27-35; George W. Forell, *The Protestant Faith*, поглавље: „The Holy Spirit and the Church, (The Church)”, Prentice-Hall, inc., Englewood Cliffs, N. J., 1960, стр. 203-222.

начног верника, члана цркве, тако је и цела заједница требало да буде прави истинољубиви опис анабаптистичке визије цркве. Такав однос верника према вери и Христовој цркви је од есенцијалног значаја за Харолда С. Бендера који, портретишући живот и рад Мена Симонса, каже: „Christ’s Church consists of the Chosen of God, His saints and beloved who have washed their robes in the blood of the Lamb, who are born of God and led by Christ’s Spirit, who are in Christ and Christ in them, who hear and believe His word, live in their weakness according to His commandments and in patience and meekness follow in His footsteps, who hate new creatures, flesh of His flesh, bone of His bone and members of His body...Some of the parables, as of the net in which the good and bad fishes are caught; of the wise and foolish virgins and their lamps; of the wedding of the king’s son and the guests, and of the threshing floor with wheat and chaff, although the Lord spoke them in allusion to the Church, yet they were not spoken for the purpose that the Church should knowingly and willfully accept and suffer open transgressors in its communion; because in that case, Christ and Paul would differ in doctrine, for Paul says that such should be disciplined and avoided. But they were spoken because man intermingle with the Christians in a Christian semblance, and place themselves under the Word and its sacraments who in fact are no Christians, but are hypocrites and dissemblers before their God”.⁹³

Summary: The roots of Protestantism which we meet in our church as a small religious communities or denominations only as a historically valid, we can look for in a sixteenth-century Protestantism, or rather a group of believers in the separation of mainstream Protestantism in late sixteenth and early seventeenth century. The roots and the beginning of the radical Reformation - the left wing of the separatist movement to be found primarily in the Swiss Anabaptists, Dutch Mennonites that influencing the British separatists from the Anglican church will create Baptists who will eventually become the basis of all other Protestant religious movement within the church accepted the Protestant Reformation and also Methodist Movement of Britain and USA.

Key words: Protestants, anabaptists, Swiss brothers, Radical Reformation, Dutch Mennonites, British Baptists.

⁹³ Harold S. Bender, *Menno Simons’s Life and Writings*, Mennonite Publishing House, Scottdale, PA,...