

Historia Ecclesiastica



Ročník XIII.
2022
č. 2

Z obsahu

RELIGIÖSE KONTINUITÄT UND KONFESSIONALITÄT IN JOHANNES PAPPUS' EPITOME

Religious continuity and confessionality in the Epitome of Johannes Papuss
PAP Levente

„MASARYK TOT' PROGRAM CÍRKVE ČESKOSLOVENSKÉ!“ ANMERKUNGEN ZUR TSCHECHOSLOWAKISCHEN HUSSITISCHEN KIRCHE

Programme of the Masaryk's Czechoslovak Church. Notes on the Czechoslovak Hussite Church
Karl W. SCHWARZ

PRÍNOS BLAHOŠLAVENÉHO BISKUPA PAVLA PETRA GOJDIČA OSBM V OBRANE CIRKEVNÉHO ŠKOLSTVA

The contribution of the blessed bishop Pavel Peter Gojdič OSBM in the defense of church education
Peter ŠTURÁK



VYDAVATELSTVO
PREŠOVSKÉJ
UNIVERZITY

HISTORIA ECCLESIASTICA

Časopis pre dejiny cirkví a náboženstiev v Strednej Európe
Journal on the history of Central European churches and religions
Zeitschrift für die Geschichte der Kirchen und der Religionen in Mitteleuropa
Közép-európai egyház- és vallástörténeti folyóirat
Czasopismo Historii Kościoła i Religii w Europie Środkowej

Ročník XIII.

2022

číslo 2

Redakčná rada:

Dr. h. c. prof. PhDr. Peter Kónya, PhD. (*predseda*)

Mons. Dr. h. c. ThDr. Ján Babjak SJ, PhD.; Doc. PhDr. Miloslava Bodnárová, CSc.; Prof. Dr. Buzogány Dezső; Dr. Czenthe Miklós; Prof. Dr. Dienes Dénes; Doc. PhDr. Martin Javor, PhD.; Mons. Prof. ThDr. Viliam Judák, PhD.; PhDr. Eva Kowalská, DrSc.; prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek; Prof. RNDr. René Matlovič, PhD.; Dr. Pálfi József; Prof. Dr. Papp Klára, PhD.; doc. Mgr. Annamária Kónyová, PhD.; Prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.; Univ. Prof. Dr. Dr.h.c. Dr. Karl Schwarz; Prof. Dr. Waclaw Wierzbieniec; doc. Dr. Püski Levente; doc. Dr. Władysław Tabasz; Prof. Dr. Lukács Olga, PhD.; Doc. Dr. Ugrai János

Redakcia:

doc. PhDr. Martin Javor, PhD. (hlavný redaktor)

doc. PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.; doc. Mgr. Annamária Kónyová, PhD.

doc. PaedDr. Patrik Derfiňák, PhD.; Mgr. Monika Bizoňová, PhD.; Marek Sedlák

Preklad rezumé:

Ústav jazykových kompetencií CCKV PU a autori

Jazyková úprava:

Mgr. Lucia Šteflová, PhD.; Mgr. Klaudia Sokolová

Vydáva:

Centrum excelentnosti sociohistorického a kultúrohistorického výskumu
Prešovskej univerzity v Prešove vo Vydavateľstve Prešovskej univerzity
17. novembra 15, 080 01 Prešov, IČO 17 070 775

Dátum vydania:

december 2022

Tlač:

Centrum excelentnosti sociohistorického a kultúrohistorického výskumu

Evid. číslo: EV 4273/11

ISSN 1338-4341



Táto publikácia vznikla vďaka podpore v rámci operačného programu Výskum a vývoj, pre projekt: Centrum excelentnosti sociohistorického a kultúrohistorického výskumu, kód projektu ITMS:26220120057, spolufinancovaný zo zdrojov Európskeho fondu regionálneho rozvoja

Časopis je registrovaný v textovej databáze ADT (Arcanum Digitális Tudománytár)
Časopis je registrovaný v databáze ERIH plus (European reference index for the humanities and social sciences)
Časopis je registrovaný v databáze EBSCO
Časopis je registrovaný v databáze SCOPUS

Obsah – Content – Inhalt – Tartalom – Spis treści

Štúdie – Articles – Studien – Tanulmányok – Artykuły	3
UNG, BEREG, UGOCSA ÉS MÁRAMAROS VÁRMEGYÉK VALLÁSI, ETNIKAI ÉS DEMOGRÁFIAI ÖSSZETÉTELE AZ 1332–1337-ES PÁPAI TIZEDJEGYZÉK ALAPJÁN.....3	
<i>Religious, ethnic and demographic composition of the counties Ung, Bereg, Ugocsa and Máramaros based on the papal tithe inventory of 1332 – 1337</i> MIHÓK Richárd	
RELIGIÖSE KONTINUITÄT UND KONFESSIONALITÄT IN JOHANNES PAPPUS' EPITOME.....18	
<i>Religious continuity and confessionality in the Epitome of Johannes Pappus</i> PAP Levente	
EPIDÉMIE V DOKUMENTOCH REFORMOVANEJ CIRKVI	33
<i>Epidemics in the Documents of Reformed church</i> Annamária KÖNYOVÁ	
PROTESTANTISCHE PFARRER, LEHRER, SCHULMEISTER – DIE STRUKTURELLEN VORAUSSETZUNGEN FÜR DIE TRENNUNG IN DER ERSTEN HÄLFTE DES 19. JAHRHUNDERTS IN UNGARN	42
<i>Protestant pastors, teachers and mentors – structural preconditions of the division in the first half of the 19th century in the Kingdom of Hungary</i> UGRAI János	
ŽIDIA V STROPKOVE DO ROKU 1918	63
<i>Jews in Stropkov until 1918</i> Peter KÓNYA	
DOKUMENTY ŠTÁTNEHO ARCHÍVU ZAKARPATSKEJ OBLASTI O POBYTE SESTIER RÁDU SV.BAZILA VELKÉHO V PREŠOVskej GRÉCKOKATOLICKEJ EPARCHII	76
<i>Documents of the State Archives of Zakarpattia region on the settlement of sisters of the Order of St. Basil the Great in the Presov Greek Catholic Diocese</i> Igor LICHTÉJ	
„MASARYK TOT“ PROGRAM CÍRKVE ČESKOSLOVENSKE!“ ANMERKUNGEN ZUR TSCHÉCHOSLOWAKISCHEN HUSSITISCHEN KIRCHE.....93	
<i>Programme of the Masaryk's Czechoslovak Church. Notes on the Czechoslovak Hussite Church</i> Karl W. SCHWARZ	
PRÍNOS BLAHOŠLAVENÉHO BISKUPA PAVLA PETRA GOJDIČA OSBM V OBRANE CIRKEVNÉHO ŠKOLSTVA.....105	
<i>The contribution of the blessed bishop Pavel Peter Gojdič OSBM in the defense of church education</i> Peter ŠTURÁK	
KATOLÍCKA CIRKEV V MAĎARSKU PO ROKU 1945.....114	
<i>The Roman Catholic Church in Hungary after the year 1945</i> SOMORJAI Ádám OSB	
SZLOVÁKIA LAKOSSÁGÁNAK FELEKEZETI ÖSSZETÉTELE AZ 1950. ÉVI NÉPSZÁMLÁLÁS KÖZSÉGSOROS ADATAI ALAPJÁN.....141	
<i>Religious composition of the population of Slovakia based on 1950 census records by municipality</i> GYURGYÍK László	
DYSKURS SYSTEMÓW SPOŁECZNYCH NAD KATOLICKĄ NAUKĄ SPOŁECZNĄ W POLSCE W DOBIE PRZEMIAN USTROJOWYCH XX WIEKU	163
<i>Social systems discourse on Catholic social teaching in Poland in the era of political transformation of the 20th century</i> Tadeusz BĄK – Kamil KARDIS	

UKRAÍNSKI KOŚCIÓŁ GRECKOKATOLICKI I JEGO WPŁYW NA KSZTAŁTOWANIE RELIGIJNEGO KAPITAŁU SPOŁECZNEGO UKRAIŃSKICH MIGRANTÓW PIERWSZEJ FALI: ANALIZA HISTORYCZNA I SOCJOLOGICZNA	185
<i>Ukrainian Greek Catholic Church influence on the formation of religious social capital of the first wave Ukrainian migrants: historical and sociological analysis</i> Krzysztof REJMAN - Yuriy PACHKOVSKYY – Oleg DEMKIV - Oleksi SUKHYY	
Archív – Archives – Archiv – Levéltár – Archivum	202
ZALOŽENÍ PRVNÍ VINICE V TANACHU A JEHO NÁSLEDKY Z POHLEDU RABÍNSKÉHO JUDAISMU. HISTORICKO-SOCIÁLNĚ-TEOLOGICKÁ ANALÝZA	202
<i>Establishment of the first vineyard in Tanakh and its consequences from the point of view of rabbinic Judaism. Historical-socio-theological analysis.</i> Marie ROUBALOVÁ – Roman KRÁLIK1 – Daniel SLIVKA – Bojan ŽALEC	
KÚPELNÁ KAPLNKA A JEJ MIESTO V DEJINÁCH PIEŠŤAN.....	221
<i>The Spa chapel and the place in the history of Piešťany</i> Stanislav ŽLNAY	
DOPADY CHOLEROVÝCH EPIDÉMII NA EVANJELICKÉ CIRKEVNÉ ZBORY VO SVETLE DIŠTRIKTUÁLNYCH PROTOKOLOV.....	229
<i>The effects of cholera epidemics on evangelical congregations in the light of district protocols</i> Lucia ŠTEFLOVÁ	
ANALÝZA ZÁPISU O CHOLERE Z ROKU 1831 V MATRIKE ZOMRELÝCH RÍMSKOKATOLÍCKEJ FARNOSTI LIPTOVSKÁ OSADA.....	236
<i>Analysis of the record of cholera from 1831 in the register of the dead of the Roman Catholic parish Liptovská Osada</i> Anton LIŠKA	
HISTORICKÝ SOCIÁLNY EXPERIMENT „JOZEFOVO – ŠVÁBY“ AKO PRÍKLAD PRE VEREJNÉ POLITIKY.....	249
<i>Social historical experimentary „Jozefovo - Šváby“ as an example for Public Policies</i> Beáta BALOGOVÁ	
ZDRAVIE A CHOROBY NA STRÁNKACH KATOLÍCKYCH NOVÍN PRE OBECNÝ LUD.....	255
<i>Health and diseases on the pages of the Catholic newspaper for ordinary people.</i> Patrik DERFIŇÁK	
VÝSKYT CHOLERY V ROKU 1873 VO VYBRANÝCH FARNOSTIACH SPIŠSKÉHO BISKUPSTVA.....	265
<i>Occurrence of cholera in year 1873 in selected parishes of Spiš Bishopric</i> Monika BIZOŇOVÁ	
PRÁVNÝ STATUS ECAV PO VZNIKU ČSR.....	274
<i>Legal status of Evangelical Church of the Augsburg Confession after the creation of Czechoslovakia</i> Radoslav HANUS	
TAJNÁ CIRKEV NA SLOVENSKU A LISTY BISKUPA HNILICU TAJNÉMU BISKUPOVI ZAHRADNÍKOVI.....	281
<i>Underground church in Slovakia and letters of bishop Hnilica to secret bishop Zahradník</i> Ondrej PAVLE	
Recenzie, anotácie – Review – Kritik – Könyvszemle – Reconzje i omówienia.....	291
Kronika – Chronicle – Chronic – Krónika –Kronika.....	305

UNG, BEREĞ, UGOCSA ÉS MÁRAMAROS VÁRMEGYÉK VALLÁSI, ETNIKAI ÉS DEMOGRÁFIAI ÖSSZETÉTELE AZ 1332–1337-ES PÁPAI TIZEDJEGYZÉK ALAPJÁN

MIHÓK Richárd¹

Religious, ethnic and demographic composition of the counties Ung, Bereg, Ugocsa and Máramaros based on the papal tithe inventory of 1332 – 1337

One of today's most controversial and much-talked-about questions is how the ethnic and religious image of a particular country or area has developed over the course of history. Researchers must provide appropriate answers to the formulated questions. At the same time, moving backwards in time, it becomes more and more difficult to answer the question correctly, besides in many cases it is not even possible to give an adequate answer to the question. The papal tithe list of 1332–1337 also provides a lot of valuable information, among them the first written mention of many settlements, but it also deals with the boundaries of Episcopal districts, churches, priests and the amount of church taxes. We can get closer to the authentic religious and ethnic image of the first half of the 14th century with examining and comparing the tithe list and other works dealing with the description of the medieval settlement structure of the counties, as well as archival sources and source collections.

During the work, we successfully identified the settlements found in the 1332–1337 papal tithe list of the counties of Ung, Bereg, Ugocsa and Máramaros. In addition, with the help of the tithe list and other research and archival data, it was also possible to determine the range of settlements that were established in the four counties examined until 1337, however, they are not included in the tithe list. Based on these data, we managed to determine the ethnic composition of the population of the counties in the first half of the 14th century. It can also be considered a significant result that we determined the number of inhabitants per settlement using the censuses of the end of the 15th century, which provided great help in determining the population of the examined counties.

Keywords: county, papal tithe list, ethnicity, religion, residential composition, Episcopal district, Ung, Bereg, Ugocsa, Máramaros.

A mai Kárpátalja megye etnikai összetétele már közel egy évszázada fokozott figyelmet kap a téma kutatóitól. S a tudományos érdeklődés nem csupán a XX. századi demográfiai adatokat érinti, hanem a történelemben visszafelé haladva, egyre nagyobb jelentőséget kap az a kérdés, hogy ki is volt hamarabb jelen ezen területen? Mivel jelen tanulmányunknak nem ez az elsődleges feladata, viszont a téma megértése szempontjából mégis fontos, röviden tekintsük át, hogy a ré-

¹ Mihók Richárd, az Ungvár Nemzeti Egyetem, Magyar Történelem és Európa Integráció Tanszék adjunktusa.

gészet milyen eredményre jutott a kérdéssel kapcsolatban? A régészeti kutatások kimutatták, hogy a honfoglalást megelőző időben, annak időpontjában és a rá következő évszázadokban szlávok éltek a területen. Vidékünkön több mint 50 szláv telephelyet ismerünk (prágai kultúra)². A honfoglalás és a mai Kárpátalja betelepülésével kapcsolatban számos eltérő elmélet született³, azonban bizonyos, hogy a magyarság már a X. században megjelenik a térségben, róluk több régészeti telephely is „árulkodik”⁴. De mi történik a helyi szláv lakossággal a honfoglalást követően? Kobály József történész szerint⁵ a helyi szláv lakosság többsége idővel asszimilálódott, helyükre csak a XIV–XV. században érkeznek újabb szláv telepések.

Ung, Bereg, Ugocsa és Máramaros vármegyék középkori történetével kapcsolatban három összeírást ismerünk: 1332–37-es pápai tizedszedők számadását, az Ung vármegye 1398-as összeírását és az Ernuszt Zsigmond-féle 1494–1495-ös országos számadáskönyvet. A XV. század végi kincstári számadást már több jeles kutató is feldolgozta⁶, az 1398-as Ung vármegyei összeírást pedig részletesen Engel Pál kutatta⁷. A XIV. század eleji pápai tizedjegyzékkel az elmúlt 100–150 év alatt több kutató is foglalkozott⁸, azonban a nevezett négy felvidéki vármegyével kapcsolatban eddig még nem jelent meg részletes feldolgozás.

A tudományos kutatás keretében célul tűztük ki, hogy feldolgozzuk Ung, Bereg, Ugocsa és Máramaros vármegyék 1332–1337. évi pápai tizedjegyzékét, s ennek segítségével felrajzolni a vizsgált régió nemzetiségi térképét. A vizsgálat során azon egyszerű elgondolásból indulunk ki, hogy a szlávok és románok/vlachok (legalább is nem volt elterjedt jelenség) nem tartoztak ekkor a katolikus egyház fennhatósága alá, így az említett pápai jegyzékbe csak azok a települések kerültek be, ahol katolikus templomok, plébániák működtek. Ebből kifolyólag a létező, ugyanakkor a jegyzékben nem szereplő falvakban nagyobb számban szláv vagy román, esetleg kevert lakosság. Szent István II. dekrétumában rendelte el, hogy minden tíz falu építsen templomot, így valószínűsíthető, hogy a XIV. században, de még az újkorban sem volt minden településen templom. Az első ilyen munkát Erdély esetében

² Котигорошко, В. Населення Верхнього Потисся в VI – IX ст. In Археологічні дослідження Львівського університету. Вип. 8. 2005. p. 346–371.

³ Прохненко, І. „Устремисяшя черезъ горы великия и почаша воевати на живущие ту словѣни...”: легенда про переселення угорців вождя Алмоша за Карпати через Верецький перевал. In Українська гунгаристика. Випуск 1. Ужгород 2019. p. 6–27.

⁴ KOBÁLY, J. Néhány adat Kárpátalja honfoglalás és Árpád-kori leleteiről. In: A Nyíregyházi Jósza András Múzeum évkönyve 43. Nyíregyháza, 2001. p. 197–224.

⁵ KOBÁLY, J. *Sine ira et studio*. Ungvár – 1998. 201. p.

⁶ MÁLYUSZ E. A magyarság és a nemzetiségek Mohács előtt. In *Magyar renaissance*. Szerk. Mályusz Elemér. Bp.: (Magyar művelődéstörténet II.) 117–124. Egy korábbi összegzés: BARSY, GY. Magyarország népessége a honfoglalás óta. *Magyar Statisztikai Szemle* 16(1938). p. 343–358. SZABÓ, I. A magyarság életrajza. Bp. 1941. 49–52. pp. MOLNÁR, E. A magyar társadalom története az Árpád-kortól Mohácsig. Bp. 1949. p. 239–258. SZABÓ, I. Magyarország népessége az 1330-as és az 1526-os évek között. In *Magyarország történeti demográfiája. Magyarország népessége a honfoglalástól 1949-ig*. Szerk. Kovacsics József. Bp. 1963. p. 63–113.

⁷ ENGEL, P. Ung megye 1398-as összeírása. In *Kárpátaljai minerva*. Budapest-Beregszász, 1997. I. köt. 2. Füzet. p. 6–47.

⁸ ORTVAY, T. *Magyarország egyházi földleírása a XIV. század elején*. I–III. Bp., 1891–1892.

Stefan Pascu készítette 1960-ban⁹, amelyet később több magyar történész is cáfolt. Módszertanilag nem megfelelő a nemzetiségi összetétel meghatározására, azonban csekély más lehetőségünk van más módszer alkalmazására.

A vizsgált 1332–1337-es időszakban Ung, Bereg, Ugocsa és Máramaros vármegyék területe az esztergomi érseki tartomány egri püspökségének kötelékébe tartoztak, mint az ungi, a beregi, a borsovai, az ugocsai és a máramarosi főesperesség. A beregi és borsovai főesperesség szinonimaként jelenik meg, mivel velük kapcsolatban ingen sok az átfedés. V. István király 1271-ben engedélyt adott az egri püspökségnek, hogy többek között Ung, Bereg és Ugocsa vármegyék területén egyházi tizedet szedhessen: *"Item decimam partem omnium tributorum, per quemcunque exigi consuetorum, in comitatu videlicet Borsod, Abaujvar, Zemplen, Vng, Szabolcs, Zarand, Kiiszolnok, Heues-Vjvar, Beregh et Vgocsa."*¹⁰ Máramaros vármegye valószínűleg 1320-ban került az egri püspökséghez¹¹. A tizedjegyzékben szerepel a település, annak papja, illetve, hogy garasban mekkora az egyházi tized mértéke. A főesperességek területe általában lefedte a vármegyék területét, de néha találkozhatunk átfedésekkel is, mint például Rákos és Dobrony esetében.

De nézzük sorban a vármegyék azon településeit, amelyek szerepelnek a jegyzékben.

Ung vármegye / Ungi főesperesség

Nr.	A település neve a jegyzékben használt latin megnevezés szerint	A település magyar megnevezése, zárójelben a jelenlegi hivatalos megnevezése az adott ország írásmódja szerint	Plébános	Egyházi tized garasban (grossos)
1.	Bacba	Bátfa (Барфа, Ukrajna)	Petrus	12
2.	Bes	Bés (Beša, Szlovákia)	Blasius	6
3.	Bors	Bors, Bozos? ¹² (Боздош, beolvadt Ungvárbá)	...	3
4.	Chistols	Sislóc ¹³ (Шишлівці, Ukrajna)	Marcellus	10
5.	Copdvis	Gajdos ¹⁴ (Gajdoš, Szlovákia)	Johannes	56
6.	Curcira	Szeretva (Stretava, Szlovákia)	Abraam	10
7.	Checher	Csicser (Čičarovce, Szlovákia)	...	10
8.	Dobronch	Dubrinics, Bercsényifalva (Дубриничі, Ukrajna)	Thobias	8

⁹ PASCU, S. Die mittelalterliche Dorfsiedlungen in Siebenbürgen (bis 1400). *Nouvelles études d'histoire*. Publiées à l'occasion du XIe Congrès des Sciences Historiques, Stockholm, 1960. Bucarest 1960.

¹⁰ FEJÉR, G. *Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis*. Tomi V. Vol. 1. 157. p.

¹¹ FEJÉR, G. *Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis*. Tomi VIII. Vol. 2. 264. p.

¹² Bors megnevezést Ortvy Tivadar Béssel azonosítja. Ám lehetséges, hogy Bozosról, egy egykor létező településről van szó, amely Ungvárbá olvadt, és jelenleg a város központi parkjának a neve az Ung folyó mellett.

¹³ ORTVAY, T. *Magyarország egyházi földleírása a XIV. század elején a pápai tizedjegyzékek alapján feltüntetve*. 186. p.

¹⁴ Uo. 186. p.

9.	Dobrum	(Kis- és Nagy) Dobrony (Добронь, Ukrajna)	...	...
10.	Gehren	Gerény (Горяни, Ukrajna, beolvadt Ungvárba)	...	2
11.	Vr	Órdarma (Сторожниця, Ukrajna)	Amdreas	8
12.	Copus	Kapos, Kis- és Nagy- (Капушаны, Szlovákia)	...	16
13.	Keris	Kerész (Krišov, Szlovákia)	Paulus	5
14.	Kestolch	Császlóc ¹⁵ (Чаславці, Ukrajna)	...	4
15.	Cornold	Koromlak (Koromľa, Szlovákia)	Gregorius	12
16.	Matirsh	Mátyócvajkóc (Maťovské Vojkovce, Szlovákia)	Andreas	7
17.	Nika	Mínaj ¹⁶ (Минай, Ukrajna)	Abraam	24
18.	Palag	Palágykomoróc (Паладь Комарівці, Ukrajna)	Stephanus	14
19.	Panloch	Pálóc (Pavlovce nad Uhom, Szlovákia)	Vitus	12
20.	Rakus	Rákos ¹⁷ (Ракош, Ukrajna)	Petrus	10
21.	Vrat	Rát (Ратівці, Ukrajna)	...	...
22.	Ruska	(Dobó) Ruszka (Ruská, Szlovákia)	...	6
23.	Zelemench	Kis- és Nagyszelmenc (Kis-) (Малі Селменці, Ukrajna) (Nagy-) (Veľké Slemence, Szlovákia)	N.	4
24.	Senua	Szena (Senné, Szlovákia)	P.	8
25.	Zirutwa	Szeretva (Stretava, Szlovákia)	...	4
26.	Scurte	Szürte (Сюрте, Ukrajna)	...	8
27.	Tarnoncha	(Ung) Tarnóc (Тарнівці, Ukrajna)	...	5
28.	Tiba	Tiba (Tibava, Szlovákia)	Martinus	9
29.	Tysia	Tisza? ^{18*****}	...	4
30.	Hunwere ¹⁹	Ungvár (Ужгород, Ukrajna)	Michael	22

A pápai tizedjegyzékben felsorolt településeken kívül az 1337-es időhatárig az alábbi települések meglelte bizonyítható: Csepely (beleolvadt Nagykaposba, Szlovákia) 1337²⁰. Hosszúmező (Unghosszúmező) (Довге Поле, Ukrajna) 1331²¹. Karcsva (Krčava, Szlovákia) 1302²². Korláthelmec (Putka-Helmec – Холмець, Ukrajna) 1313. május 25²³. Lucska (Vámoslucska – Lúčky, Szlovákia) 1336. már-

¹⁵ Ortway Chistolc és Kestolch megnevezések alatt Sislócot érti. Véleményem szerint a Kestolch megnevezés alatt Császlócot kell értenünk, amely település már 1302-ben említésre kerül, mint a Császlóci Sándor fiának, Imrének a birtoka.

¹⁶ Ortway szerint nincs Nika nevezetű település Ung vármegyében. Véleményem szerint Nika megnevezés az a mai Mínaj települést takarja. A középkori okiratokban gyakran Nynoy, Ninaj megnevezésekkel találkozunk. Első említése 1313-ból való.

¹⁷ Rákos település 1333-ban említődik először, amely Bereg vármegye tartozéka.

¹⁸ Tysia megnevezést Ortway Tibával azonosítja, de a tizedjegyzékben találkozunk Tiba megnevezéssel, ezért nem gondolom, hogy ugyanazt a települést jelentené. Ezt a kérdést jelenleg nyitva kell hagynunk.

¹⁹ *Rationes collectorum pontificorum in Hungaria. Pápai tizedszedők számadásai. 1281–1375.* 258. 350. p.

²⁰ CSÁNKY, D. *Magyarország történelmi földrajza a Hunyadiak korában.*

²¹ Anjou–kori Oklevéltár. XV. 1331. 496. sz.

²² Anjou–kori Oklevéltár. I. 1301-1305. 321. sz.

²³ Anjou–kori Oklevéltár. III. 1311-1314. 518.sz.

cius 11²⁴. Nevicek (Невицьке, Ukrajna) 1274²⁵. Ekkor a vár és a várhoz tartozó jobbágyságok említődnek. Valószínűnek tartom, hogy a település is az adott dátumhoz kapcsolható. Ptruksa (Szírénfalva – Ptruksa, Szlovákia) 1311²⁶. Rebrin (Krás-karebrény - Zemplínska Široká, Szlovákia) 1299²⁷. Tegenye (Ťahyňa, Szlovákia) 1333²⁸. Zbugya (Izbugya – Zbudza, Szlovákia) 1337²⁹. Azaz a pápai tizedjegyzéken kívül mindösszesen 10 település létezése bizonyítható, ezeken a településeken a vizsgált időszakban nem léteztek katolikus templomok.

Bereg vármegye / Beregi és Borsovai főesperesség

Nr.	A település neve a jegyzékben használt latin megnevezés szerint	A település magyar megnevezése, zárójelben a jelenlegi hivatalos megnevezése az adott ország írásmódja szerint	Plébános	Egyházi tized garasban (grossos)
1.	Apa ^{30*}	Vámosatya (Magyarország)	...	...
2.	Ordow	(Beregvég-) Ardó (Чопивка, Ukrajna)	Petrus	...
3.	Bodulo	Badaló (Бадалів, Ukrajna)	Thomas	3
4.	Barlabas	Barabás (Magyarország)	Paulus	3
5.	Beken	(Kis- és Nagy-) Bégány (Бігань, Ukrajna)	...	3
6.	Berek	(Nagy)Bereg ^{31**} (Велики Береги, Ukrajna)	...	...
7.	Borsa	Borzsova (Боржава Ukrajna)	Cosmas	3
8.	Lempert Zaza	Beregszász (Берегово, Ukrajna)	...	...
9.	Bulchu	Bulcsú (Буча, Ukrajna, beolvadt Beregszászba)	Jacobus	7
10.	Charnoueda	Csaroda (Magyarország)	...	4
11.	Dorch	Daróc (Beregdaróc, Magyarország)	Benedictus	4
12.	Derzen	Dercen (Дерцен, Ukrajna)	Nicolaus	8
13.	Fornos	Fornos (Форнош, Ukrajna)	...	...
14.	Golyanus	Gelénés (Magyarország)	Nicolaus	3
15.	Hingeta ³²	Izsnýéte (Жнятино, Ukrajna)	Petrus	3
16.	Yuarius ³³	Jánosí (Яноші, Ukrajna)	Demetrius	3
17.	Kazim	Kaszony (Косино, Ukrajna)	Benedictus	6
18.	Kykos	Kígyós (Кідьош, Ukrajna)	Petrus	3

²⁴ Anjou–kori Oklevéltár. XX. 1336. 125. p.

²⁵ Árpád-házi királyok okleveleinek kritikai jegyzéke II. kötet 2-3. füzet 1272–1290 80. p.

²⁶ KRISTÓ, G. *Anjou–kori Oklevéltár*. III. 1311-1314. 95. old.

²⁷ CSÁNKY, D. Im.

²⁸ FEJÉR, G. *Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis*. Tomi VIII. Vol. 7. 250. p.

²⁹ Uo. 280. p.

³⁰ Atya vagy Vámosatya települést Győrffy helyezi a tizedjegyzék közé, Ortvy nem ír róla, és jómagam is az Apa megnevezéssel azonosítom.

³¹ Győrffy Bereget (Berek) kihagyja a felsorolásból, amely megtalálható a tizedjegyzékben és Lehoczky is megemlíti. // *Rationes collectorum pontificorum in Hungaria*. Pápai tizedszedők számadásai. 1281–1375. – 356. p.; LEHOCZKY, T. *Beregvármegye monographiája II*. Ungvár, 1881. – 6. p.

³² Hingeta-át Lehoczky Izsnýétevel azonosítja. LEHOCZKY, T. Im. II. – 6. p. ORTVAY, T. Im. - 200. p.

³³ Yuarius-t Lehoczky Iványivval Győrffy Jánosival azonosítja, amivel magam is egyetérték. LEHOCZKY, T. Im. – 6. p. Győrffy György: Im. – 526. p.

19.	Marky	Márokpapi (Magyarország)	...	...
20.	Medies	Mátyus (Magyarország)	Emericus	15
21.	Muchas	Munkács (Мукачево, Ukrajna)	Stephanus	5
22.	Musay	Muzsaly (Мужієво, Ukrajna)	Paulus	3
23.	Namen ³⁴	(Vásáros-) Namény (Magyarország)	Barnabas	11
24.	Sancto Nicolao	Szentmiklós (Чинадієво, Ukrajna)	...	...
25.	Zerne ³⁵	Szernye (Серне, Ukrajna)	Paulus	3
26.	Targan	Tarpa (Magyarország)	Nicolaus	18
27.	Dyodor	Tivadar (Magyarország)	...	...
28.	Wari	Vári (Бапієво, Ukrajna)	Petrus	8

Bereg vármegye középkori történetével kapcsolatban egyik alapmű Lehoczky Tivadar Beregvármegye monographiája III. kötete³⁶, amelyben a települések rövid leírása és története található. Györffy György: Az Árpád-kori Magyarország történeti földrajza I.³⁷ című kötetében maga is feldolgozza az ide vonatkozó pápai tizedjegyzékeket. Így a saját adatbázisom mellett a két fent nevezett munka is rendelkezésemre áll a jegyzék, illetve az abban nem szereplő települések pontosításában.

Lehoczky ide sorolja (Bereg)Rákost és (Nagy)Dobronyt is, amelyeket az ungi főesperességnél említettünk. A lista végén Bresztón (Brewst)-et említi, amely – mint megjegyzi – Verböccel és Saláncal együtt említődik³⁸. Itt valószínűleg Kresstor-r³⁹ gondolhatott, amelyet az ugocsai Keresztúrral (Tiszakeresztúr) azonosíthatunk. A jegyzékben szerepel még „Ordow”⁴⁰ és „Ordov”⁴¹ – ezek az beregi és az ugocsai (Fekete) Ardót takarja. Györffy György Szolvát⁴² (Свалѣва, Ukrajna) is a felsorolásba helyezi, ám ezzel kapcsolatban nem találtam adatokat.

Bereg vármegye esetében három adatbázis is segítségünkre van. Ezek: Csánki Dezső. Magyarország történelmi földrajza a Hunyadiak korában. Bp.: Magyar Tudományos Akadémia, 1890.; Lehoczky Tivadar Beregvármegye monographiája III. Ungvár, 1881.; Györffy György: Az Árpád-kori Magyarország történeti földrajza I. Bp.: Akadémia Kiadó, 1966.

³⁴ Namen, vagyis Vásárosnamény Györffy felsorolásából nem került bele, mert Szatmár vármegyéhez tartozott, Lehoczkyban megtalálható. A pápai tizedjegyzékben „Item Barnabas sacerdos de Nomen de archidiaconatu Ugatha solvit XI. grossos et XL. denarios” található. // In: Györffy György: Im. - 546. p. Rationes collectorum pontificorum in Hungaria. Pápai tizedszedők számadásai. 1281–1375. – 121. p.

³⁵ Zerne, illetve a tizedjegyzékben szereplő Kerne véleményem szerint ugyanazt a települést, Szerenyét takarja. „Item Paulus de Zerne solvit III. grossos. Item Clemens de Kerne solvit III. grossos.” Lehoczky Kerne alatt Benét véli felfedezni. // In GYÖRFFY, GY. Az Árpád-kori Magyarország történeti földrajza I. Bp.: Akadémia Kiadó, 1966. 334. p., LEHOCZKY, T. Im. – 6. p.

³⁶ LEHOCZKY, T. Beregvármegye monographiája III. Ungvár, 1881. 870. p.

³⁷ GYÖRFFY, GY. Az Árpád-kori Magyarország történeti földrajza I. Bp.: Akadémia Kiadó, 1966. 526. p.

³⁸ Uo. – 6. p.

³⁹ Rationes collectorum pontificorum in Hungaria. Pápai tizedszedők számadásai. 1281–1375. – 330. p.

⁴⁰ Uo. - 371. p.

⁴¹ Uo. – 135. p.

⁴² GYÖRFFY, GY. Im. – 526. p.

Az adatok összehasonlításával pontos képet kaphatunk azokról a településekről, amelyek 1337-ig léteztek. 36 olyan település megléte bizonyítható, amelyek nem szerepelnek a pápai tizedjegyzékben. Ezek: Adony (Tiszaadony, Magyarország), 1290⁴³, Bag 1278⁴⁴, Bakta 1232⁴⁵, Baranka 1273⁴⁶, Barkaszó (Баркасове, Ukrajna) 1312. ápr. 4.⁴⁷, Battyú (Батьово, Ukrajna) 1270⁴⁸, Bene 1337⁴⁹, Bótrágy (Ботрадь, Ukrajna) 1270⁵⁰, Bród (Bród, Magyarország) 1264⁵¹, Csoma 1327⁵², Déda (Дийда, Ukrajna) 1274, Galgó 1290⁵³, Gecse (Геча, Ukrajna) 1232⁵⁴, Gulács 1327⁵⁵, Gút 1312⁵⁶, Halábor (Галабор, Ukrajna) 1300⁵⁷, Hetyen (Гетен, Ukrajna) 1270⁵⁸, Ignéc (Зняцьово, Ukrajna) 1248⁵⁹, Iványi (Іванівці, Ukrajna) 1333⁶⁰, Jánd 1217⁶¹, Kerecseny (Tiszakerecseny, Magyarország) 1343⁶², Kirsán 1312⁶³ (*Barkaszó határában, mára eltűnt*), Kirva 1301⁶⁴, Kovászó (Квасове, Ukrajna) 1270⁶⁵, Kölcsény 1263⁶⁶, Kusnica/Kustánfalva (Кушниця, Ukrajna) 1318⁶⁷ (*valószínűleg ekkor még Máramaroshoz tartozott*), Lónya (Lónya, Magyarország) 1270⁶⁸, Macsola (Мочола, Ukrajna) 1327. jún. 28⁶⁹, Márok 1220⁷⁰, Oroszi 1260⁷¹, Som (Шом, Ukrajna) 1270⁷², Surány 1279⁷³, Papi (Попово, Ukrajna) 1261⁷⁴, Rafajna

⁴³ GYÖRFFY, GY. Im. – 528. p.

⁴⁴ Uo. - 529. p.

⁴⁵ Uo. - 529. p.

⁴⁶ Uo. - 529. p.

⁴⁷ *Anjou-kori Oklevéltár*. III. 1311-1314. - 122 p. GYÖRFFY, GY. Im. – 530. p.

⁴⁸ GYÖRFFY, GY. *Az Árpád-kori Magyarország történeti földrajza I.* – 530. p.

⁴⁹ Uo. - 530. p.

⁵⁰ Uo. - 535. p.

⁵¹ Uo. – p. 535-536.

⁵² Uo. - 538. p.

⁵³ GYÖRFFY, GY. *Az Árpád-kori Magyarország történeti földrajza I.* - 539. p.

⁵⁴ Uo. - 539. p.

⁵⁵ Uo. - 540. p.

⁵⁶ Uo. - 540. p.

⁵⁷ Uo. - 540. p.

⁵⁸ Uo. - 541. p.

⁵⁹ Uo. - 541. p.

⁶⁰ CSÁNKI, D. Im.

⁶¹ GYÖRFFY, GY. Im. – 542. p.

⁶² CSÁNKI, D. Im.

⁶³ GYÖRFFY, GY. Im. – 542. p.

⁶⁴ Uo. - 542. p.

⁶⁵ Uo. - 543. p.

⁶⁶ Uo. - 543. p.

⁶⁷ CSÁNKI, D. Im.

⁶⁸ GYÖRFFY, GY. Im. – 543. p.

⁶⁹ *Anjou-kori Oklevéltár*. XI. 1327. (Budapest–Szeged, 1997.) 158. p.

⁷⁰ GYÖRFFY, GY. Im. – 544. p.

⁷¹ Uo. - 546. p.

⁷² Uo. - 547. p.

⁷³ Uo. - 547. p.

⁷⁴ Uo. - 546. p.

(Рафайнове, Ukrajna) 1270⁷⁵, Szalka 1289⁷⁶, Szolyva (Свялява, Ukrajna) 1263⁷⁷, Tákos (*Tákos, Magyarország*) 1321. jan. 15⁷⁸, Verecke (Нижні Ворота, Ukrajna) 1263⁷⁹, Vid. 1298⁸⁰, Zápszony (Запсонь, Ukrajna) 12710⁸¹.

Ugocsa vármegye / Ugocsai főesperesség:

Nr.	A település neve a jegyzékben használt latin megnevezés szerint	A település magyar megnevezése, zárójelben a jelenlegi hivatalos megnevezése az adott ország írásmódja szerint	Plébános	Egyházi tized garasban (grossos)
	Ordov*	(Fekete-) vagy (Szőlősvég-) Ardó (Чорнотисово vagy Підвиноградів, Ukrajna)	Johannes	3
	Batas	Batár (Ботар, Ukrajna)	Laurentius	5
	Holmi	Halmi (Halmeu, Románia)	Petrus	3
	Krestor**	(Tisza-) Keresztúr (Перехресця, Ukrajna)	Maczko	7
	Rakaz	Rakasz (Рокосово, Ukrajna)	...	...
	Salant	Salánk (Шаланки, Ukrajna)	Antonius	8
	Sazi	Szászfalu (Сасово, Ukrajna)	Johannes	3
	Zezeus	Szölös (Виноградів, Ukrajna)	...	...
	Hugach	Ugocsa*** (Szászfalu határában lévő egykori település)	Laurentius	9
	Huihel	(Tisza-) Újhely (Нове Село, Ukrajna)	...	...
	Werbuchz	Verbóc (Вербовец, Ukrajna)	Symon	9

Ahogy Bereg vármegye esetében Lehoczky munkája az alapmű, úgy Ugocsa vármegye esetében Szabó István: Ugocsa megye⁸² című munkájára támaszkodhatunk. Szabó István doktori dolgozatában elemezte Ugocsa vármegye középkori történetét, amelyben a települések rövid történetét is ismerteti.

*Ordov. A középkori Ugocsában két Ardó is létezett – Szőlősvégardó és Feketardó. A pápai tizedjegyzékből nem tűnik ki, hogy éppen melyik Ardóról van szó. Szőlősvégardó (Nagy)Szölös közelsége miatt tűnik esélyesnek, viszont Feketeardő Szászfalu szomszédságában feküdt, amely a XIII. század végi szász hospesek egyik központja volt. Mindkét település a XIII. század végén jön létre, Szőlősvégardót a XIV. század elején a Hontpázmány nemzetség kapja birtokul, Feketardót (a szomszédos Szászfalu, Királyháza, Gődénházával együtt) előbb Drág vajda, majd a Perényiek szerzik meg. A fentiek miatt a kérdés vizsgálatát kénytelenek vagyunk nyitva hagyni⁸³.

⁷⁵ Uo. - 547. p.

⁷⁶ Uo. - 548. p.

⁷⁷ Uo. - 549. p.

⁷⁸ A nagykállói Kállay-család levéltára I. kötet (Budapest, 1943.) 36. p.

⁷⁹ GYÖRFFY, GY. Im. – 550. p.

⁸⁰ Uo. - 550. p.

⁸¹ CSÁNKI, D. Im.

⁸² SZABÓ, I. *Ugocsa megye*. Budapest, 1940.

⁸³ Uo. – p. 235-236.

**Krestor. Ebben Lehoczky Bresztorn-t véli felfedezni, pedig a név Keresztúrt takarja. 1296-os az első említése a településnek, amely a Káta nemzetség birtokát képezte.⁸⁴ Ortway is ezzel az értelmezési változattal ért egyet.⁸⁵

***Ugocsa. A település nyomát – amelyről a vármegye a nevét kapta – ma már csak Szászfalu határában egy dülő őrzi. Feltételezhető, hogy korábban itt egy település létezett, amely időközben elpusztult. Tény, hogy 1242 után már nem találkozzunk ilyen nevű településsel. A tizedjegyzékben *“Item magister Laurentius plebanus de Hugacha solvit IX. Grossos”*⁸⁶ bejegyzéssel találkozunk, ami valószínűleg a főesperes személyét, vagy pedig a szőlősi plébánost takarja.

A tizedjegyzékben szereplő 11 falu kívül 25 település léte bizonyítható: Akli (Окли, Ukrajna) 1323. május 19.⁸⁷ Először egy vitás ügyben találkozunk a településsel, mikor is Károly Róbert király elrendeli, hogy vizsgálják ki, hogy az említett birtok valóban Tamás fia Jánosé. Alsósárad (Нижне Болотне, Ukrajna) - Felsősárad (Широке, Ukrajna) 1330⁸⁸. A település létrejöttét Szabó István erre az időre datálja: *„A megtelepülés első magja 1330 – 1351 között keletkezett, s a két testvérfa Perényiek szőlősi uradalmának tartozéka lett.”* A két Sárad külön említése csak a XV. században történik meg. Bábonny (Бăбиу, Románia) 1261⁸⁹. Bökény (Бобове, Ukrajna) 1230⁹⁰. Csepe (Чепа, Ukrajna) 1320⁹¹. 1471-től Chepe⁹². Csoma (Затисівка, Ukrajna) 1323⁹³. Dabolc (Dobolț, Románia) 1323⁹⁴. Aklival együtt említik. Egres (Олешник, Ukrajna) 1284⁹⁵. Fancsika (Фанчикове, Ukrajna) 1303⁹⁶ (vagy 1274⁹⁷). Farkasfalva (Вовчанське, Ukrajna) 1230. Beleolvadt Tiszabökény településébe⁹⁸. Feketepatak (Чорний Потік, Ukrajna) 1260⁹⁹. Fertőszalmás (Фертешолмаш, Ukrajna) 1319. jan. 27¹⁰⁰. Forgolány (Дівичне, Ukrajna) 1320. máj. 29¹⁰¹. Gödényháza (Гудя, Ukrajna) 1262¹⁰². Gyula (Дюла, Ukrajna) 1337¹⁰³.

⁸⁴ SZABÓ, I. Im. - 261. p.

⁸⁵ ORTVAY, T. Im. - 202. p.

⁸⁶ *Rationes collectorum pontificorum in Hungaria. Pápai tizedszedők számadásai. 1281–1375.* – 330. Old.

⁸⁷ *Anjou-kori Oklevéltár. VII. 1323.* (Budapest–Szeged, 1991.). - 100 p.

⁸⁸ SZABÓ, I. Im. – 135. p.

⁸⁹ Uo. – 134. p.

⁹⁰ Uo. – 141. p.

⁹¹ *Anjou-kori Oklevéltár. V. 1318–1320.* (Budapest–Szeged, 1998.) – 307. p.

⁹² SZABÓ, I. Im. – 148. p.

⁹³ Uo. – 151. p.

⁹⁴ *Anjou-kori Oklevéltár. VII. 1323.* (Budapest–Szeged, 1991.) – 100. p.

⁹⁵ Uo. – 154. p.

⁹⁶ SZABÓ, I. Im. – 156. p.

⁹⁷ FEJÉR, G. *Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis.* Tomi V. Vol. 2. (Budae, 1829.) – 227. p.

⁹⁸ SZABÓ, I. Im. – 158. p.

⁹⁹ Uo. – 163. p.

¹⁰⁰ Uo. – 201. p.

¹⁰¹ SZABÓ, I. Im. – 307. p.

¹⁰² Uo. – 170. p.

¹⁰³ Uo. – 171. p.

(1396. ápr. 22)¹⁰⁴. Hetény (Гетиня, Ukrajna) 1295¹⁰⁵. Karácsfalva (Карачин, Ukrajna) 1300¹⁰⁶. Királyháza (Korolevo, Ukrajna) 1262¹⁰⁷. Mátyfalva (Матійово, Ukrajna) 1326. Szabó szerint: „...földrajzi elhelyezkedéséből arra lehet következtetni, hogy Mátyfalva is, miként Tiszaújhelyt, Tiszaújlakot és Karácsfalvát, a nemzetség (Hontpázmány) telepítette az általa 1300-ban Viskért cserébe kapott Nyírtelek nevű pusztán”¹⁰⁸. Sásvár (Тросник, Ukrajna) 1230¹⁰⁹. Szirma (Дротинці, Ukrajna) 1251¹¹⁰. Tamásváralja (Tămășeni, Románia) 1280¹¹¹. Tiszaújlak (Вилок, Ukrajna) 1300¹¹². Tivadar (Федорове, Ukrajna) 1300. Beleolvadt Tiszapétrefalva községébe¹¹³. Veléte (Велятин, Ukrajna) 1273¹¹⁴.

Máramaros vármegye/ Máramarosi főesperesség:

Nr.	A település neve a jegyzékben használt latin megnevezés szerint	A település magyar megnevezése, zárójelben a jelenlegi hivatalos megnevezése az adott ország írásmódja szerint	Plébános	Egyházi tized garasban (grossos)
1.	Hust, Huczt	Huszt (Хуст, Ukrajna)	Gregoriss	30
2.	Dygnat, Zyket	(Máramaros-) Sziget (Sighetu Marmatiei, Románia)	Benedictus	48
3.	Longo Prato, Zozywmezew	Hosszúmező (Câmpulung la Tisa, Románia)	Johannes	12
4.	Tentev	Técső (Тячів, Ukrajna)		48
5.	Wysk*	Visk (Вишкове, Ukrajna)	...	48**

Ahogy az előző részeknél Lehoczky és Szabó munkái álltak rendelkezésünkre, itt Bélay Vilmos. Máramaros megye társadalma és nemzetiségei. A megye betelepülésétől a XVIII. század elejéig¹¹⁵ című munkája és Györffy György: Az Árpád-kori Magyarország történeti földrajza IV. kötete¹¹⁶ volt a viszonyítási pont.

*Visket (Вишкове, Ukrajna) először a dokumentumok 1300-ban említik, mikor is III. Endre király a viski várért cserébe a Hontpázmány nemzetségből származó Miklós és Csépánnak Rakasz, Ardó és Nyírtelek pusztát ajándékozza.¹¹⁷ Vagyis a település előbb Ugocsához, majd 1300-tól Máramaros vármegyéhez tartozott.

¹⁰⁴ A Perényi család levéltára 1222–1526 (Budapest, 2008. Magyar Országos Levéltár kiadványai, II. Forráskiadványok 44.) p. 111 – 112.

¹⁰⁵ Uo. – 176. p.

¹⁰⁶ Uo. – 180. p.

¹⁰⁷ A Perényi család levéltára 1222–1526. Im. – 182. p.

¹⁰⁸ SZABÓ, I. Im. – 195. p.

¹⁰⁹ Uo. – 225. p.

¹¹⁰ Uo. – 233. p.

¹¹¹ Uo. – 238. p.

¹¹² Uo. – 248. p.

¹¹³ Uo. – 251. p.

¹¹⁴ Uo. – 260. p.

¹¹⁵ BÉLAY, V. *Máramaros megye társadalma és nemzetiségei. A megye betelepülésétől a XVIII. század elejéig.* – Bp.: Sylvester Nyomda rt, 1943.

¹¹⁶ GYÖRFFY, GY. *Az Árpád-kori Magyarország történeti földrajza IV.* Bp.: Akadémia Kiadó, 1998.

¹¹⁷ MIHÁLYI, J. *Máramarosi diplomák a XIV. és XV. századból.* – 2. sz.

****Feltűnő az előző három vármegyéhez képest hatalmas egyházi tized összege.** Ez azzal magyarázható, hogy a települések lakosai sóbányászattal/sólepárlással és kereskedelemmel foglalkoztak, ami, mint az adatokból is látszik, busás jövedelmet biztosított. 1337-ben a tizedjegyzékben szereplő 5 koronaváros mellett mindössze 2 település megléte bizonyítható Máramarosban: Bedőháza (Бедевя, Ukrajna) 1336. december 18.¹¹⁸ és Szurdok (Strâmtura, Románia) 1326. (1346. terra Zurduky, 1407. Zwrduk, 1408. Zurdok alio nomine Borzanfalva (1. Barcánfalvánál) 1411. Zurdug, 1488. Zordok). Máramaros vármegye területén az első román-vlach nyom 1326-ra tehető, amikor Szten fia Szaniszló kenéz nemesi jogon megkapta Szurdok földet Károly királytól. Földjén két falu keletkezett, Szurdok és Barcánfalva. Az utóbbi megmarad az adományos leszármazottai kezén, Szurdok ellenben 1411-ben a Dolhaiaké lesz s az övék is marad¹¹⁹.

Miután sikerült meghatározni a négy vármegye 1337-ig bizonyítottan létező településeit, meghatározhatóvá válik a lakosság létszáma is. A probléma abból következik, hogy az adott korszakra a történészek más és más számokat adnak meg, hogy mennyi is lehetett egy-egy település létszáma. Györffy György a XIV. század elejére 100 fő¹²⁰ határoz meg, Szabó István 150–200 fővel¹²¹ számol, míg Kristó Gyula azt állítja, hogy a XIV. században a falvaknak mindössze a 10 %-ban élt 40 családtól több, vagyis több mint 200 fő¹²². Azaz a XIV. század elején ennél kisebb lélekszámú településekkel kell számolnunk. Kubinyi András az 1494–1495-ös Ernust-féle számadása alapján állapította meg a vármegyék lakosságszámát¹²³. Egy átlagos középkori család esetében 6,2 fővel kell számolnunk, és 100 jobbággyirtokon átlag 122 jobbágycsalád élt. Ennek megfelelően a 6,2-es és 1,22-es szorzószámokat kell alkalmaznunk¹²⁴. Emellett számításba kell venni az adómentes szabadosok, bírák és a nemesi szolgálatban lévő iparosok számát, akik az összlakosság kb. 5%-át képezték¹²⁵. A zsellérek létszámát 25 %-ban határozhatjuk meg.

A vizsgált vármegyék népsűrűsége a XV. század végén¹²⁶

Vármegye	Alapterület km ²	Minimális népesség = népsűrűség	Maximális népesség = népsűrűség	Saját számítás
Ung	3 229,51	22 515 = 7	25 585 = 7,9	26087 = 8
Bereg	3 765,27	24 330 = 6,5	27 650 = 7,3	28123 = 7,4
Ugocsa	1 212,62	12 325 = 10,2	14 005 = 11,5	13451 = 11
Máramaros	9 715,29	16 515 = 1,7	18 765 = 1,9	6922 = 0,7

¹¹⁸ *Anjou–kori Oklevéltár. XX. 1336.* Budapest–Szeged, 2004. - 338 p.

¹¹⁹ BÉLAY, V. Im. – 202. p.

¹²⁰ GYÖRFFY, GY. Magyarország népessége a honfoglalástól a XIV. század közepéig. In *Magyarország történeti demográfiája.* Szerk. KOVACSICS JÓZSEF. Bp. 1963. - 57. p.

¹²¹ SZABÓ, I. *A falurendszer kialakulása Magyarországon (X–XV. század).* Bp. 1966. - 79. p.

¹²² ENGEL, P, KRISTÓ, GY, KUBINYI, A. *Magyarország története 1301-1526.* - 114. p.

¹²³ KUBINYI, A. *A Magyar Királyság népessége a 15. század végén // Történelmi szemle, 1996 (38. évfolyam) 135-161. p.*

¹²⁴ KUBINYI, A.: Im. 138-139. p.

¹²⁵ KUBINYI, A.: Im. 140. p.

¹²⁶ KUBINYI, A.: Im. – 157-158. p.

Mint a táblázatból is kitűnik, saját számításaim csak kis mértékben térnek el Kubinyi András számításaitól, mindössze Máramaros esetében kirívó a különbség, ahol inkább az előző számításra hagyatkozom. A Csánki Dezső-féle listából kiindulva és a fenti számok ismeretével, feltételezhető, hogy hozzávetőlegesen mennyi volt egy átlagos falu lélekszáma a XV. század végén.

Vármegye	Települések száma a XV. század végén ¹²⁷	Saját számítás	Minimális létszám	Maximális látszám ¹²⁸	Saját számítás
Ung	212	96	106	120	123
Bereg	180	100	135	153,6	156
Ugocsa	77	56	160	181,8	174,6
Máramaros	133	112	124	141	52

Mint a táblázatból is kiderül, a vármegyék átlagos lakosság száma eltérő adatokat mutat, így Ung vármegyében a legkisebb, Ugocsa vármegyében pedig a legnagyobb szám jön ki. Ha a négy vármegyéből egy átlagot vonunk, akkor a minimális létszám 131,2, a maximális pedig 149,1 fő. Mivel az 1332–1337-es pápai tizedjegyzék korából a négy vármegyével kapcsolatban nem rendelkezünk adatokkal a települések lélekszámával kapcsolatban, ezért a XV. század végi adatokból kell kiindulnunk, amelyek viszonylag pontos számokat mutatnak. Ebben az esetben egyetérthetünk Szabó István és Kristó Gyula számításával, ami a XIV. századi átlagos falusi lakosságot 200 fő alá helyezi – így a számításokban a 150 fő/település adatot fogom alkalmazni.

Tehát akkor mekkora is volt a kutatott vármegyék lélekszáma 1337-ben?

Vármegye	Pápai tizedjegyzékben szereplő település száma	A pápai tizedjegyzékben nem szereplő települések száma	Minimális lakosság szám	Maximális lakosság szám
Ung	30	10	5 240	6 000
Bereg	28	36	8 384	9 600
Ugocsa	11	25	4 716	5 400
Máramaros	5	2	917	1 050
Összesen	74	73	19 257	22 050

Amennyiben abból a fent már rögzített felfogásból indulunk ki, hogy azok a települések, amelyek szerepelnek a pápai tizedjegyzékben katolikusok voltak (magyar és szász lakossággal), amelyek pedig nem szerepelnek, más vallásúak (esetünkben ortodox hitű, szláv és román nyelvűek) voltak, akkor kijelenthető, hogy a kutatás alapján a vizsgált térség lakosságának közel 50,5 %-a katolikus volt. A nem katolikusok aránya 49,5%-ot tett ki. Természetesen az alkalmazott módszer eléggé tökéletlen, hiszen még az újkorban sem rendelkezett minden település templommal és egészen biztosan léteztek kevert nemzetiségű települések.

¹²⁷ Csánki Dezső adatai alapján. CSÁNKI, D. Im.

¹²⁸ A minimális és maximális létszám Kubinyi András számításai alapján adom meg. KUBINYI, A.: im. – p. 157–158.

A leírtak alapján elmondható, hogy Ung-, Bereg-, Ugocsa- és Máramaros vármegyék települései, ami a 1332-1337-es pápai tizedjegyzékben szerepelnek, egy két kivételen kívül, melyek további kutatást igényelnek, sikerült azonosítani. A rendelkezésre álló adatbázisok és forrásoknak köszönhetően, a jegyzékben nem szereplő, de a korszakban bizonyíthatóan létező települések listája is összeállításra került. A két lista, mely 1337-es időhatárig a rendelkezésünkre áll, lehetőséget ad, hogy a négy középkori vármegye lakosságát, számokban kifejezve meghatározzuk, illetve a működő plébániák számából és elhelyezkedéséből, etnikai összetételre is következtetéseket vonhatunk le. A négy vármegye első hiteles adatokra támaszkodó lakosság száma 1337-re 19- és 22 ezer fő közé tehető. A pápai tizedjegyzék alapján elmondható, hogy a négy vármegye 74 településén működött katolikus plébánia, ami arról tanúskodik, hogy ezen települések lakosságának túlnyomó része magyar vagy szász volt. További 73 település léte bizonyítható az adott korszakban, mely a jegyzékben nem szerepel, amelyből az következik, hogy ezen települések egy részének lakossága nem a katolikus egyház híve volt, vagyis szláv és román eredetű lakosságról beszélhetünk. Természetesen, mint ahogyan a munka elején is szóvá tettem, ez nem ad pontos képet az etnikai összetételről, ám más lehetőség híján, a kérdés megválaszolására más módszert nem alkalmazhatunk.

BIBLIOGRÁFIA

Forrásgyűjtemények:

A nagykállói Kállay-család levéltára I. kötet. Budapest, 1943.

A Perényi család levéltára 1222–1526 (Magyar Országos Levéltár kiadványai, II. Forráskiadványok 44.) Budapest, 2008.

Anjou-kori Oklevéltár. I. 1301-1305. Budapest-Szeged, 1990.

Anjou-kori Oklevéltár. III. 1311-1314. Budapest-Szeged, 1994.

Anjou-kori Oklevéltár. V. 1318-1320. Budapest-Szeged, 1998.

Anjou-kori Oklevéltár. VII. 1323. Budapest-Szeged, 1991.

Anjou-kori Oklevéltár. XI. 1327. Budapest-Szeged, 1997.

Anjou-kori Oklevéltár. XV. 1331. Budapest-Szeged, 2004.

Anjou-kori Oklevéltár. XX. 1336. Budapest-Szeged, 2004.

Az Árpád-házi királyok okleveleinek kritikai jegyzéke II. kötet 2-3. füzet 1272–1290.

FEJÉR, Georgius. Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis. Tomi V. Vol. 1. Buda, 1829.

FEJÉR, Georgius. Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis. Tomi V. Vol. 2. Buda, 1829.

FEJÉR, Georgius. Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis. Tomi VIII. Vol. 7. Buda, 1842

FEJÉR, Georgius. Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis. Tomi VIII. Vol. 4. Buda, 1832.

FEJÉR, Georgius. Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis. Tomi VIII. Vol. 1. Buda, 1832.

Szakirodalom:

BARSY, Gyula: Magyarország népessége a honfoglalás óta. Magyar Statisztikai Szemle 16. 1938.

BÉLAY, Vilmos. Máramaros megye társadalma és nemzetiségei. A megye betelepülésétől a XVIII. század elejéig. – Bp.: Sylvester Nyomda Rt, 1943.

CSÁNKI, Dezső. Magyarország történelmi földrajza a Hunyadiak korában. Bp.: Magyar tudományos akadémia, - 1890.

- ENGEL, Pál, KRISTÓ, Gyula, KUBINYI, András. Magyarország története 1301-1526. Bp.: Osiris Kiadó, 1998.
- ENGEL, Pál. Ung megye 1398-as összeírása. Kárpátaljai minerva. Budapest-Beregszász, 1997. I. köt. 2. Füzet. 6-47.old.
- GYÖRFFY, György. Az Árpád-kori Magyarország történeti földrajza I. Bp.: Akadémia Kaidó, 1966.
- GYÖRFFY, György. Az Árpád-kori Magyarország történeti földrajza IV. Bp.: Akadémia Kaidó, 1998.
- GYÖRFFY, György. Magyarország népessége a honfoglalástól a XIV. század közepéig. In: Magyarország történeti demográfiája. Szerk. KOVACSICS JÓZSEF. Bp. 1963.
- KOBÁLY, József. Néhány adat Kárpátalja honfoglalás és Árpád-kori leleteiről. A Nyíregyházi Jósza András Múzeum évkönyve 43. Nyíregyháza, 2001. 197-224. o.
- KOBÁLY, József. Sine ira et studio. Ungvár – 1998.
- KUBINYI, András. A Magyar Királyság népessége a 15. század végén // Történelmi szemle, 38. Évfolyam. 1996. 135-161. pp.
- LEHOCZKY, Tivadar. Beregvármegye Monographiája II. Ungvár, 1881.
- LEHOCZKY, Tivadar. Beregvármegye Monographiája III. Ungvár, 1881.
- MÁLYUSZ, Elemér. A magyarság és a nemzetiségek Mohács előtt. In Domanovszky Sándor (szerk.) Magyar renaissance. Magyar Történelmi Társulat, Budapest. (Magyar Művelődéstörténet, 2.). 1942.
- MIHÁLYI, János. Máramarosi diplomák a XIV. és XV. századból. Máramaros-Sziget, 1900.
- MOLNÁR, Erik. A magyar társadalom története az Árpádoktól Mohácsig. Bp., 1949.
- ORTVAY, Tivadar. Magyarország egyházi földleírása a XIV. század elején a pápai tizedjegyzékek alapján feltüntetve 1. Budapest, 1894.
- ORTVAY, Tivadar. Magyarország egyházi földleírása a XIV. század elején. I–III. Bp., 1891–1892.
- PASCU, Stefan. Die mittellaterliche Dorfsiedlungen in Siebenbürgen (bis 1400). Nouvelles études d'histoire. Publiées à l'occasion du XIe Congrès des Sciences Historiques, Stockholm, 1960. Bucarest 1960.
- Rationes collectorum pontificorum in Hungaria. Pápai tizedszedők számadásai. 1281–1375.
- SZABÓ, István. A falurendszer kialakulása Magyarországon (X–XV. század). Bp. 1966.
- SZABÓ, István. A magyarság életrajza. Bp. 1941.
- SZABÓ, István. Magyarország népessége az 1330-as és az 1526-os évek között. In: Magyarország történeti demográfiája. Magyarország népessége a honfoglalástól 1949-ig. Szerk. Kovacsics József. Bp. 1963. 63-113. pp.
- SZABÓ, István. Ugocsa megye. Budapest, 1940.
- КОТИГОРОШКО, В'ячеслав. Населення Верхнього Потисся в VI – IX ст. Археологічні дослідження Львівського університету. Вип. 8. 2005. С. 346-371.
- Прохненко, Игор. „Устремившись чересь горы великия и почаша воевати на живущие ту словѣни...”: легенда про переселення угорців вождя Алмоша за Карпати через Верещкий перевал. Українська гунгаристика. Випуск 1. Ужгород 2019. С. 6-27.

Náboženské, etnické a demografické zloženie komitátov Ung, Bereg, Ugoč a Marmaroš podľa pápežských desiatkových súpisov z rokov 1332-1377

Jednou z najkontroverzejších a najdiskutovanejších otázok súčasnosti je: ako sa v priebehu histórie vyvíjalo etnické a náboženské zloženie konkrétnej krajiny alebo územia. Výskumníci musia dať adekvátne odpovede na formulované otázky. Zároveň, ak sa posúvame späť v čase je však stále ťažšie odpovedať na otázku správne a v mnohých prípadoch je dokonca nemožné dať na otázku adekvátnu odpoveď. Mnoho cenných informácií poskytuje aj súpis pápežských desiatkov z rokov 1332 až 1337, sú tam písomné zmienky o mnohých osadách, ale aj o hraniciach diecéz, informácie o cirkvách, farároch a výške cirkevných daní. Autentický nábo-

ženský a etnický obraz prvej polovice 14. storočia si môžeme priblížiť skúmaním a porovnávaním desiatkového súpisu a iných vedeckých prác, venovaných opisu stredovekého systému sídiel komitátov ako aj archívnych prameňov a pramenných zbierok.

Počas výskumu sme úspešne identifikovali osady, ktoré sa nachádzajú v pápežských desiatkových súpisoch z rokov 1332-1337 v komitátoch Uh, Bereg, Ugoc a Marmoroš. Okrem toho sa pomocou desiatkového súpisu a ďalších výskumných a archívnych údajov podarilo určiť aj niektoré osady, ktoré vznikli v štyroch skúmaných komitátoch pred rokom 1337, ale do tohto súpisu sa nedostali. Na základe týchto údajov sa nám podarilo zistiť národnostné zloženie obyvateľstva komitátov v prvej polovici 14. storočia. Za významný výsledok možno považovať aj to, že počet obyvateľov týchto osád sme zistili podľa súpisov z konca 15. storočia, čo veľmi pomohlo pri určovaní počtu skúmaných komitátov.

RELIGIÖSE KONTINUITÄT UND KONFESSIONALITÄT IN JOHANNES PAPPUS' *EPITOME*

PAP Levente

Religious continuity and confessionality in the Epitome of Johannes Pappus

Early modern Europe was undergoing major changes as result of the Reformation. The emergence of Protestant religious reform brought with it the emergence of confessional polarisation in literary works. This is also true for historiography. The initial peaceful Reformation was replaced by social and political religious conflicts by the 1530s. Legitimacy became increasingly important for the newly emerging churches, and the question of religious continuity was an important element of this. After Melancthon and Flaccius, Johannes Pappus was perhaps the most important figure in the emergence of confessional historiography on the educational scene. The purpose of this paper is to shed light on how religious continuity as a historical narrative appears in Pappus' *Epitome*, what sources he uses and how he constructs his argumentation. A thorough exploration of this question is important because Pappus' work may have had a major impact on European, especially Protestant, confessional historiography.

Keywords: Johannes Pappus, ecclesiastical history, confessionalisation, early church, Reformation.

Das Aufkommen der protestantischen Religionsreform brachte - bewusst oder unbewusst - die Entstehung einer konfessionellen Polarisierung in der Literatur mit sich. Um die deutsche protestantische Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts richtig verstehen und interpretieren zu können, ist es unerlässlich, sie in einen religionsgeschichtlichen Kontext zu stellen. In den Anfängen der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung können wir historische Werke noch zu Recht als literarische Werke einstufen.¹ Ute Lotz-Heumann und Matthias Pohlig haben sieben grundlegende Theorien zur Entwicklung und Konsolidierung des Konfessionalismus aufgestellt:² erstens die Formulierung klarer Glaubensgrundsätze im Glaubensbekenntnis (um Verwirrung zu vermeiden und die verschiedenen Kirchen sichtbar zu trennen), der nächste Schritt ist die Verbreitung und Verbind-

¹ Obwohl es ein sehr gewagtes Unterfangen ist, die Gattungsgrenzen dieser Zeit zu ziehen, ist es keine inhaltlich falsche Bezeichnung, die im 16. Jahrhundert erschienenen Werke als literarische Werke zu bezeichnen. vgl. Lotz-HEUMANN, U. - POHLIG, M. Confessionalization and Literature in the Empire, 1555-1700. In *Central European History*. ISSN 0008-9389, 2007 vol. 40, no. 1, S. 35-61. 35.

² LOTZ-HEUMANN, U. - POHLIG, M. Confessionalization and Literature..., S. 39-40. Die Liste basiert auf WOLFGANG, R. Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters. In *Zeitschrift für historische Forschung*, ISSN 03400174, 1983, vol. 10, no. 3, S. 257-77, 263; WOLFGANG, R. Was ist katholische Konfessionalisierung? In: *Die katholische Konfessionalisierung. wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte*. Wolfgang, R. - Schilling, H. Münster: Gütersloher Verl.-Haus, 1995, S. 419-52. 426. REINHARD, W. Reformation, Gegenreformation und der frühneuzeitliche Staat: Eine Neubewertung. In *The Catholic Historical Review*. ISSN 00088080, 1989, vol. 75, no. 3, S. 383-404. 391-395.

lichkeit dieser Normen, der dritte ist die Kontrolle der Propagandainstrumente, und viertens, ebenfalls wichtig, ist die Infiltration neuer Normen (Standards) in die Gesellschaft, deren wichtigster Schauplatz die Bildungseinrichtungen sind (siehe die protestantischen Bildungseinrichtungen, die nacheinander entstehen), die Aufrechterhaltung der Disziplin in der Bevölkerung (Visitationen, Schaffung homogener religiöser Gesellschaften), sechstens die Schaffung religiöser Riten und deren Kontrolle (die als Mittel zur Externalisierung religiöser Unterscheidung angesehen wird) und schließlich siebtens die Festlegung konfessioneller Regeln oder Bräuche auf sprachlicher Ebene (Verwendung der lateinischen Sprache und der Muttersprache, Namensgebung usw.). Diese Thesen zeigen eher bestehende Tendenzen als unüberwindbare Grenzen auf, da das System, wie neuere Untersuchungen gezeigt haben, nicht in allen Gebieten und für alle sozialen Schichten oder geografischen Einheiten so genau funktioniert hat.³ Der Zeitraum der Konfessionalisierung in Deutschland ist immer noch umstritten, aber der *terminus postquem* lässt sich wenn auch nicht genau, so doch anhand der politischen und sozialen Phänomene, die ihn hervorgebracht haben, definieren.⁴ Es ist klar, dass soziale und religiöse Konflikte zu einem immer dringenderen Bedürfnis nach konfessioneller Selbstdefinition geführt haben. Und die bekannten traumatischen Ereignisse (die Bauernkriege, Schmalkalden und der 30-jährige Krieg) boten dafür reichlich Anlass. Und es wird immer schwieriger, das Ende des Prozesses zu bestimmen, insbesondere im Lichte der wissenschaftlichen Theorie der langen Reformation.⁵

Unter diesen Umständen stellt sich die Frage, was Konfessionalismus in der Literatur bedeutet, insbesondere in der deutschen protestantischen Literatur. Auch hier teilen wir die bereits zitierte Ansicht von Lotz-Heumann und Pholig, nämlich dass konfessionelle Literatur einerseits eine Waffe in religiösen Kämpfen und Debatten sein und andererseits aber eine Literatur, die tief in das klar definierte kulturelle Gepräge der einen oder anderen Konfession eingebettet ist.⁶

³ HEAD, R. C. Catholics and Protestants in Graubünden: Confessional Discipline and Confessional Identities without an Early Modern State? In *Deutsche Geschichte*. ISSN 0266-3554, 1999, vol. 17, no. 3, S. 321-345; MÜLLER, M. G. Zweite Reformation und ständische Autonomie im königlichen Preußen: Danzig, Elbing und Thorn in der Ära der Konfessionalisierung (1557-1660). Berlin: Akademie-Verlag, 1997; LOTZ-HEUMANN, U. Die doppelte Konfessionalisierung in Irland. Konflikt und Koexistenz im 16. und in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000. cf. BITSKEY I. Felekezeti és identitástudat Magyarországon a 16. században. In *Székgazdálkodás a Magyar Tudományos Akadémián*. ISSN 1419-8959, 2013, S. 5-38. (Cit. 2022.03.02.) Erhältlich: http://real-eod.mtak.hu/9737/1/Bitskey_Istvan_szekfoglalo2013.pdf

⁴ Mögliche Zeitpunkte: Augsburger Religionsfrieden (1555) oder das Jahr des Endes der protestantischen Bauernkriege (1525). cf. Forum. Religious History beyond Confessionalization. In *German History*. ISSN 02663554 vol. 32, no. 4, pp. 579–598 (Cit. 2022.03.02.) Erhältlich: <https://academic.oup.com/gh/article-abstract/32/4/579/2726311?redirectedFrom=fulltext>

⁵ TÓTH, Zs. Hosszú reformáció, konfessionális pluralitás és felekezet(köz)iség (módszertani előtanulmány). In *Interkonfessionális és irodalom a kora újkorban*. Mór T. – Tasi R. Budapest: Reciti, 2020. S. 11-50; 13-23

⁶ All in all, what is or can be meant by "the confessionalization of literature"? In view of recent historiographical discussions, the term is used here with complementary aspects in mind that could be two sides of the same coin, but that might also exist independently of one another. The term "confessionalized" literature (or institutions and genres of literature) can on the one hand denote literature that was consciously used either as a weapon in confessional polemics and conflicts or

Die deutsche konfessionelle Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts zeichnet sich durch eine Vielfalt von Gattungen aus (Reden, Gedichte, Theater usw.) und umfasst, wie wir bereits dargelegt haben, auch die Geschichtsschreibung. Eines der ersten großen Werke der europäischen Geschichtsschreibung kann mit der lutherischen Konfession in Verbindung gebracht werden. Die *Ecclesiastica historia: integram Ecclesiae Christi ideam...* (I-XIII, 1559-1574), eine Reihe von Büchern zur Kirchengeschichte, die unter der Leitung von Matthias Flacius Illyricus (Matija Vlačić) verfasst wurde, weist auf die dreifache Forderung hin, die zunächst vor allem von protestantischer Seite an die Geschichtsschreibung gestellt wurde: Zum einen, um die neu gegründeten Kirchen in die Erlösungsgeschichte einzufügen, und zum anderen, um die Existenz ihrer eigenen Konfession zu rechtfertigen, indem sie die Reihe historischer Irrtümer der katholischen Kirche aufdecken und darstellen und die Glaubwürdigkeit des Primats des Papsttums mit historischen Fakten untergraben und widerlegen. Letzteres wird auch durch andere (ausdrücklich antipäpstliche) Werke des Hauptmanns zur Kirchengeschichte gestützt.⁷ Obwohl die Reihe, die auch als *Magdeburger Zenturien* bekannt ist, eine allgemeine Kirchengeschichte in der Tradition der antiken und mittelalterlichen Analisten sein wollte, konnte sie sich nicht völlig vom Konfessionalismus lösen, und obwohl sie die päpstliche Kirche nicht als inhärent häretisch darstellt, ist sie in ihrer Auswahl der Häretiker ziemlich willkürlich (die Hussiten sind nicht in der Liste der Häretiker, der religiösen Bewegungen, die gewöhnlich zu den mittelalterlichen Irrlehren gezählt werden, enthalten, zu denen aber z.B. die Waldenser, Albigenser gehören).⁸ Die protestantischen Bildungseinrichtungen waren eine wichtige Grundlage in der Entwicklung des Konfessionalismus, seiner Vertiefung und Verbreitung.

Johannes Pappus' Leben und Werk wurden auch von zwei protestantischen Bildungseinrichtungen beeinflusst, einerseits von der Universität Tübingen, an der er einen Teil seines Studiums verbrachte, und andererseits von der Akademie von Straßburg, deren Rektor er war und an der er 1610 starb. Er begann seine Laufbahn in Straßburg als Professor für Hebräisch und lehrte von 1578 bis 1591 Kirchengeschichte. Er diente der Stadt auch als Pfarrer und als Präsident des Kir-

to ensure the confessional conformity of church members ("instrument of confessionalization"). This usage of the term refers back to the original definition of "confessionalization" by Reinhard and Schilling. On the other hand, the term "confessionalized" literature can also denote literature that was deeply embedded in a confessionally defined cultural context. Such literature could, for example, be used for the cure of souls, to encourage certain forms of piety, to strengthen a specific confessional culture. LOTZ-HEUMANN, U. – POHLIG, M. *Confessionalization and Literature...*, S. 44-45.

⁷ FLACIUS, M. *Catalogus testium Veritatis, Qui ante nostram aetatem reclamarunt Papae: Opus varia rerum, hoc praesertim tempore scitu dignissimarum, cognitione refertum, [...] Cum Praefatione Mathiae Flacii Illyrici, qua Operis huius & ratio & usus exponitur.* - Basileae: Oporinus, 1556. FLACIUS, M. *Antilogia Papae: hoc est, de corrupto Ecclesiae statu et totius cleri papistici perversitate, Scripta aliquot veterum authorum...* Basileae: Oporinus, 1555.

⁸ FLACIUS, M. et al. *Ecclesiastica historia: integram ecclesiae Christi ideam, quantum ad locum, propagationem, persecutionem, tranquillitatem, doctrinam, haereses, ceremonias, gubernationem, schismata, synodos, personas, miracula, martyria, religiones extra ecclesiam...* Basel: Oporinus, 1559.

chenkonvents.⁹ Seine Lehrtätigkeit war nicht nur für die Straßburger Institution wichtig, sondern er legte auch den Grundstein für den kirchengeschichtlichen Unterricht im damals entstehenden lutherischen Schulsystem, dessen institutionelle Grundlagen gerade von seinem Hauptkonkurrenten Jean Sturm gefestigt worden waren. Der größte Teil seines Werkes steht im Zusammenhang mit seiner Tätigkeit als Kirchengeschichtler, denn sein erstes Werk, das 1584 veröffentlicht wurde, ist eine gedruckte Fassung seiner Vorlesungen über Kirchengeschichte, die er, wie er zugibt, auf Wunsch seiner Studenten aufgezeichnet hat.¹⁰ Es gab bereits Vorläufer und Wege in der lutherischen religiösen Geschichtsschreibung (Melancthon und Flaccius), von denen sich Pappus nicht ganz unabhängig machen wollte, aber gleichzeitig wollte er dem Lesepublikum ein anderes, stärker bildungsorientiertes Werk in die Hand geben, das ein Gegenmodell zur trockenen Informationsvermittlung in den *Centurien* sein könnte. Der Titel seines Werkes lautet *Epitome historiae ecclesiasticae, de conversionibus gentium, persecutionibus ecclesiae haeresibus et conciliis oecumenicis ex praecipuis scriptoribus ecclesiasticis collecta...*

Über das Überleben der antiken und mittelalterlichen humanistischen Geschichtsgattungen im Kontext der Chronisten-Tradition haben wir bereits gesprochen. Die Entstehung der historischen Gattung *epitomé* ist nicht nur eine Art Selbstdefinition der Gattung im Lichte früherer Vorläufer (*Chronica Carionis*, *Centuries*), sondern auch ein bewusstes Eingeständnis, dass sie nicht mit ihnen konkurrieren will, da sie nicht in derselben Kategorie konkurrieren.

Obwohl die *Epitome* in der antiken Literatur in erster Linie die Abstraktion eines einzelnen Werkes bedeuteten, konnte dieser enge Rahmen schon in der Spätantike nicht mehr beibehalten werden, da es bereits mehrere Werke gab, die nicht auf die Abstraktion eines einzelnen Werkes abzielten, sondern versuchten, ein neues Werk zu schaffen, indem sie mehrere frühere Autoren zu einem bestimmten Thema zusammenführten. Als Beispiel für den ersteren kann P. A. Florus angeführt werden, dessen *Epitomae*¹¹ nicht nur deshalb wichtig sind, weil sie uns helfen, mehr über das Werk von Livius zu erfahren, sondern auch, weil seine Person ab dem 17. Jahrhundert der Titel einer sehr beliebten Gattung von Zusammenfassungen und Zusammenstellungen von Literatur sein wird (Flo-

⁹ HORNING, W. *Dr. Johann Pappus non Lindau 1549-1610*. Straßburg: Heiss und Münster, 1891.

¹⁰ PAPPUS, J. *Epitome historiae ecclesiasticae de conversionibus gentium, persecutionibus ecclesiae, haeresibus et conciliis oecumenicis ...* Strassbourg: Bernhards Iobinus, 1584. Das von uns verwendete Exemplar ist die Ausgabe von HEINRICH Kippings: *Epitome historiae ecclesiasticae, de conversionibus gentium, persecutionibus ecclesiae; haeresibus & conciliis oecumenicis. Ex praecipuis scriptoribus ecclesiasticis collecta. Studio & opera Johannis Pappi... Recognovit, auctariis & notis variis illustravit M. Henricus Kipping. Accesserunt supplementa ejusdem ad praesentem usque annum. Francofurti: Bremsen, 1659.* (Cit. 2022.03.02.) Erhältlich: https://books.google.ro/books?id=ssYAAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=hu&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

¹¹ HAVAS, L. *P. Anii Flori Opera que extant omnia*. Debrecen: KLTE, 1997.

rus Anglicus¹², Florus Christianus¹³, Florus Polonicus¹⁴, Florus Danicus¹⁵, Florus Hungaricus¹⁶). Ein Beispiel für einen Auszug aus mehreren Autoren ist Aurelius Victorinus' *Epitomae de Caesaribus*.¹⁷ Auch die humanistische Geschichtsschreibung bevorzugte die Verwendung der Gattung in zusammenfassenden historischen Werken mit Florustiteln, im viktorianischen Sinne (Jacobus Whimpheling *Epitome Rerum Germanicarum*¹⁸, Petrus Rhansanus *Epitomae rerum Hungaricarum*¹⁹). Auch die christliche Kirche kannte und nutzte die Möglichkeiten der Gattung, und die als *Historiae Ecclesiasticae Tripartitae Epitome*²⁰ bekannte Zusammenstellung aus dem sechsten Jahrhundert wurde im Mittelalter zu einem beliebten Werk der Kirchengeschichte. Obwohl die lutherische konfessionelle Geschichtsschreibung des frühen 16. Jahrhunderts der Tradition der Annalisten folgte, gab Pappus' *Epitomee* eine neue Richtung vor, denn er war nicht nur ein sklavischer Exzerpt früherer Autoren, sondern beabsichtigte auch, seinen Studenten ein Schulhandbuch in die Hand zu geben.

In den ersten Zeilen des *Proömiums* spricht Pappus von zwei Arten von Geschichte: der kirchlichen (*ecclesiastica*) und der geistlichen (*sacra*). Die heilige Geschichte ist im Alten und Neuen Testament enthalten, während die kirchliche Geschichte von den geistlichen Schriftstellern niedergeschrieben wurde, die den Aposteln und Evangelisten folgten.²¹ Die Kenntnis des letzteren hat einen sehr breiten Anwendungsbereich (*varia et multiplex utilitas*), weshalb es für Theologiestudenten nicht nur eine Ehre, sondern auch eine Notwendigkeit ist, ihn zu kennen.²²

¹² WOOD, L. *Florus Anglicus: Or An Exact History of England, from the Reign of William the Conquerour to the Death of the Late King*. London: Simon Miller, 1658.

¹³ von STREITHAGEN P. *Florus Christianus sive historiarum de rebus Christianae religionis libri IV*. Peter von Streithagen. Köln: Gisbertus Clemens, 1640.

¹⁴ PASTORIUS, J. *Florus Polonicus*, Leiden: Franciscus Hegerus, 1642.

¹⁵ BERINGIUS, V. *Florus Danicus*. Otthinia: Christianus Schröder, 1698.

¹⁶ NADÁNYI, J. *Florus Hungaricus, sive Rerum Hungaricarum ab ipso exordio ad Ignatium Leopoldum deductarum compendium*. Amsterdam: Joannes Waesberge, 1663.

¹⁷ PICHLMAYR, F. – GRUENDEL, R. eds. *Sexti Aurelii Victoris Liber de Caesaribus praecedunt Origo gentis romanae et Liber de viris illustribus Urbis Romae subsequitur Epitome de Caesaribus*. Leipzig: Teubner, 1961. S. 133-176

¹⁸ WIMPFELING, J. *Epitome Rerum Germanicarum*, Marburg: Colbius 1562 (facs. Kessinger Publishing, 2010)

¹⁹ KULCSÁR, P. ed. *Petrus Ransanus: Epithoma rerum Hungaricarum*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1977.

²⁰ HANSLIK R. *Cassidori-Epiphani Historia ecclesiastica tripartita* Wien:Hoelder-Pichler-Tempsky, 1952.

²¹ Voco autem SACRAM quidem historiam eam, quae ipso Scripturae sacrae cannone continetur, a Mose et Prophetis edita in vetere Testamento, ab Evangelistis autem et Apostolis in Novo. ECCLESIASTICAM vero, quae post Evangelistas et Apostolos, ab iis Ecclesiasticis viris conscripta est: et narratoinem continet rerum sive ab ipsis Apostolis, quas in Actorum libro Lucas non commemoravit, sive Apostolorum discipulis, aliisque deinceps eorum successoribus gestarum. PAPPUS, J. *Historiae ecclesiasticae...*, S. 1.

²² Et si non eadem est Ecclesiastica; quae Sacrae Historiae autoritas: illius tamen etiam varia et multiplex utilitas est; propter quam cognosci eam, et teneri a S. Theologiae studiosis, non modo honorarium est, sed pene etiam imo plane necessarium. PAPPUS, J. *Historiae ecclesiasticae...*, S. 1.

Er definiert nicht nur die Gattung, sondern auch, wer als Kirchenhistoriker bezeichnet werden kann: Kirchenhistoriker sind diejenigen, die über die Angelegenheiten der Kirche bis zu seiner Zeit geschrieben haben, und besonders diejenigen, die von Anfang an durch ihr segensreiches Wirken die Verbreitung der Lehre des Evangeliums gefördert haben, bis die ganze Welt den Glauben an Christus angenommen hat.²³ Auf den ersten Blick scheint diese Definition sehr weit und umfassend zu sein und schließt im Prinzip alle Autoren der Kirchengeschichte bis zum 16. Jahrhundert ein, als die Missionsbewegungen in der Neuen Welt begannen, so dass es noch Raum für die Verbreitung des christlichen Glaubens gab. Bevor wir jedoch zu weit gehen, stellt der Autor klar, welche Autoren er zu dieser Elitegruppe zählt.²⁴

Außerdem werden die Vorteile einer gründlichen Kenntnis der Kirchengeschichte erläutert: Die Verbreitung des Evangeliums hat zum Ende des *Götzendienstes* und der heidnischen *Orakel*, zum Zeugnis der wahren und katholischen Lehre geführt, und die Gattung erklärt auch die Glaubenstreite, dann die bewundernswerten Verteidigungen der Kirche (gegen Römer, Ketzer, Türken, tyrannische Päpste), und schließlich zeigt die Kirchengeschichte als Lehrmeisterin auch die besonderen, zu befolgenden christlichen Tugenden auf.²⁵ Nach alledem besteht für den Leser kein Zweifel an der Daseinsberechtigung einer solchen Zusammenfassung der Kirchengeschichte, die in drei Teile gegliedert ist: erstens die Geschichte der Bekehrung der verschiedenen Völker, zweitens die Verfolgungen der Kirche und schließlich die Ketzerstreitigkeiten.²⁶

Betrachten wir das erste Thema: die Geschichte der Christianisierung der einzelnen Völker. Das Kapitel beginnt mit einem bekannten Moment aus der *Apostelgeschichte*, dem Ereignis der Ausgießung des Heiligen Geistes und der Missionstätigkeit der Apostel²⁷, und geht dann auf die Orte und das Leben der einzelnen Apostel ein. Nachdem er ihre Lebensgeschichten vorgestellt hat, geht er darauf ein, wie viele nach dem Tod der Apostel versuchten, falsche Lehren zu predigen, indem sie die wahre Lehre verdrehten. Aus diesem Grund schreibt er dem Prinzip der *successio apostolica*²⁸ eine wichtige Rolle zu, da die Verkündigung der direkten Jünger der Apostel die Fortsetzung der apostolischen Tradition

²³ ...qui de rebus Ecclesiae ad nostra usque tempora scripserunt, Historici Ecclesiastici possunt appellari: kat exochén tamen nomen hoc iis tribuitur, qui tum initia, tum etiam progressus doctrinae Evangelicae narrando eo usque prodixerunt, dum totus terrarum orbis fidem Christi suscipere. PAPPUS, J. *Historiae ecclesiasticae...*, S. 2.

²⁴ Hegesippus, Eusebius, Hieronymus, Prosper Aquitanus, Marcellinus Comes, Rufinus, Socrates Byzantinus, Theodorthus, Sozomenos, Cassiodorus, Evagrius, Nicephorus Callistus, Joannes Zonaras, Nicetas Acomitatus, Nicephorus Gregoras, Laonicus Chalcocondilas, Sigbertus Gemb-lacensis, Otho Freisingensis, Trithemius. PAPPUS, J. *Historiae ecclesiasticae...*, S. 2-9.

²⁵ PAPPUS, J. *Historiae ecclesiasticae...*, S. 9-13.

²⁶ 1. Initio autem Historiam Conversionis singularum, aut plaerarumque certe Gentium, ex probatis Autoribus repetemus. 2. Deinde vero persecutiones Ecclesiae praecipuas enumerabimus. 3. Postremo. Certaminum de doctrina sive Haereseon, et Conciliorum Oecumenicorum Haeresibus oppositorum historiam percurremus. PAPPUS, J. *Historiae ecclesiasticae...*, S. 15.

²⁷ PAPPUS, J. *Historiae ecclesiasticae...*, S. 15-34.

²⁸ CROSS, F. L. - Livingstone, E. A. *The Oxford Dictionary of the Christina church*. Oxford: OUP, 1996. p. 91.

bedeutete und daher die von den direkten Mitarbeitern der Apostel gegründeten Kirchen auch als apostolische Kirchen gelten.²⁹ Ihre Bedeutung wird durch ein Zitat von Hegesippus bei Eusebius belegt. Eusebius zitiert eine Passage von Hegesippus, die für die apostolische Nachfolge relevant ist. Es war Hegesippus, der die enge Verbindung zwischen dem apostolischen Amt und dem Beweis der Rechtgläubigkeit formulierte, was zu seiner Zeit ein aktuelles Problem war. Auch die *successio apostolica* gehört zu den umstrittenen Themen der Reformation.³⁰ Für Hegesippus war es wichtig, dass sich die Kirche zur Zeit der Apostel als reine und unvergängliche Jungfrau (*virgo pura et incorrupta*) präsentierte, und nach dem Versterben dieser Generation die die göttliche Weisheit mit ihren eigenen Ohren gehört hatten (*divinam sapientiam ipsis auribus audire meruerat*), gab es solche, die es wagten, gegen den wahren Glauben zu sprechen (*contra veritatis praedicationem, falsi nominis scientiam, ex adverso praedicare conati sunt*).³¹ Unter Berufung auf Eusebius weist er darauf hin, dass die späteren Jünger die Saat des Wortes Gottes auf dem von den Aposteln gelegten Fundament ausstreuten (*Christum praedicaverint et divinorum Evangeliorum tradiderint scripturam*), auch bei denen, die noch nichts vom Glauben gehört hatten (*... qui de doctrina et fide nihil dum prorsus audiverant...*), und die Kirchen wurden von Pfarrern geleitet, denen sie die Betreuung der Neubekehrten anvertrauten (*...illis culturam eorum qui recens fuerint adducti, commendaverint...*).³² Er fügt hinzu, wie Eusebius auch sagt, dass durch die Gnade des Heiligen Geistes sogar zu seiner Zeit viele Menschen zu Gott bekehrt wurden und die göttliche Gnade beim ersten Hören empfangen.³³ Er listet die Beweise auf, die seiner Meinung nach das

²⁹ Proximos vero ab Apostolorum tempore Ecclesiae doctores, qui discipuli apostolorum fuerant, SUCCESSIONEM APOSTOLICAM nominare plerumque solent: de quorum studio, in propaganda doctrina Evangelii, isthaec Eusebius refert, lib. 3. cap. 37. PAPPUS, J. *Historiae ecclesiasticae...*, S. 35.

³⁰ BÁÁN, I. Übersetz. *Euszebiosz egyháztörténete*. Budapest: SZIT, 1983.

³¹ ad eamque tempora virgo pura (munda) et incorrupta (inmaculata) permansit Ecclesia, iis qui sanum salutaris praedicationis Canonem corrumpere conati sunt, si tamen aliqui fuerunt, in obscura quadam caligine ad id usque temporis delitescunt. Postquam autem sacer Apostolorum chorus differentem sortitus est finem, et generatio illa perterit, quae divina sapientiam ipsis auribus audire meruerat, tunc impii erroris conspiratio, per seductionem eorum, qui alienam doctrinam tradebant initium cepit: qui etiam, quoniam nemo amplius superes erat ex Apostolis, nudo iam vertice, contra veritatis praedicationem, falsi nominis scientiam, ex adverso praedicare conati sunt. III. 29. *Eusebii Pamphili, Rufini, Socratis, Theodoriti, Sozomeni, Theodori Evagrii et Dorothei Ecclesiastica Historia*. Basileae: Iacobus Grynaeus, 1570. S. 42. (Cit. 2022.03.02.) Erhältlich: https://books.google.ro/books?id=gOhEAAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=hu&source=gbgs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

³² Quo modo cuncta passim ecclesiarum fundamenta ab ipsis Apostolis iacta aedificaverint, et praedicationem, ac salutaria regni coelorum semina per universam terrarum orbem, quaque patet, supereminantes auctiora reddiderint; sed etiam illis, qui de doctrina et fide nihil dum prorsus audiverant, Christum praedicaverint, et divinorum Evangeliorum traderint scripturam: et his fidei fundamentis novis quibusdam, et perergrinis locis a se jactis, alios illic pastores constituerint, atque illis culturam eorum, qui recens fuerint adducti commendaverint: ac tum alias ipsi regiones ac gentes, gratia cooperatione Dei adjuti, accesserint. PAPPUS, J. *Historiae ecclesiasticae...*, S. 35. cf. *HE*. III. 37.

³³ Eodemque loco Eusebius addit, divini Spiritus etiam ad id usque temporis, plurimas admirabiles virtutes operationes suas exeruisse, it ut numerosae hominum multitudines, mox a primo auditu, pietatem erga cunctorum opificem prompto animo cordibus suis acciperent. PAPPUS, J. *Histo-*

apostolische Christentum der Germanen und die Weitergabe des wahren, unbestechlichen christlichen Glaubens belegen. Und zu welchen Völkern die Verkündigung des Evangeliums dank der apostolischen Sukzession gelangte, weiß, so Pappus, niemand besser als Irenäus (130-202).³⁴ *Nun wohl, diese Botschaft und diesen Glauben bewahrt die Kirche, wie sie ihn empfangen hat, obwohl sie, wie gesagt, über die ganze Welt zerstreut ist, sorgfältig, als ob sie in einem Hause wohnte, glaubt so daran, als ob sie nur eine Seele und ein Herz hätte, und verkündet und überliefert ihre Lehre so einstimmig, als ob sie nur einen Mund besäße. Und wenn gleich es auf der Welt verschiedene Sprachen gibt, so ist doch die Kraft der Überlieferung ein und dieselbe. Die in Germanien gegründeten Kirchen glauben und überliefern nicht anders als die in Spanien oder bei den Kelten, die im Orient oder in Ägypten, die in Lybien oder in der Mitte der Welt. So wie Gottes Sonne in der ganzen Welt eine und dieselbe ist, so dringt auch die Botschaft der Wahrheit überall hin und erleuchtet alle Menschen, die zur Erkenntnis der Wahrheit kommen wollen.*³⁵ Die Verwendung von Irenäus, aber auch im Allgemeinen der vornizänischen Väter als Quelle, als polemisches Zeugnis, wurde ab den 1520er Jahren immer deutlicher (*Exsurge domine bulla*), gemäß dem Prinzip des *vetustiores meliores*.³⁶ Dabei rückt vor allem Irenäus in den Mittelpunkt des Interesses³⁷, da man in der Kontroverse zwischen Irenäus und Papst Viktor (155-199) sowie in der Auseinandersetzung zwischen Luther und der katholischen Kirche über die Autorität des Papstes eine aktuelle Analogie zu entdecken glaubt.³⁸ Auf den ersten Blick hätte unser Autor keine zuverlässigere Quelle finden können: Als Schüler

riae ecclesiasticae..., S. 35-36

³⁴ In quas autem gentes per istam Apostolicam successionem propagatum fuerit Evangelium, nemo Iraeneo rectius nos docebit, qui vetustissimus inter Scriptores Christianos est et proximus Apostolorum temporibus? discipulus videlicet Polycarpi, eius qui cum Johanne Apostolo et Evangelista multum versatus fuit. Is ergo Iraeneus lib. I. cap. 3. de Ecclesiis sui temporis isthaec habet: PAPPUS, J. *Historiae ecclesiasticae...*, S. 36.

³⁵ Hanc praedicationem cum acceperit, et hanc fidem, quemadmodum praediximus, Ecclesia, et quidem in universum mundum disseminata, diligenter custodit, quasi unam domum inhabitans: et similiter credit iis, videlicet quasi unam animam habens et unum cor, et consonanter haec praedicat, et docet, et tradit, quasi unum possidens os. Nam etsi in mundo loquelae dissimiles sint, sed tamen virtus traditionis una et eadem est; neque haec quae in GERMANIA (sic!) sunt fundatae ecclesiae, aliter credunt, aut aliter tradunt: neque haec quae in Hyberis sunt, neque haec quae in Celtis, neque haec quae in Oriente, neque haec quae in Aegypto, neque haec quae in Libya, neque haec quae in medio mundi sunt constitutae; sed sicut Sol creatura Dei in universo mundo unus et idem est; sic et lumen, praedictio veritatis, ubique lucet, et illuminat omnes homines qui volunt ad cognitionem veritatis venire. *Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis Libros Quinque Adversus Haereses* tom. I. HARVEY, W. W. Hrsg. Cambridge 1857. lib. I. cap. 10. vers. 2. (Cit. 2022.03.02.) Erhältlich: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=njp.32101074938950&view=lup&seq=5&q1=germania> Gegen die Häresien (Contra Haereses) In *Des heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien. Aus dem Griechischen übersetzt von E. Klebba*. (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 3) München: Kempten, 1912. (Cit. 2022.03.02.) Erhältlich: <https://bkv.unifr.ch/de/works/18/versions/30/divisions/111824>

³⁶ QUANTIN, J.-L. et al. Irénée de Lyon entre humanisme et Réforme. Les citations de l'Adversus haereses dans les controverses religieuses, de Johann Fabri à Martin Luther (1522-1527). In *Recherches Augustiniennes et Patristiques*. ISSN 0484-0887, 1994, vol. 27. p. 131-185. 131-132

³⁷ Das Mittelalter schenkte ihm keine große Aufmerksamkeit, die Pariser Humanisten entdeckten ihn im 15. Jahrhundert, und Erasmus gab es ihm 1526 in Basel (Froben).

³⁸ QUANTIN, J.-L. et al. *Irénée de Lyon entre humanisme et Réforme...*, S.133.

von Polykarp von Smyrna war Irenäus die zweite Generation in der apostolischen Sukzession (Polykarp war ein Schüler des Apostels Johannes), und vor allem als Bischof von Lyon verfügte er über eine solide Kenntnis der christlichen Kirchen und Gemeinschaften in den Nachbarregionen. Sowohl die christliche Tradition als auch die Forschung haben den christlichen Schriftsteller aus dem 2. Jahrhundert lange Zeit als Bischof der ehemaligen römischen Provinz *Lugdunum* identifiziert. Die Tatsache, dass er seine Werke auf Griechisch geschrieben hat, sollte bei dieser Identifizierung kein besonderes Problem darstellen, da im 2. Jahrhundert die lateinisch-griechische, Rom-Konstantinopel-Polarisierung in christlichen Kreisen nicht bekannt war. Das lateinischsprachige Christentum wurde eher mit den ehemaligen punisch-semitischen Gebieten in Verbindung gebracht als mit der römischen Stadt Lugdunum an der Grenze der ehemaligen *Magna Graecia*. Es gibt Argumente sowohl für als auch gegen den Bischofssitz des Irenäus in Lyon³⁹ Einige Forschungen bringen jedoch die bischöfliche Tätigkeit des Irenäus mit der Provinz Ostgalizien in Verbindung.⁴⁰ Die überzeugende Argumentation von Jean Collin spricht für letzteres⁴¹ aus. Unabhängig von der geographischen Identifizierung verortet Ireneus in dem von Pappus zitierten Text das Christentum lediglich innerhalb der Grenzen des Römischen Reiches, d.h. für ihn fallen die Grenzen des Christentums und der römischen Ökumene zusammen. Diese Art von rhetorischer Formel - Rom ist der Herr der ganzen Welt - gehörte auch zum geografischen Instrumentarium der römischen Epoche.⁴² Mit den aufgelisteten geografischen Orten wollte Irenäus lediglich betonen, dass die Grenzen des christlichen Glaubens mit den Grenzen des Reiches (von Osten nach Westen, von Norden nach Süden) übereinstimmten, was eher eine nette rhetorische Wendung als eine tatsächliche historische Tatsache ist. In einem solchen Kontext ist es nicht verwunderlich, dass nach Irenäus Tertullianus *Adversus Iudaeos* in der Reihe der Zeugnisse folgt:

An wen anders haben alle Heidenvölker geglaubt, als an den Christus, der bereits gekommen ist? An wen haben denn die Völker geglaubt, die Parther, Meder und Elamiter, die Bewohner von Mesopotamien, Armenien, Phrygien, Kappadozien, die Ansiedler von Pontus, Asien und Pamphylien, die, welche in Ägypten weilen und den Teil Afrikas jenseits Cyrene bewohnen, die Römer und die Umwohnenden, damals auch die Juden in Jerusalem und sonstige Völker, wie die bunt gearteten Stämme der Gätuler, die vielen Gebiete der Mauren, alle Grenzmarken

³⁹ MIGNE J. P. Introduction du christianisme dans les Gaules. In *Encyclopédie théologique*. Migne Jean Paul. Paris, 1856, S. 1198-1206. (Cit. 2022.03.02.) Erhältlich: https://books.google.ro/books?id=av1MAQAAMAAJ&pg=PA1197&lpg=PA1197&dq=Introduction+du+christianisme+dans+les+Gaules+Encyclop%C3%A9die+th%C3%A9ologique&source=bl&ots=6Mw-oXjmTy&sig=ACfU3U1C_s5QnG2vH0wwFGIGKpvj0xG2nQ&hl=hu&sa=X&ved=2ahUKEwj-mN32isj2AhUES_EDHWq4CicQ6AF6BAGTEAM#v=onepage&q=Introduction%20du%20christianisme%20dans%20les%20Gaules%20Encyclop%C3%A9die%20th%C3%A9ologique&f=false

⁴⁰ Zwei ehemalige Städte, Sebastopolis oder Neoclaudipolis, könnten der Sitz gewesen sein.

⁴¹ COLIN, J. Saint Irène était-il évêque de Lyon? In *Latomus*. ISSN 00238856, 1964, vol. 23, no. 1, S. 81-85.

⁴² GRÜLL T. Orbem terrarum subicere. Világbirodalmi törekvések és földrajzi ismeretek az ókori Rómában. Ókor. ISSN 1589-2700, 2018, vol. 18, no. 1, S. 59-77.

Spaniens, die verschiedenen Völkern Galliens, die von den Römern unbetretenen, Christus aber unterworfenen Landstriche der Britannier, Sarmaten, Dazier, Germanen, Skythen, der vielen abgelegenen Völker, Provinzen und zahlreichen Inseln, die uns unbekannt sind und die wir aufzuzählen nicht vermögen? An allen diesen Orten regiert der Name des Christus, der schon gekommen ist, da vor ihm die Tore aller Städte sich öffneten und keine verschlossen blieb, vor ihm die eisernen Riegel zersprangen und die ehernen Torflügel sich öffneten.⁴³ Und wäre das alles nicht genug, so fügt er hinzu, dass die Herrschaft und der Name Christi sind überall verbreitet, er wird überall geglaubt, er wird von allen eben genannten Völkern verehrt, er wird überall angebetet.⁴⁴

Die Rehabilitierung von Tertullian ist auch ein Verdienst der Humanisten. Beatus Rhenanus' *edito princeps*⁴⁵ war ein Meilenstein in der humanistischen Wiederentdeckung der frühen kirchlichen Literatur und spiegelte nicht nur sein wissenschaftliches Interesse, sondern auch seine Sympathie für die Reformation wider.⁴⁶ Wie wir bereits in Bezug auf die Skythen gezeigt haben, scheint es sich hier eher um eine rhetorische Figur, eine rhetorische Frage zu handeln, bei der die verschiedenen Völkernamen Stilmittel sind, die nicht so sehr als Mittel zur Tatsachenfindung, sondern als solide rhetorische Mittel eingesetzt werden. Es handelt sich um eine frühchristliche Tradition, die kein echtes kirchliches Zeugnis hat und auch keines haben kann. Die apostolischen Briefe und die apokryphe Literatur bildeten die Grundlage für die Liste der Völker, die Christen wurden, und der geografischen Gebiete, die das Christentum in der apostolischen Zeit eroberte, sowie für die Behandlung dieser Listen als reale historische Fakten. Aus diesem Grund ist keiner der Textstellen Tertullians die zuverlässigste Quelle für das Christentum der Germanen aus der apostolischen Zeit.⁴⁷

Pappus versucht, seine Behauptungen mit mehr Fakten zu untermauern, obwohl in Bezug auf sein eigenes Land, Germania (*nostram patriam Germaniam*), viele Märchen zu den historischen Fakten gehören, aber dennoch, so behauptet

⁴³ Christo et alliae gentes crediderunt (sic!), Parthi et Medi et Elamitae et qui habitant Mesopotamiam Armeniam Phrygiam Cappadociam, incolentes Pontum et Asiam Pamphyliam, immorantes Aegypto et regiones Africae quae est trans Cyrenen inhabitantes, Romani et incolae, tunc et in Hierusalem Iudaei et ceterae gentes, ut iam Gaetulorum varietates et Maurorum multi fines, Hispaniarum omnes termini et Galliarum diversae nationes et Britannorum inaccessa Romanis loca Christo vero subdita et Sarmatarum et Dacorum et Germanorum et Scytharum et abditarum multarum gentium et provinciarum et insularum multarum nobis ignotarum et quae enumerare minus possumus? [5] In quibus omnibus locis Christi nomen qui iam venit regnat, utpote ante quem omnium civitatum portae sunt apertae et cui nullae sunt clausae, abante quem ferreae serae sunt comminutae et valvae aerae sunt apertae." Adv. Iud., VII, 4–5. Kellner H. K. A. *Tertullians ausgewählte Schriften: ins Deutsche übersetzt*. München: Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, 1912–1915.

⁴⁴ Christi regnum et nomen ubique porrigitur, ubique creditur, ab omnibus gentibus supra enumeratis colitur, ubique regnat, ubique adoratur... Adv. Iud., VII, 4–5.

⁴⁵ RHENANUS, B. *Opera Q. Septimii Florentis Tertulliani*. Basel: Froben, 1521.

⁴⁶ D'AMICO, J. F. Beatus Rhenanus Tertullian and the Reformation: A Humanist Critique of Scholasticism. In *Archiv für Reformationsgeschichte - Archive for Reformation History*. ISSN 2198-0489, 1980, vol. 71. no. 1, S. 40–41.

⁴⁷ PAP, L. Egyházi történetírás és vallási propaganda Lősteiner Leonárd Chronológiájában (1777). In *Irodalomtörténeti Közlemények*. ISSN 0021-1486, 2016, vol. 120, no. 5, S. 589–600.

er, kann nicht alles als Märchen bezeichnet werden.⁴⁸ Er stützt sich dabei auf die neueste Literatur seiner Zeit. Er nutzt die Zeilen von Johannes Aventinus (1477-1534) aus seinem *Annales Boiorum*⁴⁹ um die Gründer der germanischen Kirchen zu beschreiben, wobei er darauf achtet, das Wichtigste nicht aus den Augen zu verlieren: die Aufrechterhaltung des Zeugnisses der apostolischen Kontinuität. Die Liste derer, die den Fortbestand des reinen Glaubens der Germanen garantieren können, umfasst: *Lucius Cirenensis, Crescens, Clemens, Trophimus, Maternus, Eucharius, Valerius*.⁵⁰

Werfen wir einen Blick auf die Liste, die auf der Grundlage der *Annales Boiorum* erstellt wurde. Lucius Cirenensis ist eine rätselhafte Figur der frühchristlichen Chroniken, über die wir noch immer keine genauen Informationen haben, aber einige glauben, dass es sich bei ihm um niemand anderen als den Evangelisten Lukas handelt.⁵¹ Er wird an einer Stelle in der Apostelgeschichte namentlich erwähnt, aber wie der Autor anmerkt, beruht auch dies vermutlich auf einer früheren Überlieferung: *Ein Teil davon könnte vom Verfasser der Apostelgeschichte einfach aus den Praktiken seiner eigenen Zeit wiedergegeben worden sein, aber es gibt keinen guten Grund für die Annahme, dass er zumindest teilweise von einer früheren Überlieferung abhängig ist.*⁵²

Der Name Crescens taucht auch an einer Stelle im Neuen Testament auf (2. Timotheus 4,8-10), der nach dem Brief an Timotheus nach Galatien ging, um dort zu predigen. Diejenigen, die die Heilige Schrift kennen, haben keinen Zweifel daran, dass es sich bei den Galatern um nichts anderes als eine antike geografische

⁴⁸ Ut enim ea solummodo attingamus, quae ad nostram patriam Germaniam pertinet: non prorsus fabulosa existimata sunt, etsi fabulis, injuriam temporum, implicata, quae de primis in Germania Evangelii disseminatoribus legimus. 37-38.

⁴⁹ Bayrischer Chronicon: im Latein nun verfertigt: vn[d] in Syben Puecher getailt ein kurtzer auszug; Der Teutschen vn[d] sonderlich, des gar alten hawß zu Bayrn, Kayser, Kunigen, Hertzogen... Nürnberg, Peypus 1522. (Cit. 2022.03.02.) Erhältlich: <https://www.bavarikon.de/object/bav:BSB-HSS-00000BSB00029567?cq=aventinus&p=1&lang=de>

⁵⁰ Lucium Cirenensem Pauli commilitonem et cognatum, in Vindelicia, Rhetia, provinciisque Istro conterminis, Christiani pietatis seminetme fecisse. Alii tradiderunt, Crescentem Moguntiae, Clementem Meti, Trophinum Arelatae, Maternum, Eucharium, Valerium, et in his regionibus, et Treveri atque Coloniae docuisse. 38

Es gibt mehrere historische Legenden über die Ursprünge der Kirche von Gallien im ersten 3. Jahrhundert nach Christus, die schwer zu beweisen sind. Der Wahrheitsgehalt oder die Unwahrheit dieser Aussagen war bereits im 17. Jahrhundert dank der Arbeiten von Jean de Launoy (1651) in den Mittelpunkt der Forschung gerückt, obwohl das Thema noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts ernsthaft diskutiert wurde. de LAUNOY, J. *Dissertationes tres, quarum una Gregorii, turonensis, de septem episcoporum adventu in Galliam*. Paris: E. Martin, 1651. Introduction du christianisme dans les Gaules Encyclopédie théologique Jean-Paul Migne 1866. ZEILLER, J. Les origines chrétiennes en Gaule (Sujet d'histoire diocésaine). In *Revue d'histoire de l'Église de France*. 1926 vol. 12, no. 54, p. 16-33. Charles Petri, der die Informationen von der Mitte des dritten Jahrhunderts ebenfalls für unklar hält, veröffentlichte eine wissenschaftlich begründete und objektive Analyse. PIETRI, Ch. Aux origines du christianisme en Gaule (IIe-VIe siècle), In: *Christiana respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*. Rome: École Française de Rome, 1997. S. 393-411. 393-398. (Cit. 2022.03.02.) Erhältlich: https://www.persee.fr/doc/efr_0223-5099_1997_mon_234_1_5785

⁵¹ BRUCE, F. F. *The Acts of the Apostles: The Greek Text with Introduction and Commentary*. Grand Rapids MI: Wm. B. Eerdmans Pub. Comp. 1990. p. 293.

⁵² BARETT, C. K. *Acts 1 – 14. vol. I*. Edinburg: T&T Clack, 1994. 599.

Region in Kleinasien handelt. Dies war jedoch nicht immer so eindeutig, und es könnte auch zu der Vorstellung führen, dass Galatien mit dem modernen Gallien identisch war, was eine wichtige Waffe in der Theorie der christlichen Kontinuität im Zusammenhang mit den Aposteln sein könnte. Dies ist nicht mehr der Fall, und der zitierte apostolische Brief hat sich nicht als völlig zuverlässige Quelle für die Identität von Crescens erwiesen.⁵³ Die spätere apokryphe Apostelgeschichte des Paulus (11.1)⁵⁴ und Eusebius selbst (*HE* III.4.8.)⁵⁵ teilen ebenfalls Informationen aus dieser Quelle mit. Auch die frühe Überlieferung der Kirche von Gallien kennt Crescens nicht als Kirchengründer, vermutlich ist da auch eine spätere Überlieferung. Crescens mag bis ins dritte Jahrhundert hinein aktiv gewesen sein, aber in jedem Fall haben wir es nicht mit einem Missionar aus dem unmittelbaren Umfeld der Apostel zu tun.⁵⁶ Die ersten Informationen, die wir über die gallische Kirche haben, stehen im Zusammenhang mit den Märtyrern von Lyon (177), einer Region⁵⁷ in der im vierten Jahrhundert eine groß angelegte Evangelisierung begann.⁵⁸

In Umkehrung der zuvor skizzierten Reihenfolge ist hier Clemens von Metz zu nennen, der von den *Annales* ebenfalls als Apostel der Germanen betrachtet wird, denn die Missionsreise des Clemens von Rom zur Bekehrung Galliens zum Christentum sollte die Westbindung und die westzentrierte Evangelisierung der gallischen Kirche unterstützen. Es gibt nur sehr wenige zuverlässige Informationen über das Leben von Clemens, der einzige sichere Punkt ist das annähernde

⁵³ Crescens is a figure who, as so many others in 2 Timothy is otherwise unknown in New Testament Literature. COLLINS, R. F. 1 & 2 *Timothy and Titus: A Commentary*. Louisville: Westminster Jhon Knox Press, 2002. S. 279.

⁵⁴ LIPSIUS, R. A. - BONNET, M. *Acta Apostolorum Apocrypha*. Vol. I. Leipzig: Hermann Mendelson S. 235-72.

⁵⁵ MIGNE J-P. *Patrologia Graeca* Vol 20. Paris, 1851. 9-910. 220.

⁵⁶ LEJAY, P. Christian Gaul. *The Catholic Encyclopedia* Vol. 6. New York: Robert Appleton Company, 1909. (Cit. 2022.03.02.) Erhältlich: <https://www.newadvent.org/cathen/06395b.htm>

⁵⁷ Le dire d'Irénée, qui parle d'«Églises établies en Germanie... et chez les Celtes» trahit un enthousiasme forcé (Haer. 1, 10, 2) – comme est apologétique l'assertion de Tertullien (Iud. 7, 4) sur la soumission au Christ de «diverses nations des Gaules». On exceptera le Sud-Est gaulois, notamment l'axe rhodanien: Lyon, Vienne et Arles. À Lyon, la persécution de 177 frappe une communauté peuplée en partie, mais non pas, probablement, en majorité, comme on le croit souvent, d'étrangers venus d'Asie; Irénée, Haer. 1, 13, 7 témoigne de l'existence d'une propagande gnostique – marcosienne – qui «sédui(sait) un grand nombre de femmes jusque dans nos contrées du Rhône». En Arles, un évêque est attesté par Cyprien, lettre 68: il s'agit de Marcianus, fauteur de Novatien. Mais les missions censément envoyées par Irénée relèvent de la légende; MATTEI, P. *Les christianisme antique de Jesus a Constantin*. Paris: Armand Colin, 2008.

⁵⁸ Le retard de l'Occident latin face à l'Orient grec fut comblé au cours du IV^e siècle. Des régions furent évangélisées pour la première fois, comme l'intérieur de l'Illyricum, les campagnes de Gaule et d'Espagne, l'île de Bretagne et, enfin, hors du monde romain, l'Irlande à partir de 431-432 avec la mission de saint Patrick. Dans les provinces déjà atteintes au III^e siècle, les évêchés furent multipliés. En Italie du nord, ils passent d'une demi-douzaine à une cinquantaine. En Gaule, les dix-sept attestés en 314 sont soixante-dix vers 400. En Espagne, quarante-huit évêchés peuvent être dénombrés au IV^e siècle. En Afrique, mais c'est un cas exceptionnel, car de gros bourgs et pas seulement des villes ont un évêque, l'assemblée de Carthage en 411 comporte une liste de six cents évêchés. ROUCHE, M *Les Origines di Christianisme I^{er}-V^e siècle*. Paris: Hachette Livre Paris, 2007.

Datum seines Todes, Ende des 3. Jahrhunderts.⁵⁹ Die Figur des Klemens als früher Bischof, der zum Kreis der Jünger des Apostels Petrus gehörte, taucht in der *Kontroverse* aus dem 11. Jahrhundert auf,⁶⁰ der ein früherer Kommentar des Diakons Paulus vorangestellt ist, der von Klemens als einem Jünger des Apostels Petrus schreibt.⁶¹ Dies passt gut zum Prozess der *Apostolisierung der Ursprungsgeschichte* im 8. Jahrhundert, der zuerst in den Bistümern Italiens (vor allem Südtaliens) und dann der Franken auftrat: die Aufwertung des apostolischen Ursprungs und seine Betonung. Sie versuchten, sich durch die Person des Apostels Petrus direkt mit dem Blutkreislauf des alten, wahren Christentums zu verbinden, da der Apostel Petrus der erste Mann war, der den auferstandenen Christus gesehen hat, und sein Zeugnis daher am authentischsten ist.⁶² Es lässt sich nun nachweisen, dass es nicht nur im Mittelmeerraum, sondern auch auf dem Festland des *Frankenreiches* Bistümer mit apostolischer Gründung gibt.⁶³

Nach frühkirchlicher Überlieferung sandte Papst Fabian um 250 n. Chr. während der Herrschaft von Decius sieben Bischöfe aus Rom nach Gallien, darunter *Trophimus* nach Arles. Die Tradition des 5. und 6. Jahrhunderts versuchte, dies so zu interpretieren, dass es sich um niemand anderen als die Person handelt, die in der *Apostelgeschichte* (20:4; 21:29) als Begleiter des Paulus erwähnt wird. Dass dies nicht stimmt, zeigt auch ein Vergleich der Jahreszahlen, denn Trophimus muss um 251 sehr viel älter als Methusalem gewesen sein, wenn er bereits Paulus' Diener war (5-67). Einen großen Anteil an der Verbreitung dieser Theorie hatte der heilige Gregor von Tours, der den Fall auch in seiner *Historia Francorum* (I. 28. 29.)⁶⁴ erwähnt. Allerdings wurde bereits im Zusammenhang mit Gregors *Historia* gezeigt, dass er zwar verlässliche Daten über seine Zeit enthält, aber in Ermangelung einer anderen Quelle nur die bestehende Überlieferung über Trophimus aufzeichnet. Die Überlieferung entstand vermutlich im Primatsstreit zwischen *Arles* und *Vienne* (Wienna Allobrogorum) im 5. Jahrhundert, bei dem es unter anderem darum ging, einen möglichst konkreten und originellen apostolischen Bezug aufzuzeigen, und dabei erwies sich die Zuordnung (nein, kein

⁵⁹ Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Band XVII (2000) Spalten 805-806 SAUSER E. *Klemens von Metz: hl. Bischof von Metz*, gest. gegen Ende des 3. Jh. Fest: 23.11., früher Fest der Erhebung: 26.4. <https://www.bbkl.de/index.php/frontend/lexicon/K/Kl/klemens-von-metz-60179>

⁶⁰ Sancti Clementis Primi Mettensis Episcopi, SAUERLAND, H. V. Hrsg. Trier 1896.

⁶¹ Paulus Diaconus, *Gesta episcoporum Mettensium* (MGH Scriptores 2), Pertz G. H. Hrsg. Hannover 1829, p. 261

⁶² BRANDES, W. Apostel Andreas vs. Apostel Petrus? Rechtsräume und Apostolizität. In: *Rechtsgeschichte – Legal History* 23 (2015), S. 120–144, hier besonders S. 140–144. cf. DEPREUX, Ph. Der Petrusstab als Legitimationsmittel. Zu Kommunikation, Erinnerungskultur und Autorität im Mittelalter. In: *Geschichtsvorstellungen. Bilder, Texte und Begriffe aus dem Mittelalter. Festschrift für Hans-Werner Goetz zum 65. Geburtstag*. Steffen Patzold, Anja Rathmann-Lutz. Köln: Böhlau, 2012, S. 412–430.

⁶³ ALRAUM, C., - SCHERER, C. Im Auftrag des Petrus – Apostolische Legenden und Gründungsmythen im Vergleich. In *Mittelalter. Interdisziplinäre Forschung und Rezeptionsgeschichte*. 2018. no. 1. S. 276–309, (Cit. 2022.03.02.) Erhältlich: <https://mittelalter.hypotheses.org/17703>.

⁶⁴ KRUSCH, B. - LEVISON, W. *Gregorii Turonensis Historiae*. Hannover: Hahnsche Buchhandlung 1951. ADAMIK, T. - MEZEI M. *Tours-i Gergely Korunk Története*. Pozsony: Kalligram, 2010.

Irrtum, nicht Paulus, sondern Petrus) zur Person des Apostels Petrus als die geeignete Formel.⁶⁵

Eucharius war in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts Bischof von Trier. Es gibt auch die Überlieferung, dass er einer der 72 vom Apostel Petrus ausgesandten Jünger war (Lk 10,1), der vom Apostel mit der Missionsarbeit in Gallien betraut wurde und von den Diakonen *Valerius* und *Maternus*⁶⁶ begleitet wurde, die ihm später als Bischof folgten. Auch hier stoßen wir auf anachronistische Schwierigkeiten, aber im Mittelalter gab es auch die Auffassung, dass der vom Papst Gesandte eigentlich vom Apostel Petrus gesandt wurde, so dass sich die Kontinuität bis zu einem gewissen Grad erklären lässt. Die *Gesta Treverorum*⁶⁷ eine Geschichte der Kirche von Trier, beschreibt auch das Leben von Eucharius, aber sie hat nicht viele frühere Quellen, so dass sie versucht, etwas zu rekonstruieren, also haben wir keine zuverlässige Quelle.⁶⁸

Alles in allem lässt sich feststellen, dass die Ausbreitung der christlichen Kirche im Abendland noch viele Fragen aufwirft, die jedoch nicht neu sind, da die Veränderungen, die die protestantische Religionsreform mit sich gebracht hat, die Fragen, die bereits in der Spätantike, im Mittelalter und bei den Humanisten aufgeworfen wurden, wieder ins Blickfeld rücken. Auch der allmählich auf dem Vormarsch befindende Protestantismus zeigt eine starke Tendenz zur Selbstrechtfertigung. Die Kirchengeschichte wird zu einem Schauplatz religiöser Polemik, in der die Legitimität der neuen Kirchen zu einem zentralen Thema wird. Während von katholischer Seite den protestantischen Konfessionen vorgeworfen wird, sie hätten nichts mit der apostolischen Kontinuität zu tun, und wenn man die Ursprünge dieser Kirchen sucht, sind die in den häretischen Bewegungen des Mittelalters zu suchen, denn die neuen Konfessionen sind ihre Nachfolger. In der aktuellen politischen Situation, die bereits in der Einleitung skizziert wurde, wurde es für die deutschen evangelischen Konfessionen immer wichtiger, ihre Existenzberechtigung auf kirchengeschichtlicher Ebene zu beweisen. Einer der Eckpfeiler ist es, das apostolische Christentum *Germania*, alias *Deutschlands* zu betonen und sich mit ihm als *natio* zu verbinden. So sind die deutschen evangelischen Kirchen also die Verewiger derselben christlichen Kirche, deren Samen einst von den Aposteln oder ihren unmittelbaren Mitarbeitern in germanisches Gebiet gestreut wurde, die von der Urkirche überliefert und von den unwürdigen Päpsten usurpiert, aber durch die protestantische Religionsreform in ihrem ursprünglichen Glanz wiederhergestellt wurde. Und der Zweck heiligt vielleicht sogar die Mittel, denn einige der Quellen, die zum Beweis der Erzählung ange-

⁶⁵ ALRAUM, C., - SCHERER C. *Im Auftrag des Petrus...*

⁶⁶ cf. RETTBERG, F. W. Kirchengeschichte Deutschlands Rettberg, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1846. 74-82. (Cit. 2022.03.02.) Erhältlich: https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10027156_00095.html
GRELOT, P. *La tradition apostolique*. Paris: Cerf, 1995.

⁶⁷ WAITZ, G. Hrsg. *Gesta Treverorum*. Monumenta Germaniae Historica Scriptorum 8. Hannover: Hahn, 1848. 111-200. WAITZ, G. Hrsg. *Gesta Treverorum continuata*. Monumenta Germaniae Historica Scriptorum 24. Hannover: Hahn, 1879. 368-488.

⁶⁸ MEIER, G. St. Eucharius. In *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company, 1909. (Cit. 2022.03.02.) Erhältlich: <http://www.newadvent.org/cathen/05594a.htm>

führt werden, dienten, wie wir oben gesehen haben, tatsächlich der Stärkung des Papsttums und der kirchlichen Hierarchie in ihrer Zeit (5., 6., 8., 10. bis 11. Jahrhundert). Damit wurde jedoch der Notwendigkeit, die neu gegründeten Kirchen in die Geschichte der Erlösung einzubeziehen, voll und ganz entsprochen. Die Arbeit von Pappus ist in zweierlei Hinsicht ein Meilenstein: Einerseits wird zum ersten Mal in der Kirchengeschichtsschreibung die religiöse Kontinuität, die geographisch oder ethnisch polarisiert ist, hervorgehoben, und andererseits handelt es sich um eine Gattung von Werk -Chronik- und, aufgrund des Berufs des Autors, -Lehrer-, hat er das protestantische kirchengeschichtliche Denken - aber nicht nur - über die frühchristliche Zeit maßgeblich beeinflusst, indem er sein polemisches Interpretationspotential aufzeigte und gleichzeitig die Möglichkeit gab, antike christliche Schriftsteller als Beweisquellen zu nutzen.

Náboženská kontinuita a konfesionalita v Epitome Johannea Papussa

Európa v ranom novoveku prechádzala veľkými zmenami v dôsledku reformácie. Vznik protestantskej náboženskej reformy priniesol so sebou vznik konfesionalnej polarizácie v literárnych dielach. To platí aj pre historiografiu. Počiatočnú mierovú reformáciu vystriedali sociálne a politické náboženské konflikty v 30. rokoch 16. storočia. Legitimita sa pre novovznikajúce cirkvi stávala čoraz dôležitejšou a rovnako sa dôležitým prvkom stala otázka náboženskej kontinuity. Po Melanctonovi a Flacciusovi bol Johannes Pappus azda najdôležitejšou postavou pri nástupe konfesionalnej historiografie na vzdelávaciu scénu. Cieľom tohto príspevku je objasniť ako sa náboženská kontinuita ako historický príbeh objavuje v Pappusovom Epitome, aké zdroje používa a ako konštruuje svoju argumentáciu. Dôkladné skúmanie tejto otázky je dôležité, keďže Pappusovo dielo mohlo mať zásadný vplyv na európsku, najmä protestantskú konfesionalnú historiografiu.

EPIDÉMIE V DOKUMENTOCH REFORMOVANEJ CIRKVI¹

Annamária KÓNYOVÁ

Epidemics in the Documents of Reformed church

Contagious diseases have accompanied human society from its earliest times to the present day. If they have exceeded their normal incidence and have become epidemics, they have not just been a medical problem. They have influenced demographic and economic development, but they have also significantly shaped social development or sometimes directly affected a particular historical event. Since people in the past did not know the direct causes of contagious diseases, the occurrence of epidemics was most often explained as divine punishment for people's sins. Epidemics and their consequences for communities of believers have also been reflected by the church. Their themes also appear in the writings of many theologians, religious tracts, or other types of church documents, as well as in the Bible itself. Certainly plagues and epidemics have been described in theological terms, as scourges sent upon humanity violating divine commandments. The purpose of this study is to highlight the perception of epidemics in Protestant churches, specifically in the Calvinist denomination. The paper will seek to answer the question of whether the Reformation and the spiritual world of the new, progressive Reformation doctrine, Calvinism, was able to change the church's traditional view of the perception of epidemics and the causes of epidemics in human society to what extent, if at all. It is also questionable whether Calvinism's positive attitude toward the natural sciences and naturalistic inquiry was reflected in any way in the writings of Reformed theologians, church ordinances, and to what extent, if at all, it was reflected in the view of epidemics.

Keywords: epidemics, plague, reformed church, theological writings, Hungarian kingdom.

Nákazlivé ochorenia sprevádzali ľudskú spoločnosť od jej najstarších čias až po súčasnosť, čoho priamymi účastníkmi sme boli v nedávnej minulosti aj my sami. Za nákazlivé alebo infekčné ochorenia medicína klasifikuje všetky choroby prenášané kontaktom jedného človeka s druhým, resp. nakazeného jedinca so zdravým človekom. Spôsoby prenosu môžu byť rôzne, od priameho fyzického kontaktu, kvapôčkami, telesnými tekutinami. Nákazlivé choroby sa môžu rozdeliť do rôznych skupín, pričom podľa pôvodu choroby možno rozlíšiť infekčné ochorenia bakteriálneho (mor, lepra, tuberkulóza, brušný týfus, škvrnitý týfus, cholera či syfilis), vírusového (pravé kiahne, osýpky) alebo parazitárneho (malária) charakteru. Z hľadiska výskytu sa zase dajú rozlíšiť choroby viazané na isté geografické prostredie neprekračujúce oblasti svojho bežného výskytu, iné zase dokážu nájsť svojich hostiteľov kdekoľvek na svete.²

Ak výskyt nákazlivého ochorenia prekročí mieru svojho riadneho alebo priemerného výskytu, môžeme hovoriť o epidémii. Tie môžu mať lokálny charakter,

¹ Štúdia vyšla v rámci riešenia grantového projektu APVV-20-0613 *Epidémie na území Slovenska v 17. – 19. storočí*.

² DOBSON, M. *Choroby postrach ľudstva*. Bratislava: Slovart, 2009, s.6-7.

inokedy pri celosvetovom rozšírení vznikajú ničivé pandémie. Napriek obrovskému pokroku, ktorý medicína za posledné storočie zaznamenala, šírenie nákazlivých ochorení, objavenie nových chorôb, nečakané prepuknutie rôznych epidémií stále prinášajú mnohé otázky, na ktoré veda nedokáže odpovedať. Prečo sa objavujú nové infekčné ochorenia, ako je možné, že niektorí ľudia ochorejú a iní nie, prečo má niekde nákaza oveľa ničivejšie dôsledky ako inde, aké faktory sa podieľajú na ich šírení a mnoho ďalších otázok, ktoré sa určite za posledné dva roky vynorili v mysliach nejedného človeka.

Nákazlivé ochorenia, ktoré prekročili svoj bežný výskyt a prešli do epidémií, sa okrem toho, že znamenali medicínsky problém, stali aj významným faktorom dejinného vývoja ľudstva. Ovplyvňovali demografický či hospodársky vývoj, ale výrazne formovali aj spoločenský vývin, či niekedy priamo zasiahli aj do konkrétnej dejinnej udalosti. Skon významného vojvodu na infekčné ochorenie, alebo vypuknutie epidémie v tábore vojakov malo priame dopady na výsledky bitky či konkrétnu politickú udalosť.³

Keďže ľudia v minulosti nepoznali priame príčiny nákazlivých chorôb, bol výskyt epidémií najčastejšie vysvetľovaný ako Boží trest za hriechy ľudí, ich bezbožný život a pod. Epidémie boli hlavne v stredoveku a ranom novoveku sprevádzané aj inými katastrofami, akými bol hladomor, vojny, rôzne prírodné nešťastia ako sopečná činnosť, zemetrasenie, extrémne suchá, alebo iné výkyvy počasia, úkazy na hviezdnej oblohe (zatmenie slnka, mesiaca, prelet kométy a pod.), či výskyt iných kuriozít (narodenie rôzne postihnutých alebo deformovaných ľudských bytostí alebo zvierat). Za pôvodcov epidémií boli často označovaní ľudia vyčnievajúci z majoritnej spoločnosti, prípadne odlišujúci sa vo viere, zvyklostiach či tradíciách. Najčastejšie bola ľudská zlosť a frustrácia vylievaná na príslušníkov židovskej komunity, ktorí boli často obeťami krvavých pogromov zo strany kresťanského obyvateľstva.

Keďže ničivé epidémie a ich dôsledky pre spoločensvá veriacich boli reflektované aj cirkvou, ich tematika sa objavuje aj v dielach mnohých teológov, náboženských traktátoch, alebo iných typoch cirkevných dokumentov, ako aj v samotnej Biblii. Samozrejme, nákazy a epidémie boli opisované z teologického hľadiska, ako pliagy zoslané na ľudstvo porušujúce Božie prikázania.

Cieľom štúdie je snaha poukázať na vnímanie epidémií v protestantských cirkvách, konkrétne v kalvínskej konfesii. Snahou príspevku bude odpovedať na otázku, či reformácia a duchovný svet nového, progresívneho reformačného učenia – kalvinizmu do akej miery a či vôbec dokázala zmeniť tradičný pohľad cirkvi na vnímanie epidémií a príčin ich vzniku v ľudskej spoločnosti. Taktiež je otáznе, či sa pozitívny postoj kalvinizmu k prírodným vedám a prírodovednému bádaniu⁴

³ Na mor zomrela prvá manželka uhorského kráľa Ľudovíta I. Margita Luxemburská, ich manželstvo ostalo bezdetné. V roku 1439 na epidémiu červienky zomrel uhorský panovník Albrecht Habsburský, ktorý bol na výprave proti Osmanom. Na epidémiu moru zomrel po úspešnej obrane Belehradu roku 1456 Ján Hunyadi.

⁴ Nové nazeranie na prírodné vedy priniesol do protestantizmu od počiatkov kalvinizmu ovplyvnený hlavne názormi jeho zakladateľa Jána Kalvína. Reformátorove názory vychádzajú z jeho základných teologických téz, teda učenia o predestinácii a jeho vnímania všemohúcnosti Boha. Tak ako celý osud človeka, ako aj celý vesmír, svet je od počiatkov určený všemohúcim Bohom, jeho

nejakým spôsobom ukázal v spisoch reformovaných teológov, cirkevných nariadeniach, a do akej miery, alebo či vôbec sa odrazil v nazeraní na epidémie.

V období stredoveku alebo raného novoveku bolo celkom bežné, že sa ľudia stretli počas života s niekoľkými vlnami epidémií (samozrejme, ak mali šťastie a prežili). Takéto skúsenosti mali často aj veľkí reformátori či teológovia. Vzhľadom k téme príspevku je možné spomenúť jedného z prvých veľkých reformátorov švajčiarskej reformácie, Ulricha Zwingliho (1484 – 1531). On sám prišiel do kontaktu s epidémiou moru, ktorá v Zürichu vypukla v auguste roku 1519. Bola to ničivá epidémia, nakoľko v dobových správach sa zachovalo, že chorobe podľahla štvrtina obyvateľov mesta. Tí, ktorí mohli z mesta utiekli, ale Zwingli ostal a naďalej vykonával svoju kazateľskú činnosť. Nakoniec sa sám v septembri nakazil morom a takmer prišiel o život. Svoje zážitky z tejto skúsenosti opísal potom v básni, ktorá vyšla krátko potom.⁵ V básni pozostávajúcej z troch častí opisuje Zwingli svoje nakazenie, čakanie na smrť a uzdravenie. Väčšina Zwingliho životopiscov sa zhoduje, že toto takmer zázračné vyliečenie malo pre kazateľa istý mystický význam, pretože ešte viac v ňom upevnilo presvedčenie o potrebe reformy cirkevných pomerov.⁶ Kazateľ opustil svoj zmierlivejší, skôr humanistickým smerom orientovaný postoj k cirkvi a začal hlásať radikálnejšiu kritiku najmä voči interpretácii pôstu a kňazskému celibátu.⁷ Svoje uzdravenie chápal ako Božie znamenie, že cesta, ktorú započal je správna a má v nej pokračovať.

Odkazy na epidémie a najmä ich teologický výklad je možné nájsť aj v spisoch iného významného reformátora, Martina Luthera (1483 – 1546). Súčasťou jeho *Rozhovorov pri stole* (Tischreden) sú aj záznamy, kde sa reformátor opakovane vyjadril k príčinám epidémií a ich vnímaniu z hľadiska viery. V krátkej úvahe okolo roku 1530 vysvetľoval svoj názor o pôvode chorôb a nákaz, ktoré pochádzajú od diabla.⁸ Na jeseň roku 1532 sa Martin Luther vyjadril, že „podľa neho všetky vážne nákazlivé ochorenia a epidémie zosiela na ľudí Satan, pretože on je kniežatom smrti. Preto apoštol Peter povedal: „*Kristus uzdraví všetkých, ktorí boli pod nadvládou diabla*“ (Skutky Apoštolov 10,38). Preto si myslím, že, že vo všeobecnosti všetky nákazy sú útrapami a údermi diabla. Ku tomu sú však, samozrejme, potrebné nástroje, tak ako pri vražde je potrebný meč alebo iná zbraň. Aj Boh potrebuje nástroje, ako napríklad jedlo, pitie alebo spánok, aby udržal zdravie a život ľudí. Lebo bez nástrojov ani on sám nekoná. Aj diabol nakazí a zabíja ľudí takými

moci a vôle sú podriadené prírodné zákony a podľa toho je usporiadaný aj kozmos, i samotný človek ako prírodná bytosť. Preto odkrývanie týchto zákonov, poznávanie makrokozmu a mikrokozmu a jeho poriadku nie je ničím iným, ako hlbším poznávaním samotného Boha a jeho moci. Podľa neho pri vedeckom bádaní nie je možné doslovne sa držať textu Biblie alebo ju vnímať ako nejakú učebnicu prírodných vied. Biblia je v prvom rade sprostredkovaním života Ježiša Krista, je dielom o ňom, takže dáva prioritne odpovede na otázky viery a náboženstva, a nie vnútorného fungovania a zákonitostí sveta. Tieto Kalvínove názory, ktoré najmä v západných krajinách výrazným spôsobom ovplyvnili v 17. storočí rozvoj myslenia. McGRATH, E. El. *Kálvin*. Budapest: Osiris kiadó, 1996, ISBN 963 379 137 5, s. 271.

⁵ Pieseň o morovej nákeze (1519/20). In POTTER, G. R. *Zwingli*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

⁶ V roku 1520 na mor zomrel Zwingliho brat.

⁷ POTTER, G. R. *Zwingli*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

⁸ *Luther válogatott muvei* 8. Asztali beszélgetések, Budapest: Luther kiadó, 2014, s. 155.

nástrojmi, ktoré mu na to slúžia, otrávi vzduch a pod. Ak sa plot trocha vychýli, on ho úplne vyvráti. Lekár je jeho krajčír, on pomáha telesne, mi teológovia duchovne, aby sme napravili všetko, čo poškodil diabol. Lekár je na to, aby podal liek, alebo inú liečivú látku, teda na stvorenie, na človekovi pomáha výtvarom človeka (ním vytvoreným liekom), táto veda nepochádza z kníh, ale vyjavil ju sám Boh, tak ako sa to hovorí v 38. časti: „Najvyšší stvoril zo zeme liek.“⁹

V tomto rozhovore ďalej Martin Luther vyvrátil tvrdenie tých, ktorí zastávali názor, že jediným liekom na každú chorobu má byť modlitba k Bohu a že pán Boh je proti užívaniu liekov. Luther tvrdil, že keď je človek hladný tak sa naje, keď je zase chorý, tak užije liek, obidve sú totiž výtvarom Boha, a preto sa majú užívať v prípade udržania života.

Téma nákazlivej choroby sa stala opäť aktuálnou ku koncu roku 1538, vtedy sa totiž 6. decembra vo Wittenbergu v dvoch domoch objavila morová nákaza. V jednom rozhovore pri stole sa reformátor vyjadril k strachu z moru alebo z iných pliag. Diskusia k téme sa vyvinula v súvislosti s wittenberským diakonom, istým Petrom Hessom navštevujúcim chorých. Mnohí obyvatelia mesta sa totiž obávali, aby takto nepreniesol chorobu na iných a žiadali, aby sa v súvislosti s tým vytvorili nejaké nariadenia. Luther sa k požiadavke vyjadril nasledovne: „*Och jaj, nech by Boh dal, aby toto bola moja najväčšia starosť. Pánovi Petrovi nech odteraz nič nezakazujú! Lebo ináč sa ľudia tak naľakajú, že pri akomkoľvek príznaku menšej slabosti, sa budú nazdávať, že sú nakazení morom. Boh udrží služobníkov svojich slov, ak ku nim nepobežia a nevytiahnu ich z postele. Nie je potrebné vypočuť si spoveď, lebo mi prinášame posolstvo života! Treba sa počudovať nad tým, že aj vo svetle evanjelia sa ľudia tak boja, hoci predtým za obdobia pod pápežstvom sa tak nebáli. Počas pápežstva sa ľudia spoliehali na rehoľníkov, alebo zásluhy iných. Ale teraz sa musí každý spoliehať na seba a riskovať na vlastnú zodpovednosť!*“¹⁰

Tretí významný reformátor, Ján Kalvín sa venoval téme epidémií iba okrajovo, osobitný menší spis napísal o návšteve chorých. Tento spis vyšiel v maďarskom preklade ako súčasť tzv. Kalvínových menších spisov.¹¹

Nákazlivé choroby a ich epidémie sprevádzali dejiny Uhorska od stredoveku. Najstaršie záznamy o epidémiách na území Uhorska pochádzajú z 11. storočia. V roku 1015 sa po dlhom suchu objavila choroba, ktorú označovali ako chorobu žliaz. V nasledujúcich desaťročiach, resp. storočiach sa epidémie pravidelne vracali a kántrili obyvateľstvo celej krajiny, alebo niektorej jej častí. V prameňoch sa objavujú epidémie pod rôznym označením, hoci popísané príznaky boli veľmi podobné. Choroby najčastejšie sprevádzali horúčky, náhle chorobné stavy, hnačky, zdurení uzlín, silná únava, kožné lézie a pod. Okrem tradičných infekčných chorôb, akými boli lepra (malomocenstvo), osýpky, šarlach, červienka, týfus, po križiackych výpravách sa do Európy dostali aj pravé kiahne, od 14. storočia si pravidelne svoje početné obete brali epidémie moru. V 15. storočí sa zo západnej Európy do Uhorska dostala choroba označovaná ako morbus gallicus, nákaza známejšia pod poj-

⁹ *Luther válogatott muvei* 8. Asztali beszélgetések, s. 113 – 114.

¹⁰ Tamže, s. 500.

¹¹ *Kálvin János kisebb művei a rendszeres teológia köréből*. Ford.: Czeglédi Sándor (Református egyházi könyvtár IX.), 1912.

mom syfilis, alebo francúzska choroba. Špecifickou nákazlivou chorobou Uhorska bola tzv. febris hungarica, alebo febris castrensis, prípadne morbus hungaricus. Išlo o infekčné ochorenie, ktoré sa zvyčajne objavovalo vo vojenských táboroch. Dnes je už zrejmé, že išlo o škvrnitý týfus objavujúci sa pri veľkej koncentrácii ľudí žijúcich v zlých hygienických podmienkach, zle vyživovaných, čo bolo typickým miestom pre väznice, alebo aj vojenské tábory. Samozrejme, najväčším strašiakom pre neskorý stredovek, ale aj následné obdobie raného novoveku boli epidémie moru, nazývané aj ako čierna smrť. Objavenie sa tohto ochorenia sprevádzala od začiatku panika, pretože ľudia si boli vedomí jeho rýchleho a nekontrolovateľného šírenia, s veľkým počtom obetí. Morové epidémie sa pravidelne vracali a ničili obyvateľstvo Európy vrátane Uhorska v približne desaťročných intervaloch, občas sa však objavili mimoriadne ničivé vlny morových epidémií.¹²

Tie sa, samozrejme, zaznamenávali do rôznych typov historických dokumentov od lekárskeho kníhku a až po dobové kroniky. Zápisy o epidémiách a šírení nákaz nachádzame v korešpondencii súkromných osôb, úradných záznamov mestských magistrátov, úradných nariadení, ale aj v záznamoch cirkevnej proveniencie. Cirkevné dokumenty, kde sa objavujú zápisy o epidémiách možno rozdeliť jednak v súvislosti s príslušnosťou historického prameňa ku konkrétnej konfesii, teda na záznamy katolíckej, či protestantskej cirkvi a v rámci toho, či ide o zápisy evanjelickej alebo reformovanej cirkvi. Z hľadiska typu historického prameňa, možno u cirkevných dokumentov rozlíšiť, či ide o cirkevné kánony, nariadenia, vizitácie farností, synodálne rozhodnutia, farské kroniky, biografie cirkevných predstaviteľov alebo teologické spisy reflektujúce na danú problematiku.

V tomto kontexte ide o značne širokú tému, ktorú nie je možné komplexne obsiahnuť v jednej štúdiu, preto daná práca je najmä úvodom k hlbšiemu výskumu témy. Štúdia je ukážkou konkrétnych cirkevných dokumentov reformovanej cirkvi na území Uhorska a ich opisu epidémií hlavne v teologickom kontexte.

Ako už bolo vyššie naznačené, v historických dokumentov nie sú vždy správne uvedené choroby. Najčastejšie pre vysoko nákazlivé choroby sa užíval pojem *dög-vész*,¹³ čo sa môže prekladať ako mor, ale aj ako pliaga, nákaza.

Už v prvom uhorskom kalvínskom vierovyznaní sa objavuje krátky článok týkajúci sa moru. Debrecínske vyznanie, známe aj ako Debrecínsko-jágerské, alebo ako *Confessio Catholica* bolo vypracované zátiskými reformátormi Petrom Juhászom Méliom a Gregorom Szegedim v roku 1562.¹⁴ Vierovyznanie je skutočne obsiahle, v tlačenej podobe pozostáva približne z dvesto strán. Po obsahovej stránke je vyznanie súborom článkov, týkajúcich sa vieroučných záležitostí (o Večeri Pánovej, o očistci, o pekle, o zatratení, o krste, o sviatostiach, o sv. Trojici, o pomenovaniach Boha, o hriechu, o skutkoch, o predurčení, o slobodnej vôli,

¹² Za morové roky v Uhorsku sa v prameňoch označujú roky: 1603, 1608, 1613, 1620 – 22, 1624, 1628, 1632, 1633, 1644 – 45, 1654, 1665, 1678 – 79, 1683, 1686, 1690, 1692, 1709 – 1710. FEKETE, L. *Magyarországi ragályos és járványos kórok rövid története*. Debrecen: Nyomtatott a városi könyvnyomdájában, 1874, s. 26 – 31.

¹³ Z maď. *dög* = mrtvola, mrcina, *vész* = nešťastie, katastrofa

¹⁴ KISS, Á. *A 16. században tartott magyar református zsinatok végzései*. Budapest: Magyarországi protestáns egyház, 1881, s. 60.

o Božích prikázaniach, a pod.), fungovania cirkvi a liturgie (o kňazoch, o cirkvi, o používaní organu v chráme, o kacíroch, o obrazoch v kostoloch, o spievaní, o povinnostiach biskupov, o falošnej cirkvi, o svedení a pod.), o každodennom živote a morálke (o manželstve, o panenstve, o rozvoze, o ľudských tradíciách, o sľuboch, o slobodnej vôli a pod.), o povinnostiach poddaných a úradov (o vojne, o obchodovaní, o dodržiavaní vojenských dohôd, o poslušnosti poddaných a pod.) a články iného charakteru (o more, o matematike a pod.).¹⁵ Vyznaniu viery chýba akási systematickosť, striedajú sa v ňom články rôzneho zamerania, mnohokrát sa opakujú. Obsah vierovyznania je však zaujímavý nielen z teologického hľadiska. Do značnej miery je totiž aj zrkadlom starých i nových názorov na rôzne aspekty spoločenského i súkromného života, ale aj také fenomény, akým bol mor v Uhorsku 16. storočia. O more pojednáva 39. článok v nasledujúcom znení: „*Je možné vyhnúť sa moru? Často nákazu z infikovaného vzduchu eliminuje vedomosť niektorých. Ale keďže mor je bičom na potrestanie zlomyseľnosti ľudu a premení sa na smrť, nemôže byť odvrátená, ako to je vidieť aj u prorokov. Aj v čase moru sú ušetrení tí, ktorých čas ešte nenadišiel, ale tým, ktorým nastala ich hodina, je nemožné aby liekmi odvrátili smrť, teda mor.*“¹⁶

Aj z tohto stručného záznamu je zrejma pozícia reformovanej cirkvi a jej predstaviteľov k moru. V období, kedy vierovyznanie vzniklo, teda v 60. rokoch 16. storočia je ešte jasne badateľná od stredoveku tradičná predstava o chorobe ako Božom treste za hriechy ľudí. Na strane druhej možným vysvetlením tejto „skepsy“ voči liečeniu a liekom mohli byť skúsenosti autorov vierovyznania s epidémiami, voči ktorým napriek množstvu laických alebo lekárskeho odporúčaní neexistovali hmatateľné výsledky v liečbe. Uzdravenie bolo vo väčšine prípadov skôr výsledkom náhody a šťastia nakazeného než výsledkom reálnej liečby. Nielen v názoroch teológov, ale vo všeobecnosti medzi obyvateľstvom prevládal názor, že uzdravenie alebo smrť je výsostne záležitosťou Boha a jeho nekonečnej všemohúcnosti. V podstate to korešponduje aj s jedným zo základných pilierov kalvínskeho učenia, predestinácii. O osude človeka je rozhodnuté pred jeho narodením, teda to či sa niekto z nákazy vylieči alebo nie je už vopred dané.

Oveľa viac informácií o nazeraní reformovanej cirkvi na epidémie sa nachádza v teologických spisoch jej predstaviteľov. Veľmi často ide o práce, ktoré vznikli ako kázne alebo ako dizertačné práce neskôr vydané tlačou a ich autori boli sami svedkami takýchto epidémií. Jednou z takýchto známych prác zo 17. storočia bolo dielo reformovaného kazateľa Andreja Wendigh Szepsiho (1603 – 1680) *Liek proti moru*¹⁷ vydané v maďarskom jazyku roku 1662 v Biatnom Potoku.¹⁸ Andrej Wendigh Szepsi sa po domácich štúdiách v roku 1630 zapísal na univerzitu v Leidene.

¹⁵ KISS, Á. A 16. században tartott magyar református zsinatok végzései, s. 73 – 285.

¹⁶ KISS, Á. A 16. században tartott magyar református zsinatok végzései, s. 190.

¹⁷ Régi Magyar Nyomtatványok (RMNy) 3065. Döghalál ellen való orvosság, az az a pestises időken, s helyekben való embereknek ki-adott szent elmélkedés, melyben mind a pestisnek nehézsége ki-fejeztetik, s mind a minemű karban helyezettett emberek találhatnak, azok orvosoltatnak meg.

¹⁸ Podrobnejšie sa práci venovala SÁNDOR, K. Szepsi Wendigh András Döghalál ellen való orvosság című prédikációja a pestis prevenciójának jegyében. In *Pro Scientia Füzetek II. Sokszínű jelentés*. Miskolc: Miskolci Egyetem BTK, 2013, s. 72 – 77.

Po návrate do vlasti ako kazateľ pôsobil na viacerých miestach, medzi nimi v Užhorode, neskôr v Blatnom Potoku, ktorý musel opustiť v roku 1671 potom, čo Žofia Báthoryová začala násilnú rekatolizáciu mesta. Okrem spomínaného diela bol autorom ešte dvoch teologických spisov (*Disputatio Teologica* a *Povzbudzujúca reč*).¹⁹

Teologický spis *Liek proti moru* bol v podstate kázňou konkrétne venovanou Štefanovi Baximu, Petrovi Kazinczimu a Pavlovi Gašparovi, ale v širšom zmysle všetkým veriacim majúcim obavy z morovej nákazy. Andrej Wendigh Szepsi začal svoju prácu veršami z Biblie (5. kniha Mojžišova, 28. časť, 21. verš), podľa ktorých všetci ľudia stavajúci sa proti Božím nariadeniam sa stretnú zoči voči moru. Po úvode načrtol pre čitateľa krátky obsah samotného spisu skladajúceho sa z piatich častí, v ktorých sa venuje moru ako forme trestu, spôsobu jeho šírenia, následne rozdelil ľudí podľa reakcie na mor, potom analyzoval príčiny zoslania nákazy Bohom a rozšírenie moru. Autor v práci používa viacero označení moru, ako napr. „horúčava“, „nemilosrdný nočný strach“, „zapaľovanie“ alebo „letiaci šíp“. Prvá kázeň poskytuje teoretické vedomosti o more, ktorá je ukončená záverom v zmysle, že mor pochádza od Boha za hriechy človeka. V druhej kázni autor rozdelil ľudí podľa miery ich viery a aj prístupu k moru do štyroch skupín: 1. tí, čo si zvolia útek, 2. tí čo majú pravú vieru, ale slabú, 3. tí čo majú pravú a silnú vieru, 4. tí, čo sú nerozvážni. Základnou dilemou, cez ktorú vlastne Szepsi opisuje vieru a správanie týchto ľudí počas moru je otázka, či je dovolené v čase nákazy utiecť?²⁰ Myslí sa tu na opustenie svojho domova, bydliska a zanechať všetko napospas epidémii. Samotný autor od začiatku obhajuje jednoznačný názor, že útek je prejavom slabosti viery a je to konanie proti Bohu. Svoje tvrdenie opiera opäť o Bibliu, kde sa v 91. žalme uvádza, že iba skutočne pravoverní budú zachránení.²¹ Podľa Szepsiho tí, čo majú slabú vieru vidia príčinu choroby len vo vonkajších príčinách, napríklad vo vzduchu, a tak si myslia, že stačí pred týmito vonkajšími činiteľmi ujsť. Neuvedomujú si však, že choroba je výsledkom Božej vôle a bez viery je akýkoľvek útek zbytočný. Kazateľ píše o tom, že podstatným činiteľom pri prekonaní nákazy je oľutovanie hriechov, a keď Boh odpustí hriechy, útek sa stane zbytočným. Život treba zveriť Bohu. Iba on dokáže zbaviť choroby, ozdraviť, ako aj poskytnúť úľavu a zmierenie s osudom.

V podobnom duchu sa snaží kazateľ osloviť aj ľudí slabých vo viere. Aj im miesto úteku odporúča hlavne posilnenie viery, pretože vďaka silnej viere dokáže človek prekonať úskalia, dostane povzbudenie a silu na boj proti moru. Znova opakuje presvedčenie, že tak ako sa nedá ujsť pred vojnou alebo hladom, nedá sa utiecť ani pred morom. Uvádza príklad Mojžiša a Dávid, ktorí sa namiesto úteku obrátili k mod-

¹⁹ SZINNYE, J. *Magyar írók élete és munkái* 13. Budapest 1909, s. 796.

²⁰ Táto otázka bola ústrednou témou aj teologického spisu *Cito, longe, tarde: Alebo ozrejmienie jednej dvojzmyselnej otázky: môžeme bez hriechu utiecť moru alebo nie?* od reformovaného kazateľa Jána Laskóa vydaného v roku 1638.

²¹ „Kto pod ochranou Najvyššieho prebýva a v tóni Všemohúceho sa zdržiava, povie Pánovi: „Ty si moje útočisko a pevnosť moja; v tebe mám dôveru, Bože môj.“ Ved' on sám ťa vyslobodí z osídel lovcov a zo zhubného moru. Svojimi krídlami ťa zacloní a uchýliš sa pod jeho perute. Jeho pravda je štítom a pancierom, nebudeš sa báť nočnej hrôzy, ani šípu letiaceho vo dne, ani moru, čo sa tmou zakráda, ani nákazy, čo pustoší na poludnie. I keď po tvojom boku padnú tisíce a desiatitisíce po tvojej pravici, teba nezasiahne.“ <https://svatepismo.sk/zalm-91>

litbám. Kazateľ sa vo svojej kázni snaží odpovedať na otázku často sa objavujúcu aj medzi veriacimi kresťanmi: ak je Boh s nami, prečo nás trestá? Podľa Szepsiho inak sa choroba dotkne veriaceho a inak neveriaceho človeka. Kým v prípade veriacych ľudí choroba ich trápi len krátko, často sa vyliečia, ale aj keď nie, tak sa dostanú do Božích rúk. Neveriaci sa naopak stretnú s nekonečným trestom. Zdôraznil, že človek si musí dušu neustále skúmať a evanjeliom posilňovať.

Menej miesta venuje Andrej Wendigh Szepsi v kázni tým, ktorí sú vo svojej viere silní, pretože im silné presvedčenie v Bohu nedáva pomyslenie na útek. Rovnako stručne opisuje aj príliš odvážnych, alebo presnejšie nerozvážnych ľudí. Ich sebedoviera tiež nie je pre Boha žiadúca a nevypláca sa.

Na záver svojho spisu Szepsi sumarizuje svoj odkaz pre veriacych v zmysle, že mor je Božím trestom za hriechy ľudí. Cieľom Boha je varovať ľudí a napomenúť ich k poslušnosti, napomenúť ich k obráteniu a starostlivosti o svoju spásu. Veľmi jasne pripomína, že proti moru sa nedá brániť útekem, ale jediným nástrojom ako sa mu vyhnúť, alebo sa z neho zachrániť, je posilnenie pravej viery v Boha.

Teologický spis Andreja Wendigh Szepsiho vznikol v podstate na objednávku svojej doby a v dôsledku problémov trápiacych veriacych. Ako kazateľ sa snažil jednoduchým a zrozumiteľným jazykom sprostredkovať pre ľudí akýsi návod, ako čeliť moru v duchovnom zmysle. Jeho súbor kázni sa snaží vysvetliť príčinu vypuknutia a šírenia nákazy, zároveň sa usiluje o upokojenie veriacych formuláciou odpovedí na mnohé otázky trápiacych ľudí v čase moru či iných epidémií. Z obsahu spisu je zrejmé, že reformovaný kazateľ si uvedomoval svoju „spoločenskú i duchovnú“ úlohu pre zachovanie pokoja a poskytnutie útechy, nádeje veriacim. Aj v Szepsiho názoroch je jasne identifikovateľná idea predestinácie, akceptácia osudu a zároveň zachovanie úprimnej viery v Boha.

Vo veľmi podobnom duchu je napísaný teologický spis reformovaného kazateľa zo Zátisia Juraja Csipkés Komáromiho (1628 – 1678). Aj v tomto prípade ide o kázne prednesené v rokoch 1661 – 1662 v Debrecíne, ktoré boli následne vydané tlačou v roku 1664. Juraj Csipkés Komáromi sa narodil v Komárne, po štúdiách v Komárne, Blatnom Potoku a na univerzite v Utrechte pôsobil ako učiteľ a kazateľ na rôznych miestach Uhorska, napr. v Košiciach či Debrecíne. Patrila k vzdelaným a rozhladeným vzdelancom, napísal niekoľko desiatok spisov, venoval sa aj prekladateľskej činnosti (preložil Bibliu). Okrem teologických prác mu vyšli aj práce napríklad o kométach, učebnica anglického jazyka,²² alebo aj spis o more s názvom *Pestis pestise alebo niekoľko jednoduchých učení o jeho pôvode, príčinách, charaktere, rôznorodosti a prácach o ňom...* vydaná Jurajom Karáncsim v Debrecíne 1664.²³

Práca je venovaná Štefanovi Walacsimu a sedmohradskému kniežaťu Michalovi Apafimu, pozostáva z predslovu kníhtlačiara, úvodu autora a piatich kázni. Súčasťou spisu je aj zosumarizovanie ponaučenia z každej kázne o more. Ponaučením z prvej kázne podľa kazateľa je, že, „Niekto iný nezosiela na národy, ľudí mor,

²² *Magyar életrajzi lexikon*. Budapest, 1967. <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-magyar-eletrajzi-lexikon-7428D/>

²³ Régi Magyar Könyvtár (RMK) I. 1022.

len samotný Boh Jehova. Mor je takou jednoduchou odplatou Boha, že žiadnemu stavu ľudskej spoločnosti neprospieva, ale hocikoho zabije a zo sveta vymrští. Medzi božími trestmi nie je žiaden pustošivejší, ničivejší, hroznejší ako skutočný mor. Mor je takým božím úderom, trestom, od ktorého nie je nikto uchránený, ak je ním zasiahnutý. V čase pustošenia moru, ako božieho trestu v krajinách, mestách, dedinách, v uliciach, domoch, v ľudskej spoločnosti, medzi veriacimi kresťanmi, nie je osožné, ani nie je slobodno utiecť, vzdať sa alebo zutekať pred ním.“²⁴

Juraj Csipkés Komáromi tiež uvádza viaceré značenia moru, ako ruka Jehovova, Božím úderom, nočnou obavou, cez deň letiacim šípom, na obed ničiacou pohromou, nebezpečnou mrcinou a pod. Aj tento kazateľ ako predchádzajúci nevidí význam v izolácii či úteku, pretože Božej vôle a rozhodnutiu sa človek postaviť nemôže. Vo svojich kázňach taktiež rozlišuje medzi chorobou a hriechom. Kým choroba je prejavom vonkajšieho sveta a nejakého problému v ňom, je možné ju skúmať, hriech nie je súčasťou viditeľného sveta, vychádza z vnútornej skazenosti a je prejavom narušenia vzťahu medzi viditeľným a neviditeľným svetom, teda vzťahu medzi človekom a Bohom.²⁵ Svoje kázne tak formuluje v podobnom duchu ako Andrej Wendigh Szepsi. Ako kazateľ poskytuje ľuďom hlavne duchovnú útechu a nádej. Nabáda veriacich k silnej viere v Boha, ktorý je jedinou možnou záchranou pred nákazou morom.

Nákazlivé choroby boli súčasťou života ranonovovekej spoločnosti. Spoločnosť sa s rôznymi epidémiami stretávala v opakujúcich sa intervaloch a keďže nedisponovala skutočne efektívnymi spôsobmi ako sa proti nim brániť, vyvolávali v ľuďoch beznádej a hrôzu. Týmto situáciám, ich priebehu a dôsledkom musela čeliť aj cirkev, resp. jej predstavitelia, ktorí museli nájsť istý spôsob ako sa s ňou vysporiadať aj v teologickej rovine. Uhorská reformovaná cirkev a jej teológovia museli zaujať k príčinám vzniku epidémií, k spôsobu správania počas nich a, samozrejme, aj k ich dôsledkom, teda smrti istý teologický postoj. Okrem existenciálnych otázok, ktorým museli kazatelia často čeliť zo strany vlastných veriacich, ale z ľudskej stránky aj seba samých, mali kazatelia aj dôležitú spoločenskú úlohu. Museli sa predsa pričiniť aj o zachovanie poriadku, zabránenie vypuknutia paniky či anarchie. Obdobie 17. storočia bolo pre Uhorsko v znamení mnohých pohrôm, medzi nimi aj ničivých epidémií moru, ktoré podnietili vznik mnohých lekárskeho traktátov zo strany lekárov, ale aj teologických spisov reformovaných kazateľov. Pri skúmaní dvoch prác, ktoré boli súborom kázní pre veriacich o správaní sa počas moru a riešili najmä otázku, či je dovolené (či to má vôbec zmysel) utiecť pred chorobou, sa ukázala značná obsahová podobnosť. Autori oboch prác vnímali epidémiu moru ako Boží trest, ako súčasť diania na zemi za hriechy ľudí, v tomto kontexte teda ešte silno rezonovala stredoveká predstava. Na strane druhej však v duchu učenia o predestinácii vyzývali veriacich, aby boli statoční a verili v Božiu milosť a spasenie. Pravoverným kresťanom aj v čase najničivejších epidémií má práve neochvejná viera v Boha poskytnúť silu a nádej.

²⁴ RMK I. 1022.

²⁵ MÁRKUS, M. Komáromi Csipkés György, a tudós teológus. In *Confessio* 2/1978, č. 4, s. 61 – 62.

PROTESTANTISCHE PFARRER, LEHRER, SCHULMEISTER – DIE STRUKTURELLEN VORAUSSETZUNGEN FÜR DIE TRENNUNG IN DER ERSTEN HÄLFTE DES 19. JAHRHUNDERTS IN UNGARN¹

UGRAI János

Protestant pastors, teachers and mentors – structural preconditions of the division in the first half of the 19th century in the Kingdom of Hungary

The professions of pastors and teachers belong to the first ones which were professionalized. A thrilling process was the gradual shift of the roles of teachers and mentors, originally performed by church leaders and increasingly influencing everyday life, away from the church and away from the pastoral role, as well as the differentiation between teachers who taught at higher institutions and mentors who were active in smaller schools. In addition to the professionalization of teachers, the education of pastors within a secularized society and their behaviour in the quasi-logic of the labour market are well-researched elements of this theme – especially on the Protestant side – as well as the decisive factors that influenced their career stages, or the institutional frameworks that determined their movement and behaviour in the world of work. Although there were relatively numerous Protestant societies and an extensive network of communities in the Kingdom of Hungary, the professionalization of priests and teachers began under unusual conditions. Therefore, it is not enough simply to extend the time frame for relevant typical research on professionalization, but specific methods and sometimes significant compromises are needed. This paper takes into account the most important elements of this atypical process and attempts to answer the question of how this may affect studies of the professionalization of the professions in the Kingdom of Hungary.

Keywords: pastor, teacher, mentor, division, Kingdom of Hungary, professionalization, profession, education.

Einführung

Der internationalen Fachliteratur zufolge gehören sowohl der Pfarr- als auch der Lehrberuf zu den ersten Berufen, die sich professionalisierten.² Ein bekannter

¹ Die Studie wurde im Rahmen des Projekts NKFIH 132451 unter dem Titel „A professzionizáció története. Magyarország a 19–20. században európai kontextusban“ (Die Geschichte der Professionalisierung. Ungarn im 20. Jahrhundert im europäischen Kontext) erstellt. In diesem Zusammenhang wurde das originale Manuskript von der Forschungsgruppe gründlich diskutiert, wobei die Qualität des Textes dank den Anmerkungen meiner Kollegen (insbesondere der Kollegen Csaba Sasfi und Viktor Tátrai) verbessert wurde. Ich bedanke mich bei Ihnen für ihre Ratschläge und Vorschläge.

² BÖLLING, R. *Sozialgeschichte der deutschen Lehrer. Ein Überblick von 1800 bis zur Gegenwart*. Göttingen, 1983. TITZE, H. *Das Hochschulstudium in Preußen und Deutschland 1820–1944. Datenhandbuch zur deutschen Bildungsgeschichte. I/1*. Göttingen, 1987. JANZ, O. *Bürger besonderer Art. Evangelische Pfarrer in Preußen 1850–1914*. Berlin – New York, 1994. SCHOM-SCHÜTTE, L. *Evangelische Geistlichkeit in der frühneuzeit. Deren Anteil an der Entfaltung frühmoderner Staatlichkeit und Gesellschaft. Dargestellt am Beispiel des Fürstentums Braunschweig-Wolfen-*

und bereits detailliert beschriebener Prozess ist einerseits die allmähliche Distanzierung der Aufgabenbereiche von Lehrern und Schulmeistern, die ursprünglich von kirchlichen Amtsträgern erfüllt wurden und die immer mehr Einfluss auf den Alltag hatten, bzw. andererseits ihre Trennung von der Rolle des Pfarrers sowie die Differenzierung zwischen Lehrern, die in höheren Anstalten unterrichteten bzw. den Schulmeistern, die in kleineren Schulen tätig waren.³

Neben der Professionalisierung von Lehrern sind die Ausbildung von Pfarrern innerhalb einer sich säkularisierenden Gesellschaft und ihr Verhalten in einer Quasi-Arbeitsmarktlogik sowie auch die entscheidenden Faktoren, die ihre Karrierestufen beeinflussten, bzw. die institutionellen Rahmenbedingungen, die ihre Bewegung und ihr Verhalten in der Arbeitswelt bestimmten, gut erforschbare Elemente dieses Themas – vor allem auf protestantischer Seite. Es gibt jedoch Studien über die Merkmale der Professionalisierung des katholischen Klerus,⁴ aber die Gründung von Familien, die direkte Erbfolge, die engere Anbindung an die zivile Welt, das Fehlen von großen und geschlossenen Organisationen wie die Mönchsorden, machen die Fragen bezüglich der Berufe – insbesondere im protestantischen Kontext – leicht übertragbar auf das Leben der Kleriker.⁵

Während Ungarn (und Siebenbürgen, das in diesem Beitrag nicht behandelt wird und das sich in vielerlei Hinsicht anders entwickelt hat) über relativ bevölkerungsreiche protestantische Gemeinschaften und ein ausgedehntes Netz von Gemeinden verfügte, nahmen die Prozesse der Professionalisierung von Pfarrern und Lehrern unter sehr spezifischen Umständen ihren Anfang.⁶ Deswegen reicht

büttel, der Landgrafschaft Hessen-Kassel und der Stadt Braunschweig. Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 62. Gütersloh, 1996.

- ³ Das Thema ist auch in der erziehungsgeschichtlichen Forschung in Ungarn besonders beliebt: NÉMETH, A. A magyar pedagógus professzió kialakulásának előtörténete a 18. században és a 19. század első felében. *Pedagógusképzés*, Jg. 32. (2005.) No. 1. S. 22-25.; GARAI, I. A tanári életképzés műhelye. A Bárány Eötvös József Collegium története 1895-1950. Budapest, 2016. S. 38-40.; FIZEL, N. A pedagógusprofesszió és a hazai kutatástörténeti előzmények. *Pedagógiatörténeti Szemle*, Jg. 3. (2017.) S. 60-62.; NÓBIK, A. A pedagógiai szakajtó és a néptanítói szakmósodás a dualizmus korában. Szeged, 2019. S. 29-40. Von einem anderen Blickwinkel aus, im Kontext der Professionalisierung von vielerlei Berufen betrachtet: MAGOS, G. Mérlegen a hivatások. A professzionalizációs paradigma historiográfiája. *Aetas*, Jg. 32. (2017.) No. 2. S. 138-157.; KELLER, M. – KISS, Zs. Hivatások autonómiaja. *Replika*, 119-120. (2021.) S. 9-12.
- ⁴ TACKETT, T. *Priest and Parish in Eighteenth Century France. A Social and Political Study of the Curés in Diocese of Dauphiné 1750-1791*. Princeton, 1977; REINHARD, W. Kirche als Mobilitätskanal der frühneuzeitlichen Gesellschaft. In Schulze, Winfried (Hrsg.): *Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität*. München, 1988. S. 333-351; Götz von Olenhusen, Irmtraud: *Klerus und abweichendes Verhalten. Zur Sozialgeschichte katholischer Priester im 19. Jahrhundert: die Erzdiözese Freiburg*. Göttingen, 1994.; DIETRICH, T. Klerus und Laien. In Pammer, Michael (Hrsg.). *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum*. Band 5. Paderborn, 2007. S. 413-428.
- ⁵ BIGLER, R. M. *The Social Status and Political Role of the Protestant Clergy in Pre-March Prussia*. In Wehler, Hans-Christian (Hrsg.): *Sozialgeschichte Heute. Festschrift für Hans Rosenberg zum 70. Geburtstag*. Göttingen, 1974. S. 175-191., GREIFFEHAGEN, M. (Hrsg.). *Das evangelische Pfarrhaus. Eine Kultur- und Sozialgeschichte*. Stuttgart, 1984; SCHOM-SCHÜTTE, L. – SPAM, W. (Hrsg.). *Evangelische Pfarrer. Zur sozialen und politischen Rolle einer bürgerlichen Gruppe in der deutschen Gesellschaft des 18. bis 20. Jahrhunderts*. Stuttgart–Berlin–Köln, 1997.
- ⁶ In diesem Beitrag befasse ich mich mit den Beziehungen zwischen den Reformierten und Lutheranern in Ungarn und dabei bezeichne ich sie manchmal vereinfachend als Protestanten.

es nicht aus, die zeitlichen Rahmen für die einschlägigen typischen Professionalisierungsforschungen einfach zu verlängern, sondern es sind spezifische Methoden und manchmal erhebliche Kompromisse erforderlich.⁷ Im Folgenden werden die wichtigsten Elemente dieses atypischen Prozesses in Betracht gezogen. Anschließend wird untersucht, wie sich dies auf die Studien über die Professionalisierung der betreffenden Berufe in Ungarn auswirken könnte.⁸

Ein paar Worte zu einer besonderen öffentlich-rechtlichen Situation

In den hundert Jahren nach der Befreiung von Buda sind die vom Hof geförderten Katholisierungsbemühungen zwar dauerhaft geworden, gelang es ihnen jedoch nicht, die Protestanten zu vertreiben, zu bekehren oder zum Schweigen zu bringen, wie dies in den böhmischen Ländern der Fall war. Während der „unblutigen Gegenreformation“ konnten die Protestanten in Ungarn nicht nur überleben, sondern auch ihren organisierten Rahmen beibehalten.⁹ Sie durften

Eine der Erkenntnisse meiner Studie ist, dass die ungarische Kirchengeschichte nicht einmal in die Nähe der Möglichkeit gekommen ist, eine gründliche vergleichende Untersuchung der Charakteristika der verschiedenen Konfessionen bezüglich der wichtigsten sozial- oder kulturgeschichtlichen Fragen durchzuführen. Keine der besprochenen – und auch diesmal nicht besprochenen – Konfessionen verfügt über eine umfassende Synthese, die ihre eigene Vergangenheit im regionalen Vergleich oder in einer problemzentrierten Weise behandeln würde. (Es gibt jedoch keinen Zweifel, dass im römisch-katholischen Kontext unter der Leitung von Dániel Bárh oder Tamás Fedeles und im griechisch-katholischen Kontext unter der Leitung von Tamás Végsheő sehr verheißungsvolle Forschungen durchgeführt werden – offensichtlich mit der Absicht, langfristig eine solche nationale Synthese zu schaffen. Auf reformierter und evangelischer Seite sind diese Forschungsaktivitäten weitaus stärker verstreut. Ein Überblick über die kirchengeschichtlichen Forschungen hinsichtlich eines konkreten Problems: Bárh, Dániel: *Papok a 18. századi lokális közösségeken: attitűd, mentalitás, világgép*. In: Forgó, András – Gözsy, Zoltán (Hrsg.): *Katolikus Egyházi Társadalom Magyarországon a 18. században*. Pécs, 2019. S. 197–210.) Dementsprechend sind die Verwendung des Wortes "protestantisch" und die Themenwahl in gewisser Hinsicht notwendigerweise vereinfachend. Zugleich halte ich es für wichtig, über die beiden führenden protestantischen Konfessionen gleichzeitig im Zusammenhang mit der Professionalisierung zu sprechen, obwohl wir über die Geschichte der evangelischen Kirche der Aufklärungszeit und des Reformzeitalters unvergleichlich weniger wissen als über die ebenso wenig erforschte Geschichte der Reformierten. Es ist die Aufgabe der späteren Forschungen, die Professionalisierungsprozesse unter den geistlichen Vorstehern der beiden Konfessionen prüfend nebeneinanderzuhalten und einen nuancierten und systematischen Vergleich anzustellen. Dazu braucht man aber vorher noch die Grundlagenforschungen zur Kirchengeschichte durchzuführen.

⁷ Dies steht im Einklang mit der nachdrücklichen These von Márkus Keller, wonach sich die Professionalisierung der Lehrer in Ungarn in erster Linie nicht verzögerte, sondern sie ganz anders war. KELLER, M. *A tanárok helye. A középiskolai tanárság professzionalizációja a 19. század második felében, magyar–porosz összehasonlításban*. Budapest, 2010. S. 269–271. Das ist jedoch eine andere Frage, ob durch dieses Anderssein schließlich doch auch eine Verspätung verursacht wurde.

⁸ Die Studie befasst sich mit Lutheranern und Reformierten in Ungarn. Natürlich lassen sich die beiden Konfessionen und Kirchen hinsichtlich ihrer signifikanten Unterschiede beschreiben, auf die ich aber nur im Zusammenhang mit unserem Thema eingehen werde – ein detaillierter Vergleich mit kirchengeschichtlichem Fokus fehlt jedoch noch in der ungarischen Fachliteratur.

⁹ Die Beurteilung des Jahrhunderts der "unblutigen Gegenreformation" ist in der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung sehr umstritten. Ein gutes Beispiel dafür sind die Vielfalt und der Eklektizismus der jüngsten Konferenz und des Bandes, die versuchen, diesen Zeitraum zu interpretieren: CSORBA, D. (Hrsg.). *Vértelen ellenreformáció. Reformáció öröksége 2*. Károli Gáspár Református Egyetem, Budapest, 2020.

an gesetzlich zulässigen Orten Kirchen und Schulen unterhalten. Sie konnten Gymnasien und Akademien betreiben, aber die einzige Universität des Landes blieb eindeutig katholisch. Wegen der vollwertigen Hochschulbildung war das Auslandsstudium, d.h. die Peregrination für die Protestanten ein entscheidender Faktor: Nur durch die Auswanderungen konnte der Nachschub für die eigene Elite gesichert werden. Die Peregrination konnten sie jedoch nicht nur als Notwendigkeit, sondern auch als Chance erleben: Sie konnten auf diese Weise ein aktuelles Kontaktnetz mit westeuropäischen Gelehrten unterhalten und die neuesten wissenschaftlichen Ergebnisse, philosophisch-politischen Ansichten usw. importieren.¹⁰ Diese Situation verschaffte ihnen einen kulturellen Vorteil und ein Erfolgserlebnis gegenüber den Katholiken, die zumeist auf ihre eigenen Universitäten beschränkt waren, in existenziellem Frieden lebten und der habsburgischen Regierung gegenüber viel loyaler waren. Die Protestanten bemühten sich deshalb nicht um ein Studium an der Universität von Pest, auch wenn es ihnen bereits möglich war.¹¹

Durch das Toleranzpatent Kaiser Josephs II. wurden die Protestanten in rechtlicher Hinsicht beinahe gleichberechtigte Bürger des Landes,¹² doch in gewisser Weise blieben sie Außenseiter. Sie erhielten nämlich nicht nur gleiche Rechte, sondern auch eine fast unbegrenzte Autonomie und durften ihr kirchliches Leben und ihre Bildungsangelegenheiten selbständig verwalten. Ihre Entscheidungen wurden vom Herrscher lediglich zur Kenntnis genommen. Im Gegenzug verzichteten sie auf allerlei staatliche Unterstützung. Auf diese Weise war ihre Unabhängigkeit mit der Notwendigkeit der vollständigen Selbsterhaltung und Eigenfinanzierung verbunden.¹³

Dieses Modell der „protestantischen goldenen Freiheit“ war im Europa des 19. Jahrhunderts im Grunde genommen unbekannt. Denn die Protestanten, die in Minderheiten lebten, hatten nirgendwo sonst einen dermaßen großen Handlungsspielraum – und die meisten europäischen Länder waren im Allgemeinen in religiöser Hinsicht so homogenisiert, dass die Minderheitskonfessionen nie ein gesellschaftliches Gewicht von 10-15% erreichten. In den überwiegend protestantischen Gebieten gestalteten sie ihr Leben in einer engen Verbindung mit dem Staat, manchmal sogar in Symbiose. Entsprechend der Logik der Staatskirche wurden die kirchlichen Institutionen und Strukturen auf diese Weise parallel oder gleichlaufend mit dem Staat bürokratisiert.¹⁴

¹⁰ SZÖGI, L. A magyarországi egyetemtörténet-írás eredményei és feladatai. *Per Aspera ad Astra*, Jg. 4. (2017) No. 1–2. S. 166–185.

¹¹ Die Distanzierung von der Universität Pest blieb bei den Reformierten dauerhafter. Die Auswirkungen dieses Phänomens sowie die kulturellen Gründe und Folgen des Rückgangs der Peregrination müssen weiter erforscht werden.

¹² Einige symbolische Elemente der rechtlichen Diskriminierung blieben bestehen, was manchmal zu ernsthaften lokalen Spannungen, Übergriffen und Ordnungswidrigkeiten führte. MÁLYUSZ, E. *A türelmi rendelet. II. József és a magyarországi protestantizmus*. Budapest, 1939.

¹³ UGRAI, J. Önállóság és kiszolgáltatottság. A Sárospataki Református Kollégium működése 1793–1830. Budapest, 2007.

¹⁴ JANZ, O. Kirche, Staat und Bürgertum in Preussen. Pfarrhaus und Pfarrerschaft im 19. und frühen 20. Jahrhundert. In: Schorn-Schütte, Luise – Sparn, Walter (Hrsg.): *Evangelische Pfarrer. Zur sozialen und politischen Rolle einer bürgerlichen Gruppe in der deutschen Gesellschaft des 18. bis*

Die Frage ist: wann war das Ende dieser „goldenen Freiheit“ in Ungarn. Es besteht die Möglichkeit, die Niederschlagung des ungarischen Freiheitskampfes 1849 als das Ende des Zeitraums zu betrachten. Dies erklärt sich aus der Tatsache, dass von Wien in den 1850er Jahren die Autonomie der verschiedenen Gemeinden erneut angegriffen wurde. Dies löste jedoch bei den in Schwierigkeit geratenen Protestanten zuerst Reaktionen und Verhaltensweisen aus, die sich aus Logik der „goldenen Freiheit“ ergaben. Ihr Ziel war es, die vor 1848 gültige Rechtslage wiederherzustellen und die Mittel, die sie dazu einsetzten, erinnerten weitgehend an die Lösungen aus dem ungarischen Reformzeitalter: Sie stellten sich nicht nur dem Staat entgegen, sondern sie folgten eine Zeit lang der Taktik der Isolation voneinander und gingen ihren eigenen Weg.

Vielleicht war es der Schock durch die Organisations-Entwurf von Leo Thun für ein Patent, die harte Infragestellung der Autonomie, die ihre Anpassungsstrategie während des sog. Patent-Kampfes irgendwann veränderte. Da das Thema mit den Prozessen der Professionalisierung zusammenhängt, werde ich am Ende meines Beitrags auf die wichtigsten Verzweigungen des Themas eingehen. An dieser Stelle will ich darauf nur kurz hinweisen: Es zeichnete sich in den späten 1850er Jahren ein deutlicher Richtungswechsel in der Anpassung der Protestanten, in den von ihnen angewandten Verfahren, in ihren Beziehungen untereinander sowie auch in ihrer Haltung gegenüber den Modernisierungsbestrebungen des Staates nach dem für sie schließlich erfolgreichen Patent-Kampf ab.

Spezifische Merkmale der kirchlichen Organisation – oder die Verlangsamung der Professionalisierung

Es ist in der Tat eine grobe Vereinfachung bezüglich des Zeitalters der „goldenen Freiheit der Protestanten“ von Protestanten oder protestantischen Kirchen zu sprechen. Trotz der Unionsversuche, die infolge des preußischen Beispiels in den 1840er Jahren und auch später aufgetaucht haben, entstand nicht nur keine Einigkeit zwischen Lutheranern und Reformierten, sondern es gab auch deutliche Bruchlinien innerhalb der einzelnen Konfessionen.¹⁵ Die Reformierten hatten bis 1881 keine Landesorganisation. Obwohl die Vereinheitlichung zu einem fast ständigen Tagesordnungspunkt im calvinistischen Diskurs geworden ist und von der reformierten Synode von Buda im Jahr 1791 versucht wurde, einen solchen universellen Konvent formell zu gründen, scheiterten die Bemühungen. Am Ende des 19. Jahrhunderts sind die früheren – oft archaisch-anarchischen – Verfahrensweisen für gemeinsame Angelegenheiten unhaltbar geworden. Zu jener Zeit wurde von der Debreziner Synode 1881 die einheitliche nationale Kirchenorganisation der Reformierten in Ungarn gegründet, die die fünf Kirchendistrikte, einschließlich der siebenbürgischen Gebiete, vereinigte.¹⁶

20. Jahrhunderts. Stuttgart–Berlin–Köln, 1997. S. 128–147.

¹⁵ KERTÉSZ, B. Protestáns uniókísérlet Magyarországon az 1840-es években. *Protestáns Szemle*, Jg. 59. (1997). No. 4. S. 257; Szász, Lajos: A protestáns uniómozgalom története a dualizmus korszakában. *Egyháztörténeti Szemle*, Jg.18. (2017) No. 4. S. 5–11.

¹⁶ BALOGH, M. – GERGELY, J. *Egyházak az újkori Magyarországon 1790–1992*. História – MTA Történettudományi Intézete, Budapest, 1996. S. 123–124.

Die evangelische Kirchenverwaltung war etwas einheitlicher und zentralisierter als die reformierte. Besonders in Angelegenheiten bezüglich religiöser Beeinträchtigungen traten sie organisiert und als vereinte Kraft auf, um ihre Rechte gegenüber Wien zu sichern. In den 1790er Jahren wurden fast jedes Jahr zwei bis drei Dutzend verschiedene Dokumente in Bezug auf Mischehen, Erschwerung des Übertritts, Beträge, die von den Lutheranern für die Bezahlung eines katholischen Priesters verlangt wurden sowie den sog. Revers von Kindern aus Mischehen usw. erstellt.¹⁷ Fast 40 Jahre später, 1829 legten lutherische „*führende Persönlichkeiten*“, wie es in den Quellen heißt, dem Kanzler ihre Stellungnahmen zu Angelegenheiten bezüglich neuerer religiöser Beeinträchtigungen einer nach dem anderen vor. Schon die Bezeichnung „*führende Persönlichkeiten*“ deutet darauf hin, dass es ein gewisser Konsens innerhalb der Konfession gab und die Abfassung, Zusammentragung dieser Stellungnahmen sowie ihre gemeinsame Übermittlung nach Wien lässt auf ein hohes Niveau an Koordination schließen, das bei den Reformierten nicht üblich war.¹⁸ Dass die Lutheraner den Reformierten bezüglich des gemeinsamen Handelns weit voraus waren, wird durch die Tatsache veranschaulicht und verstärkt, dass die Lutheraner seit 1788 ständig einen allgemeinen Inspektor hatten. Dadurch, dass für die vier Superintendenturen nur ein Inspektor und kein geistlicher Leiter gewählt wurde, wurden die Befugnisse der den Kirchendistrikten übergeordneten Ebene jedoch auf die Koordinierung der Rechtssicherung und anderer Angelegenheiten beschränkt. Nur die seit 1891 bestehende nationale Kirchenorganisation der Lutheraner verfügte über rechtliche Befugnisse über die vier Kirchendistrikte.¹⁹

Die internen Angelegenheiten der Kirche wurden im Fall der beiden Konfessionen auf der Ebene der Kirchendistrikte getrennt verwaltet und gestaltet. Innerhalb der evangelischen und reformierten Kirchendistrikte, die einen respektvollen Abstand voneinander hielten, entwickelten sich unterschiedliche Machtverhältnisse. Während Debrecen das unbestrittene Zentrum des Reformierten Kirchendistriktes 'Tiszántúl' war, das die örtlich-regionalen Prozesse weitgehend bestimmte, kam es in der Reformierten Superintendentur Dunántúl oder in den evangelischen Kirchendistrikten regelmäßig zu Streitigkeiten auch über den Sitz des Kirchendistriktes. Der Reformierte Kirchendistrikt Tiszáninnen, der erst 1731 gegründet wurde, hatte im Laufe des 18. Jahrhunderts wenig Einfluss auf die Pröpste, die nicht an die Macht der Superintendenten gewöhnt waren.²⁰ Es kam noch in den 1790er Jahren vor, dass der Kirchendistrikt Tiszáninnen gleichzeitig von einem schwachen, älteren Superintendenten und einem Curator geleitet wurde, während die Pröpste versuchten, ihre Praxis voneinander

¹⁷ Evangélikus Országos Levéltár EOL. AGE. Ic. 8-9.

¹⁸ EOL. AGE. Iib. 5., 28. Solche „führenden Persönlichkeiten“ waren Lajos Schedius, Imre Péchy, Tamás Tihanyi, József Szilassy, Frhr. Sándor Prónay, Sámuel Izsák, Frhr. Károly Podmaniczky, Lajos Ambrózy, Graf József Teleki, Antal Radvánszky.

¹⁹ BALOGH, M. – GERGELY, J. *Egyházak az újkori Magyarországon...* S. 109-110.

²⁰ Darüber sprach damals Gábor Öri Fülep, der Superintendent von Tiszáninnen in seinen Aufzeichnungen mit einer überraschenden Offenheit: UGRAI, J. A Tiszáninnen Református Egyházkerület első szuperintendensei. Öri Fülep Gábor egykorú feljegyzései. *Historia Ecclesiastica*, Jg.11. (2020) No. 1 S. 239–240.

unabhängig auszuüben.²¹ Die Situation war dadurch gekennzeichnet, dass selbst der angesehenste Superintendent von Tiszántúl immer wieder mit den Bestrebungen der Peripherien im Norden von Tiszántúl oder in Ostsüd-Ungarn (im Komitat Békés) zur flexiblen Trennung oder zumindest Distanzierung zu kämpfen hatte.²²

Zwischen den reformierten Kirchendistrikten war nicht nur die Koordination, sondern auch die Kommunikation lose und fragmentiert.²³ Die Lutheraner haben jedoch einige Fortschritte bei der Koordination gemacht. Sie sind vor allem bezüglich der Bildungsinhalte voran gekommen: Im Jahr 1806 entwickelte Lajos Schedius einen Lehrplan, mit dem versucht wurde, im Geist der Vereinheitlichung der Ratio Educationis einen gemeinsamen Nenner für die Schulen in Bezug auf die Schulstruktur und die Inhalte festzulegen. Obwohl der Lehrplanentwurf 'Systema' von Schedius nicht umgesetzt wurde, bildete es eine gute Grundlage für die Bestrebungen bezüglich der Lehrpläne in den 1830er Jahren. Letztere trugen bereits Früchte, denn mit aktiver Beteiligung von Schedius wurde 1842 die Bildungsregelung der Lutheraner, der Lehrplan von Zayugróc erlassen.²⁴ Bereits 1807 wurde die Harmonisierung des Studienwesens und die gezielte Neuausrichtung des Profils der Lyzeen unter den Lutheranern diskutiert. Der Kirchendistrikt von Sáros schlug vor, in Leutschau (Lőcse/Levoča) die philosophische, in Kásmark (Késmárk/Kežmarok) die juristische und in Preschau (Eperjes / Prešov) die theologische Fakultät zu stärken.²⁵ Der Entwurf fand jedoch nicht die nötige Unterstützung außerhalb des Kirchendistrikts und am Ende wurde aus der Vereinbarung und der Arbeitsteilung nichts – Jahrzehnte später ist eben das Kollegium von Preschau im Komitat Sáros bedeutender geworden als alle anderen Partnereinrichtungen. Gleichzeitig ist es ein Hinweis darauf, dass das Bedürfnis, Synergien in Einklang zu bringen, unter den Lutheranern bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts entstanden ist.²⁶

Das reformierte Schulwesen wies zu jener Zeit noch wesentlichere Unterschiede auf. Die drei traditionellen Schulzentren (Debrecen, Pápa, Sárospatak) waren deutlich voneinander getrennt. Die Kollegien hatten ein eigenes Netz aus

²¹ UGRAI, J. *A Tiszáninnen Református Egyházkerület első szuperintendensei*, S. 242–243.

²² HEGYI, Á. „... a bé küldött informationak vélünk való nem közlése...” Információk akadozása és terjesztése a békési református egyházmegyében a 18–19. század fordulóján. *Jelkép*. 2014. 3. https://communicatio.hu/jelkep/2014/3/hegyi_adam.htm (27. 09. 2021)

²³ Es ist beinahe tragikomisch, wie z.B. der Aufbau der Beziehungen zu den siebenbürgischen Reformierten, der im Prinzip von allen Diözesen in Ungarn als wichtig betrachtet wurde, durch unzureichende Kommunikation und fehlenden echten Willen scheiterte. Ugrai, János: Nyitottság – zártság. A sárospataki kollégium 19. századi erdélyi kapcsolatairól. In: KULCSÁR, Á. (Hrsg.). *Reformáció 500. A Partiumi Keresztény Egyetem által 2017. október 5-6. között szervezett konferencia előadásainak gyűjteménye*. Nagyvárad – Komárom, 2018. S. 135–146.

²⁴ SZELENYI, Ö. *A magyar ev. iskolák története a reformációtól napjainkig különös tekintettel a közeépiskolákra. A reformáció négyszázados jubileumára*. Pozsony, 1917. S. 99–102.

²⁵ HÖRK, J. *A Sáros-Zempléni Ev. Esperesség története*. Kassa, 1885. S. 163–164.

²⁶ Für die Katholiken war dieser Aspekt selbstverständlich: Die Erhebung von Miskolc zum katholischen Bildungszentrum wurde durch eine Überlegung des Propstes verhindert, denn man wollte mit der schulstädtischen und kirchlichen zentralen Macht von Eger und Kassa nicht von innen heraus konkurrieren. SZELESTEI, N. L. A miskolci minoriták iskolájának gimnáziummá alakításáról. In *A Herman Ottó Múzeum Évkönyve*. XXXV–XXXVI. Miskolc, 1997. S. 800–808.

Kleinschulen und sie unterrichteten nach ihren eigenständigen strukturellen und inhaltlichen Merkmalen. Auf diese Weise wurden von ihnen Teilschulsysteme gebildet, zwischen denen es schwierig war, zu wechseln. Die Unterschiede zwischen ihnen erschienen nicht nur in den Lehrplänen oder dem Netz der kleinen Schulen, sondern auch in Bezug auf den Finanzierungshintergrund und die soziale Basis der Einrichtungen.²⁷ Der Grad der Durchlässigkeit und der direkten Interaktion zwischen den Kollegien war minimal, aber es gab zugleich eine fast vollständige Isolation. Der Prozentsatz der Pfarrer, die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Tiszáninnen tätig waren und die in Debrecen lernten oder studierten, erreichte nicht einmal ein Prozent. Diejenigen, die in Sárospatak eine Ausbildung zum reformierten Pfarrer erhalten hatten, hatten ebenso keine Chance, sich in Tiszántúl durchzusetzen.²⁸ Eine ähnliche Erscheinung war im Fall der Professoren und Gymnasiallehrer typisch: Von den insgesamt 103 Lehrern, die zwischen 1781 und 1860 an den beiden Kollegien tätig waren, stammten nur zwei aus dem Einzugsgebiet der konkurrierenden Bildungseinrichtung. Dies macht das von I. Gábor Kovács als „konfessionell-kulturelle Formation“ beschriebene Phänomen besonders gültig: Diejenigen Gläubigen nämlich, die derselben Konfession angehörten und relativ nahe beieinander lebten, trennten sich von den anderen nach dem Muster einer eigenartigen räumlichen Gliederung und bildeten ein spezifisches Milieu, das sich durch Unterschiede beschreiben lässt, die auch in kultureller Hinsicht relevant waren.²⁹ Für das Kollegium von Pápa war diese Logik der Isolation weniger typisch, denn es wegen der Reorganisation während der Ära Josephs II. in gewissem Maße zur Interaktion mit den beiden anderen intellektuellen Zentren gezwungen war. Gleichzeitig richteten sich die Bemühungen in Pápa ebenfalls in erster Linie auf eine autonome, geschlossene Funktionsweise und eine Zusammenarbeit mit Debrecen oder Sárospatak kam nur im Bedarfsfall zustande.

Einrichtungen als Bewahrer von Strukturen

Bis Mitte des 19. Jahrhunderts blieben die protestantischen Kollegien im Rahmen der traditionellen Organisation. Diesbezüglich sind mehrere Aspekte hervorzuheben, die hinsichtlich unseres Themas besonders relevant sind. Einerseits hat sich nicht nur die Frage der Lehrerausbildung nicht gestellt, sondern die Anstellung von erwachsenen Lehrkräften für das Gymnasium stieß auch auf ernsthafte Schwierigkeiten. Während durch die preußische Bildungsreform um die Einführung eines Fachlehrersystems und deren Bedingungen seit dem Beginn des Jahrhunderts debattiert wurde – und in Österreich diesbezüglich auch ein Versuch unternommen wurde³⁰ –, waren die protestantischen Kollegien und

²⁷ UGRAI, J. Önellőség és kiszolgáltatottság. S. 101–106., 122–126.

²⁸ Eine Ausnahme bildeten gerade die Grenzgebiete in Észak-Tiszántúl, deren Leitung dem Superintendenten von Tiszántúl von Zeit zu Zeit ernsthafte Schwierigkeiten bereitete.

²⁹ KOVÁCS, I. G. Felekezeti-művelődési alakzatok és a magyarországi polgári korszak (1848–1944) tudáselitje. *Magyar Tudomány*, Jg. 180. (2019) No. 6. S. 804–812.

³⁰ Mit detaillierten Literaturangaben: UGRAI, J. Érvék és érdekek hálójában. Vita Bécsben a szaktanári rendszer bevezetéséről. *Magyar Pedagógia*, Jg. 110. (2010) No. 1. S. 35–52. Ferner:

Lyzeen nicht einmal dafür geeignet, ein Klassenlehrersystem durch Erwachsene auf stabile Weise zu betreiben.

Die Pfarrausbildung war dabei natürlich in einem besseren Zustand: Von den Kollegien und Lyzeen wurde der Pfarrer-Nachschub als ihre erste Hauptaufgabe schon immer zielbewusst gesichert. Dies war jedoch immer noch durch die Merkmale einer Organisationsfunktion gekennzeichnet, die auf einer persönlichen Kultur beruhte: In den akademischen Jahrgängen war die Ausbildung (einschließlich der Fachstruktur) weitgehend davon abhängig, was für eine Qualifikation und Auffassung der dort lehrende Professor hatte. Die formalen Etappengrenzen der Ausbildung zum Pfarrer waren auch nicht scharf: Obwohl es zwar Hinweise darauf gibt, dass die Rector-Professoren Aufnahmegespräche mit den Studenten führten, die bisherigen Zeugnisse der künftigen Studienanfänger des Kollegiums überprüften oder dass sich das Ritual der persönlichen fachlichen Prüfung vor der Aufnahme in den Pfarrerstand zunehmend durchsetzte, ging es dabei um wenig formalisierte, schriftlich kaum festgehaltene Ereignisse.³¹ Es kann sein, dass sich innerhalb der Bildungseinrichtung ein System entwickelte, das für alle durchschaubar war, aber man hat den Eindruck, dass es fast unmöglich ist, dies alles im Nachhinein zu rekonstruieren.³² Ebenfalls gibt es kein Anzeichen für die Koordinierung zwischen den Einrichtungen oder eine Vereinheitlichung der Pfarrausbildung. Es handelte sich also im bildungstheoretischen Sinne des Wortes nicht wirklich um eine Ausbildung, sondern vielmehr um eine weichere, flexiblere Pfarrererziehung, die dabei den Kriterien der Professionalisierung weniger entsprach.

Die Bestimmung des jeweiligen Umfangs der Pfarrererziehung sowie der Zahl der Studenten und der Absolventen wird durch weitere strukturelle Einschränkungen verhindert. Das Studium umfasste bei den meisten Studenten den ein Paar Jahre lang dauernden Unterricht als Schulmeister in den Dörfern bzw. in

Keller, Márkus: A kelet-közép-európai változat. A középiskolai tanárság professzionalizációja a 19. században Magyarországon. *Korall*, Jg. 11. (2011.) No. 42. S. 103–106.

³¹ TÓTH, E. *A tiszántúli egyházkerület igazgatásának és az esperesi egyházlátogatásnak rendje 1762-ből*. Debreceni Református Theológiai Akadémia, Debrecen, 1964; HEGYI, Á. „... hogy a maga munkája helyett a másét mondotta el...” A református gyülekezet plágiumvitája Hódmezővásárhelyen a XVIII. század végén. *Fons*, Jg. 21. (2014) No. 4. S. 431–459; KÖBLÖS, J. Exmisszió, ordináció, konsekráció. A lelkészi hivatal elnyerésének lépései a Dunántúli Református Egyházkerületben a XVII–XVIII. században. *Acta Papensia*, Jg. 16. (2016) No. 1–2. S. 63–156. Bei der Zusammenstellung dieser und der folgenden Fußnote sowie der Formulierung der betreffenden Feststellungen haben mir Ádám Hegyi und Levente Tóth besonders wertvolle Hilfe geleistet.

³² Es sind uns bisher unveröffentlichte Aufzeichnungen sowie bearbeitete Prüfungsmaterialien bekannt, die vielleicht durch mehrere Hände gingen. So wurde zum Beispiel von Ádám Hegyi bekannt gegeben, dass sich in der Bibliothek des Bethlen-Gábor-Gymnasiums in Hódmezővásárhely ein Manuskript unter der Signatur FQ 45 befindet, das den Titel trägt: „Azok a kérdések kidolgozva, melyekből a predikátorságra ki bocsátandó, és fel szentelendő személyek meg vizsgálatnak” (Erarbeitete Fragen zur Prüfung von künftigen Pfarrern, die in den Pfarrerstand aufgenommen werden.) Solche Quellen sind jedoch besonders selten und die mit ihnen verbundenen Prüfungsfragen sind auch nicht leicht aufzuspüren. Das bedeutet jedoch nicht, dass sich die Vorsteher mit den Qualitätskriterien für die verschiedenen Prüfungen und Etappengrenzen bezüglich des Studiums und der Berufssozialisation nicht regelmäßig befassten, aber es handelte sich dabei immer noch um traditionelle und ganzheitliche Experimente, die die klassischen Merkmale der Professionalisierung weniger aufwiesen.

viel wenigeren Fällen auch die Peregrination. Obwohl die beiden Möglichkeiten im Fall von vielen Studenten vorkamen, war es jedoch möglich, diese während eines Studiums völlig auszulassen. Außerdem konnten beide Vorbereitungsformen kürzer oder länger sein als der zwei oder drei Jahre lange Zeitraum, der als ideal angesehen wurde. Der Studienweg der Studenten einer Pfarrausbildung wurde meistens deshalb unregelmäßig, wenn die Studenten eine Zeit lang als Schulmeister tätig waren, denn sie blieben oft in dieser Position stecken und die Pfarrausbildung wurde dann abgebrochen.³³ Es war aber auch üblich, dass die Studenten ihre Ausbildung an einem bestimmten Punkt des Studiums für zwei oder drei Jahre verließen und nach ihrer Rückkehr das Studium in einer zwei oder drei Jahre höheren Klasse fortsetzten, wobei die Jahre der Tätigkeit als Schulmeister angerechnet wurden.

Alles in allem lässt sich die protestantische Pfarrausbildung in Ungarn zu jener Zeit als ein Prozess beschreiben, der mehrere Stufen sowie mehrere Orte umfasste (Kurse im Kollegium, die Tätigkeit als Schulmeister, Peregrination) und von dessen Stufen zwei wichtige weggelassen, verkürzt oder sogar verlängert werden konnten. Die Anzahl der Jahre des Studiums im Kollegium war auch nicht in Stein gemeißelt. Auf diese Weise lässt sich die Leistungsfähigkeit der Pfarrausbildung hinsichtlich der Anzahl der Studienabschlüsse im Nachhinein nur schwer messen: Der Begriff „Absolventen eines bestimmten Jahrgangs“ kann im Grunde genommen nicht interpretiert werden. Aufgrund dieser Unregelmäßigkeiten bezüglich des Studiums kann man vielmehr von der Gruppe „der Berufsanfänger eines bestimmten Jahres“ sprechen.

Diese Unregelmäßigkeit und der archaische Charakter der Ausbildung würde in der Professionalisierungsforschung das Gewicht der Untersuchung derjenigen Pfarrer, die bereits im Einsatz sind, erhöhen – wenn wir nicht ähnliche Verhältnisse bei der Regelung wichtiger Etappen der Laufbahn antreffen würden. Es scheint so, dass das am stärksten geregelte Element die Aufnahme der künftigen Pfarrer in den Pfarrerstand war. Hier herrschte eine Art Numerus-Clausus-Regel: Von den kirchlichen Vorstehern wurde die Aufnahme der Berufsanfänger in den Pfarrerstand nur im Verhältnis zur Zahl der tatsächlich zu besetzenden Stellen gestattet. Bei diesem Punkt waren auch die Zuständigkeiten klar: In den Sitzungen des Kirchendistrikts konnten die Kandidaten in den Pfarrerstand aufgenommen werden. Hier kann man die Anzeichen für einen sich selten auflösenden, vollständigen Konsens entdecken, der auch als Phänomen der Professionalisierung interpretiert werden kann: Es ging hier nämlich um das einheitliche Vorgehen derjenigen, die bereits den gleichen Beruf ausübten, um den Arbeitsmarkt von innen heraus zu schließen.³⁴

³³ Es sollte von Fall zu Fall entschieden werden, ob es für die betreffende Person um eine Sackgasse oder um ein Amt von höchstem Wert ging. Mehr zu dieser Frage: UGRÁI, J. Lépcsőfok vagy zsákutca? A tanítói professionalizáció kezdetei: az abaúji reformátusok példája. *Korall*, Jg. 15 (2014.) No. 56. S. 27-45.

³⁴ Zur vielfältigen Möglichkeiten der Verwendung und Auslegung des Begriffs der Schließung: TÁTRAI, V. A closure fogalma az angolszász és a hazai szociológiában. *Replika*, (2021) 119-120. S. 55-66. Die von mir beschriebene „Schließung“ darf natürlich nicht mit dem Zusammensperren oder Aussperren durch die Kammer verwechselt werden, obwohl die Ergebnisse nicht sehr

Während die Pfarrer die Grenzen ihrer eigenen Kreise klar definierten, waren sie bei der Regulierung der Bewegungen innerhalb dieser Kreise weniger streng. Die Zuweisung verfügbaren Stellen, die Besoldung und die Versorgung älterer bzw. kranker kirchlicher Amtsträger waren die drei Faktoren, bei denen sich die Situation bis Mitte des 19. Jahrhunderts nur in geringem Maße verbesserte.

Beim Wechsel von Pfarrern zwischen verschiedenen Stellen vermischten sich die freiwilligen, anarchischen und die durch höhere Behörden geregelten Elemente. Fast alle Konflikte im Zusammenhang mit den kirchlichen Amtsträgern lassen sich auf das spezifische angespannte Rechtsverhältnis zurückzuführen, das sich zwischen der Gemeinde als Quasi-Arbeitgeber und -Arbeitsaufsicht und den von ihr besonders abhängigen Beamten befand. Die Ausgeliefertheit des Pfarrers (und seiner Gehilfen) führte zu Phänomenen, die sowohl die Normen der religiösen Ethik und der Kirchendisziplin als auch die Mechanismen der Bürokratisierung der kirchlichen Organisation verletzten. Traditionelle Rechte und Bräuche stoßen mit den neuen Herausforderungen eines immer moderneren Zeitalters zusammen und dies trieb die Gemeinschaft zur Suche nach neuen Wegen. In diesem Zusammenhang wurde die Neuregelung auf der Ebene der Diözesen und Kirchendistrikte und die Übertragung von Rechten und Zuständigkeiten immer dringender.

Einer der ernsthafteren Durchbrüche waren die Änderungen bei der Wahl der Pfarrer. Ein wichtiges Merkmal der protestantischen Kirchen war das Recht der Gemeinden, die Pfarrer zu wählen, über ihre Zukunft abzustimmen und zu entlassen. Allerdings gab es nie einen Konsens über den Brauch, der seit der Reformation die Autonomie der Kirchengemeinden garantierte.³⁵ Diese Gewohnheit, die wegen des großen Mangels an Geistlichen den Pfarrern ursprünglich einen Vorteil verschaffte, schränkte ihren Handlungsspielraum in den Jahrzehnten der Konsolidation ein: Sie hatten kaum eine freie Wahl bei den Aufträgen und sie konnten ihre Kirchengemeinden nicht dazu bewegen, sie besser zu bezahlen oder besser zu behandeln.³⁶ Zugleich konnten die Leiter der Kirchengemeinde nicht

unterschiedlich waren. PAPP, V. Panaszskultúra és önrendelkezési törekvések. A magyar ügyvédség autonómiájának dualizmus kori lehetőségei és korlátai. *Replika*. (2021.) 119-120. S. 68-71.

³⁵ Hier werden auch die positiven Seiten dieses Rechtsbrauchs, der viele Kontroversen und Streitigkeiten auslöste und manchmal als "schändlich" oder "ekelhaft" bezeichnet wurde, hervorgehoben: MOLNÁR, A. Nagyrábé falusi és egyházi önkormányzata a 18–19. században. In Erdmann, Gyula (Hrsg.): *Paraszti kiszolgáltatottság – paraszti érdekvédelem, öngazgatás*. Rendi társadalom – polgári társadalom 5. Gyula, 1994. S. 227–228; HELLA, F. Papmarasztás az erdélyi református egyházban. In S. Lackovits, Emőke – Mészáros, Veronika: *Népi vallásosság a Kárpát-medencében* 5. II. k. Veszprém, 2001. S. 58–60. Ein Beispiel für die Bezeichnung als „schädlich“ aus den Jahren 1865–1866: ZÁGONI Á. K. *A nagytiszteletű beregi egyházmegye emlékkönyve*. Nyíregyháza, 2005. S. 120. Hier wird dieser Rechtsbrauch eindeutig als „nachteilig“ eingestuft: ILLYÉS, E. *Egyházfegyelem a magyar református egyházban (XVI–XIX. századokban)*. Debrecen, 1941. S.149.

³⁶ Auch das Recht der Gemeinde, die Pfarrer zu wählen und über ihre Zukunft abzustimmen, wurde in der frühen Neuzeit gestärkt, um sich gegen die "Übermacht" des Propstes abzusichern. Dieses Recht wurde auf jeden Fall bei den Lutheranern stärker durchgesetzt als bei den Reformierten. SZENTPÉTERI KUN, B. A lelkészválasztás joga a magyarországi református egyházban. In: *És lön világosság*. Emlékkönyv Ravasz László hatvanadik életévé és a dunamelléki püspökségének huszadik évfordulója alkalmából. Budapest, 1941. S. 437–439; SZÁSZ, L. *A református lelkész és gyülekezete a 19. század első évtizedeiben*. Adalékok és szempontok egy gyakran zaklatott

nur den unfähigen Pfarrer leicht loswerden, sondern auch streiten.³⁷ Das Recht, über die Zukunft der Pfarrer abzustimmen und sie zu entlassen, war ein Machtmittel in den Händen der Gemeindevorsteher, das die Laufbahn und das Schicksal eines Pfarrers unberechenbar machte.³⁸

Es ist kein Zufall, dass es zahlreiche Vorschläge zur Überprüfung und Ersetzung dieser Regelung gab. Bei der bereits erwähnten Synode von Buda wurde eine grundsätzlich einheitliche Regelung für die Reformierten in Ungarn geschaffen: Ab 1791 durften die Kirchengemeinden nur noch alle drei Jahre einen neuen Pfarrer berufen, und das auch nur mit Unterstützung der Diözese. Die höhere Behörde hatte zu prüfen, ob die Parteien ihren Änderungswunsch ausreichend begründeten.³⁹ Trotz der Regelung der Synode blieben große regionale Unterschiede bestehen: In Siebenbürgen oder in der Region Dunántúl wurde diese institutionelle Form, die viel Empörung hervorgerufen hatte, bereits Ende der 1770er Jahre weniger streng durchgesetzt, während in der Stadt Gyula im Komitat Békés wurde über die Zukunft der Pfarrer bis Ende der 1810er Jahre abgestimmt.⁴⁰ Im Kirchendistrikt Tiszántúl wurde diese Regelung erst in den 1880er Jahren vollständig abgeschafft.⁴¹ In der Region Balatonfelvidék [Nordufer des Balaton] wurde über die Pfarrer im Laufe des 19. Jahrhunderts noch abgestimmt.⁴² In einer Pressemitteilung aus dem Jahr 1842 hat ein Professor aus Großsteffelsdorf (Rimaszombat/Rimavská Sobota) gegen diesen „abscheulichen“,

viszony történetéhez. In: BÁRTH, D. (Hrsg.). *Alsópapság, lokális társadalom és népi kultúra a 18–20. századi Magyarországon*. ELTE BTK Folklore Tanszék, Budapest, 2013. S. 178–195.

³⁷ Die Disziplinlosigkeit von Pfarrern und Schulmeistern war ein echtes Problem, deshalb war es in vielen Fällen gerechtfertigt, gegen sie vorzugehen. Illyés: *Egyházfegyelem a magyar református egyházban*, S. 78–86.

³⁸ László Kósa veranschaulicht die schädlichen Folgen des veralteten Rechts der Abstimmung über die Zukunft der Pfarrer durch den Fall von Benjámin Szőnyi, eines sonst ausgezeichneten Propstes, von dem sich die Gemeinde von Hódmezővásárhely Ende des 18. Jahrhunderts wegen moralischer Kritik, d. h. der Ausübung einer pfarrerischen Aufgabe trennte. KÓSA, L. *Protestáns egyházas szokások és magatartásformák*. In: Barna, Gábor – Dömötör, Tekla – Hoppál, Mihály (Hrsg.): *Magyar Néprajz VII: Népszokás, néphit, népi vallásosság*. Budapest, 1990. S. 462–464. Eines der bekanntesten Beispiele für die Folgen des oben genannten Rechts der Abstimmung über die Zukunft der Pfarrer, das die Gemeinde spaltete, ist der sogenannte Bélyei-Fall aus Debrecen im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts: RÉVÉSZ, I. *Bécs Debrecen ellen. Vázlatok Domokos Lajos (1728–1803) életéből és működéséből*. Debrecen, 1966. S. 72–89.

³⁹ Die Kanones von 1791. Erster Abschnitt, Kapitel III, Kanon 9, Punkt 13 Magyar prot. egyháztörténeti kútfők. 1791. évben Budán tartott nemzeti zsinatban hozott egyházi kánonok. Közl.: Z...y. *Sárospataki Füzetek*, Jg. IV. (1860.) S. 53–97.

⁴⁰ In Bezug auf Siebenbürgen: TÁNCZOS, V. *Magyar vallási néprajzi kutatások Erdélyben*. (Tudománytörténeti összefoglaló.) In Cseri, Miklós – Füzes, Endre (Hrsg.): *Ház és ember*. A Szabadtéri Néprajzi Múzeum Évkönyve. 20. Szentendre, 2007. S. 94. Bezüglich der Diözese Bars: Sz. Kiss, Károly: *Monographiai vázlatok a barsi ref. esperesség multja s jelenéből az egyh. megye megbízásából*. Pápa, 1879. S. 177–178.; Bezüglich Gyula: László, Kósa: *A gyulai református egyház története*. Gyula, 1994. S. 74.

⁴¹ Dunántúli Református Egyházkerület Levéltára. [Das Archiv des Reformierten Kirchendistrikts Dunántúl] DREKRL. A/1a. 7. 1346. S. 135–136.; KISS, J. *A szatmári református egyház története*. Kecskemét, 1878. S. 198–199, 229–230.; Molnár: *Nagyrábé falusi és egyházi önkormányzata a 18–19. században*, S. 227–228.

⁴² S. LACZKOVITS, E. Református parókiák építése és típusai a Balaton-felvidéken a 19. században. In: Cseri, Miklós – S. Laczkovits, Emőke: *A Balaton-felvidék népi építészet*. Szentendre – Veszprém, 1997. S. 240.

in der evangelischen Kirche bereits überholten Brauch, der aber wieder aufleben zu wollen schien, Stellung genommen.⁴³ Ein Jahr später plädierte der Autor in einem größeren Übersichtsartikel über die ein halbes Jahrhundert alten Beschlüsse der Synode von Buda nachdrücklich für die Abschaffung dieses alle drei Jahre durchgeführten Brauchs – offenbar ohne Erfolg, denn dieses Problem war ein wiederkehrendes Thema der Zeitung.⁴⁴

Der Rückgang des alten Brauchs (der langsamer geschah als erwünscht), wobei man über die Pfarrer abstimmte und sie wählte, trug auf jeden Fall zur weiteren Ausbreitung der höheren kirchlicher Einrichtungen bei.⁴⁵ Weit verbreitet waren die Sitzungen zur Verteilung der Pfarrstellen, wobei über die Besetzung freier Stellen oder die Anträgen der Gemeinden entschieden wurde, die sich von ihren Pfarrern trennen wollten. Im Fall einer Beschwerde konnten die Parteien bei dem Konsistorium des Kirchendistrikts Einspruch einlegen.⁴⁶ Das Ausmaß der Institutionalisierung zeigt sich jedoch daran, dass die Zahl der Sitzungen zur Verteilung der Pfarrstellen von mehreren Diözesen erhöht oder eventuell reduziert wurde bzw. dass sie in der Regel Ad-hoc-Maßnahmen bei den Streitfällen ergriffen mussten.

Neben der Pfarrerwahl waren auch der Konflikt zwischen der Gemeinde und dem Pfarrer, die Beilegung des Konflikts und die Befugnisse in Bezug auf die Konfliktlösung eine große Herausforderung für die Gemeinschaft. Es gab meistens drei Hauptgründe, warum eine Gemeinde wegen ihres Pfarrers in Streit mit höheren Behörden geraten ist. Einerseits wurde die Beziehung zwischen dem Pfarrer und der Gemeinde durch Zahlungsprobleme belastet, andererseits wurde die Situation durch andere Konflikte – typischerweise durch das Verhalten des Pfarrers oder die Feindseligkeit der Vorsteher der Kirchengemeinde – unhaltbar gemacht. Und es gab auch eine besondere Art von Streitigkeiten, die unabhängig von der Person des Pfarrers war. Die häufigsten Gründe für die Erwägungen bezüglich der Verabschiedung der Pfarrer waren generationsbedingt. Es ist offensichtlich, dass die Tendenz, dass sich die Kirchengemeinden besonders darum bemühten, jüngere Pfarrer einzuladen und ältere zu ignorieren, unter den Zeitgenossen für Empörung sorgte.⁴⁷ Dies gilt insbesondere für die besonders schweren Fälle der Generationskonflikte, bei denen sich die Parteien über den Zugang von Kaplänen zu Diensstellen und dann zu vollwertigen Pfarrstellen gestritten haben.

⁴³ János, Papp: Papi conferentia Kishontban. *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap*, Jg. 1. (1842) No. 10 S. 119.

⁴⁴ SZÉKI [Béla]: Igénytelen nézetek a 'budai zsinat' néhány végzeményei körül. *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap*, Jg. 2 (1843) S. 334.

⁴⁵ Es gibt jedoch auch Ausnahmen: In der Diözese Debrecen hatte der Wille der Gemeinde der Diözese gegenüber fast immer zur Geltung gekommen, denn im Fall eines stärkeren Widerstandes würden die selbstbewussten Gläubigen fast in Aufruhr geraten. RÁCZ, I. *Egyház és társadalom. A Debreceni Tractus vagyona és gazdálkodása a 18–19. század fordulóján*. Debrecen, 2002. S. 106–107.

⁴⁶ Die Kanones von 1791. Erster Abschnitt, Kapitel III, Kanon 9, Punkt 13.5

⁴⁷ Z. B.: Tiszáninneni Református Egyházkerület Levéltára (Das Archiv des Reformierten Kirchen-distrikt Tiszáninnen) – TREKL. A. XXIV. 8745., A. XXIV. 8803., A. XXXVI. 14.460-461.; 14.491. Zitat: 14.461., A. XXXVII. 14.903., A. XXXV. 13.424.; 13.457.

Zu den Spannungen zwischen den Generationen gehörte auch die Frage der Betreuung älterer oder kranker Pfarrer und Schulmeister sowie ihrer Waisen und Witwen. Die dienstunfähigen Pfarrer verloren auch ihren Lebensunterhalt, wenn sie ihre Gemeinde verließen. Die Institutionalisierung des Ruhestands wäre die Lösung gewesen, aber darauf musste man noch lange warten. Ein Vorläufer dieser Maßnahme war eine Form der finanziellen Unterstützung, die so genannte „deficiensi cassa“.⁴⁸ Die Armenkasse wurde Ende des 18. Jahrhunderts in fast allen reformierten Diözesen eingerichtet.⁴⁹ Die Armenfürsorge funktionierte damals noch als ein klassisches Hilfsmittel, ein Fonds mit jährlich zu erneuernden Ad-hoc-Unterstützungen.⁵⁰ Im Allgemeinen haben die wohlhabendsten Pfarrer und weltliche Wohltäter, die das Ausmaß des Problems erkannten, zu dem Fonds beigetragen.⁵¹ Die Lutheraner hatten auch in diesem Bereich einen gewissen Vorsprung: Die Gründung der späteren Renten- und Krankenkassen hat in den 1810er und 1920er Jahren einen solchen Stand erreicht, dass angefangen wurde, neben der Sammlung von Spenden und testamentarischen Vermächtnissen auch Pfarrer und Schulmeister einzubeziehen und die Hilfsorganisation auf Selbsthilfebasis zu stellen.⁵²

Die Wende und ihre Geschichte

Parallel zur Einschränkung der Rechte der Gemeinden bezüglich der Abstimmung über die Pfarrer, zur Stärkung der Verwaltungsebene des Kirchendistrikts und der Diözese und zur Einrichtung eines ständigen Fonds zur Unterstützung von Pfarrern in äußerster Not, fand auch ein weiterer Prozess statt. Dieser Prozeß diente der Professionalisierung konsequenter und schneller als die oben genannten: Es ging dabei nämlich um die zunehmende Trennung der Schulmeister von anderen kirchlichen Amtsträgern. Die bereits oben beschriebene Praxis, dass junge Leute, die sich auf den Pfarrberuf vorbereiteten, zwei oder drei Jahre lang

⁴⁸ Es ist uns bekannt, dass es früher bereits ein Fonds für Hilfsbedürftige unter dem Namen *Pauperum cassa* gab. Dabei handelte es sich jedoch nicht um einen klassischen Fonds zur Unterstützung von Einzelpersonen, sondern dieses funktionierte eher als eine Art Fonds für Fälle höherer Gewalt. Dies könnte die Erklärung dafür sein, dass die Auszahlung meistens in einem Betrag erfolgte, wobei oft auch Kirchengemeinden gefördert wurden und der Betrag in vielen Fällen zur Finanzierung von Sachkosten oder Investitionen (z. B. für den Bau eines Kutschens) verwendet werden konnte. z.B.: TREKL. B-139. 319-320., B-150. 117–118.

⁴⁹ In der Diözese Bars wurde eine ähnliche Einrichtung im Jahr 1798 errichtet und die reformierte Diözese Tata folgte zwei Jahre später mit einer ähnlichen Maßnahme ihrem Beispiel. PÁLYI, Z. K. Öreg prédikátorok, özvegy prédikátorné asszonyok és neveletlen árvák a református egyházmegye kebelében. In: Bárh, Dániel (Hrsg.): *Alsópapság, lokális társadalom és népi kultúra a 18-20. századi Magyarországon*. Budapest, 2013. S. 198–199. Im Evangelischen Kirchen-distrikt Dunántúl geht die Vorgeschichte der rentenähnlichen Versorgung ebenfalls auf das Jahr 1791 zurück, aber erst ab 1820 gab es einen regelmäßigen Hilfsfonds. POSZVÉK, S. A *Dunántúli Ág. H. Evang. egyházkerületi Gyámolda (Nyugdíj-, s Gyámdíj-Intézet) története*. Sopron, 1897. S. 1–12.

⁵⁰ PÁLYI, Z. Az egyházi özvegy-árva tár megalapítása a Tiszáninneni Református Egyházkerületben. Szemere Bertalan intézeti terve 1838-ból. *Egyháztörténeti Szemle* jg. 14. (2013) No. 3. S. 36–37.

⁵¹ Über die *cassa deficiensi*: UGRAI, J. A *Tiszáninneni Református Egyházkerület története. A türelmi páténstól a protestáns páténsig*. Sárospatak, 2017. S. 153–170.

⁵² HÖRK, J. A *Sárosi-Zempléni*. S. 164–171.

in einer bestimmten Schule arbeiteten, konnte an immer weniger Orten gewährleistet werden. Mehrere Gemeinden hatten nämlich von der häufigen Fluktuation des Personals genug und sie beschlossen, fest angestellte, erwachsene Schulmeister einzustellen. Dies führte dazu, dass ein Kreis von Menschen entstanden ist, die das Unterrichten nicht als eine Station ihres Studiums betrachteten, sondern als ihre definitive Einnahmequelle. Auf diese Weise entstand ein geschlossener, noch nicht vollständig ausgebildeter und fragiler, aber dennoch bestehender Arbeitsmarkt für Schulmeister, auf dem die selben Bewerber zwischen den Dienststellen, die fest angestellten Schulmeister beschäftigten, wechselten.

Es gibt mehrere Gründe, warum dieser Arbeitsmarkt in dieser intensiven Vorphase der Professionalisierung der Schulmeister als nicht vollständig ausgebildet und anfällig beschrieben wird. Erstens hat sich der Rechtsstatus des Schulmeisters formell nicht geändert. Das heißt, er war nicht nur den Vorstehern der Gemeinde, sondern auch dem Pfarrer ausgeliefert. Deshalb können wir über viele Generationen nicht von Schulmeistern sprechen, die ihren Beruf im klassischen Sinne des Wortes bewusst und selbständig gestaltet haben. Dies wurde durch die Tatsache bestätigt, dass die Schulmeister zunächst von den schwächsten Gemeinden, die Träger einer Schule waren, fest angestellt wurden. Die von ihnen eingeführte Vorgehensweise verbreitete sich dann nach oben und erschien auch bei den wohlhabenderen Kirchengemeinden. Der Beruf des Schulmeisters bot daher in dieser Anfangsphase nur ein bescheidenes Auskommen, das an manchen Stellen kaum von Elend zu unterscheiden war. Wir dürfen jedoch nicht vergessen, dass eine der Ursachen der Anfälligkeit war, dass die Mitglieder dieses Kreises für den Rest ihres Lebens als Schulmeister ohne jegliche (berufliche) Qualifikation tätig waren.

Meiner Meinung nach kann man in Bezug auf die Festanstellung der Schulmeister aus mehreren Gründen über eine direkte Vorbereitung auf die Professionalisierung oder sogar über deren echte Vorstufe sprechen, und es geht dabei nicht – ausschließlich – um eine Sackgasse für die Betroffenen. Auch wenn diese Schulmeister unqualifiziert, schlecht bezahlt und rechtlich ausgeliefert waren, konnten sie einerseits ein geschlossenes Umfeld schaffen, in dem Bewegung und Fortschritt mit der Zeit auf einer weitgehend meritokratischen Grundlage beruhten. Andererseits: Egal in welchem Maße sie formell ihrem Pfarrer ausgeliefert waren, kam es dank ihrer Festanstellung manchmal vor, dass ein Schulmeister mehreren Pfarrern im Dorf dienen konnte. In solchen Fällen konnten jedoch die örtlichen Gegebenheiten für sie oft gut passen: Sie wurden zu einem neuen, selbständigen Akteur im Leben der Gemeinde. Auch wenn ein Schulmeister noch so unqualifiziert war, wurde er mit der Zeit allein für die Qualität der Arbeit an der Schule verantwortlich gemacht. Um Beschwerden oder gar eine Entlassung zu vermeiden, musste ein Schulmeister viel langfristiger an die Zukunft der Schule und der Schüler denken als diejenigen, von denen allgemein bekannt war, dass sie das Dorf nach zwei oder drei Jahren verlassen werden. Deshalb konnten die Schulmeister in ihrer autodidaktischen Weise in den Mittelpunkt eines gewissen

fachlichen Denkens und eines offensichtlich engen, ungeschickten, aber dennoch von Zeit zu Zeit aufflammenden lokalen fachlichen Diskurses geraten.

Die Verbreitung der fest angestellten Positionen für Schulmeister trug dazu bei, dass die klassischen Faktoren und Anreize der Professionalisierung in mehrfacher Hinsicht in Gang kommen sind. Da es immer weniger möglich war, über diejenigen Personen, die im Alter noch kleine Kinder unterrichteten, zu behaupten, dass sie in dieser Position nur „stecken geblieben sind“ und sie als bloße Opfer einer gespaltenen Karriere zu bezeichnen, stellte die massenhafte Präsenz von mittlerweile gealterten Schulmeistern, die immer noch ein geringes Einkommen hatten, die Notwendigkeit der Betreuung der Bedürftigen in den Vordergrund. Die Rentenfrage war in erster Linie nicht für die Pfarrer, sondern für die Schulmeister von großer Bedeutung. Sie waren diejenigen, die selbst in größeren Ortschaften nicht so viel Geld sparen konnten, das sie in ihrem Alter oder ihre Familie in ihrem Todesfall vor Not schützen konnte. Typischerweise lag der Anteil der Schulmeister und ihrer Hinterbliebenen unter den Empfängern der *deficiencia*, d.h. der Armenkasse ebenfalls bei etwa zwei Dritteln. Die professionelle Form dieser Armenkasse, der Selbsthilfefonds, verbreitete sich ab den 1840er Jahren.⁵³

Es ist auch besonders charakteristisch, was für einen starken Einfluss die Lebensbedingungen und die Arbeit der Schulmeister auf das Thema des ersten weit verbreiteten und gelesenen protestantischen Blattes ausübten. Das Blatt *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap* (PEIL), das ein protestantisches Kirchen- und Schulblatt war und von 1842 bis 1848 erschien, befasste sich, wie der Titel vermuten lässt, zumindest zur Hälfte mit schulischen, pädagogischen und nicht zuletzt mit existenziellen Fragen der Schulmeister und ihren Bestrebungen bezüglich der Verbandsgründung. In diesem Blatt wurden regelmäßig Berichte über die Sitzungen der Verbände der Schulmeister aus den verschiedenen Regionen veröffentlicht. Neben diesen Artikeln trugen auch die Ausblicke auf andere Länder sowie pädagogische Abhandlungen ungarischer Autoren zur Stärkung ihres beruflichen Bewusstseins bei.

Die Zahl der festen Arbeitsstellen für Schulmeister nahm ständig zu und gleichzeitig verringerte sich langsam die Zahl derjenigen Gemeinden, die eine sog. *academia promotio* als eine Vorbereitung auf die Peregrination, vor allem in finanzieller Hinsicht, anboten, d. h. die ihre Schulmeister alle zwei oder drei Jahre wechselten. Die letzte große Welle des Rückzugs aus dem System der *academia promotio* im Kirchendistrikt Tiszáninnen erfolgte Mitte der 1850er Jahre. Zu diesem Zeitpunkt war die Schaffung einer eigenständigen Ausbildung für die Schulmeister unumgänglich geworden. Die Protestanten hatten es jedoch nicht eilig, diese Art von Ausbildung zu institutionalisieren, um ihr traditionelles Schulnetz

⁵³ 1842 wurde von den Reformierten in Tiszáninnen ein Anstalt für Pfarrer, Witwen und Waisen unter aktiver Beteiligung von Graf József Teleki, dem Kurator, und Bertalan Szemere gegründet. Pályi: *Az egyházi özvegy-árva tár megalapítása a Tiszáninnen Református Egyházkerületben*, S. 42–44, S. 49–52. Von den Lutheranern in Dunátúl wurde 1840 ihr Renteninstitut organisiert, das aber erst ab 1860 unter dem Namen Gyámolda stabil arbeitete. Poszvék: *A Dunántúli Ág. H. Evang. egyházkerületi Gyámolda*, S. 14–71.

zu schützen. Deshalb waren sie den Katholiken gegenüber beträchtlich im Nachteil.⁵⁴ Selbst die am schnellsten reagierenden Lutheraner kamen nur so weit, dass sie im Reformzeitalter den Grundstein für ihre ersten Bildungseinrichtungen für Schulmeister legten. Die reformierten begannen erst in der zweiten Hälfte der 1850er Jahre – als ein sicheres Zeichen des bereits angedeuteten Paradigmenwechsels –, die akademischen Studien innerlich und formal zu differenzieren und gleichzeitig das traditionelle Prinzip der komplexen Bildung und Erziehung in den Kollegien aufzugeben. Nach dem Freiheitskampf lösten die wohl bekannten neoabsolutistischen Bestrebungen des Hofes zunächst die Reaktion bei den Protestanten aus, zu den alten Routinen zurückzukehren. Unter dem Druck der Strenge des Hofes haben sie ihre Strategie der Isolierung erneuert. Sie traten von der gegenseitigen Öffnung der 1840er Jahre zurück. Die Polemik über die Kirchenunion hörte auf, das oben erwähnte protestantische Kirchen- und Schulblatt, PEIL, das vorher gemeinsam zum Erfolg verholfen wurde, konnte nicht mehr veröffentlicht werden und alle beruflichen und kirchlichen Vereinigungsformen und gemeinsame Angelegenheiten, die eine finanzielle Unterstützung erforderten, wurden notwendigerweise von der Tagesordnung genommen. Die Frage der unabhängigen Ausbildung der Schulmeister wurde in den Hintergrund gedrängt. Dieser Prozess sollte 1859 durch das protestantische Patent abgeschlossen werden, das die Autonomie der Betroffenen vollständig aufgehoben hätte.

Der Patent-Kampf endete jedoch mit dem schnellen Erfolg der Protestanten, die Diktate des Neoabsolutismus wurden 1860 abgeschafft und die protestantischen Konfessionen erlangten formal ihre „goldene Freiheit“, die sie vor 1848 hatten, zurück. Es fand jedoch kirchengeschichtlich – und professionalisierungsgeschichtlich – ein wichtiger Paradigmenwechsel statt: Die bitteren Erfahrungen der vergangenen Jahre beschleunigten den Prozess des Interessenausgleichs innerhalb der einzelnen Kirchen sowie zwischen den Lutheranern und den Reformierten.⁵⁵

Dies machte jedoch die Strategie der „protestantischen goldenen Freiheit“ unzeitgemäß. Eine andere Auffassung rückte nun in den Vordergrund. Die neue ernsthafte Bedrohung beendete die überschwängliche Vielfalt, die zuvor in kirchlichen und schulischen Fragen geherrscht hatte, und wurde durch Koordination, Zusammenschluss und nicht zuletzt durch eine bedächtige Anpassung an die staatlichen Anforderungen ersetzt. Im Jahr 1857 wurde das protestantische Kirchen- und Schulblatt, PEIL, das eine Schlüsselrolle beim Interessenausgleich der Protestanten spielte, wieder aufgelegt und ab demselben Jahr erschien die Fach-

⁵⁴ Mehr dazu: UGRAI, J. Vértelen ellenreformáció, protestáns aranyzabadság vagy hideg verseny? A népoktatás modernizációja Magyarországon és a „vértelen ellenreformáció” viszonya. In: Csorba, Dávid (Hrsg.): *Vértelen ellenreformáció*. Budapest, 2020. S. 35–54.

⁵⁵ SZATHMÁRI, J. A református egyház protestáns pátens elleni küzdelme. In: Baráth, Béla Levente – Fürj, Zoltán (Hrsg.): *A protestáns pátens és kora. Tanulmányok és források a pátensharc 150. évfordulója alkalmából*. Debrecen, 2010. S. 31–70; KERTÉSZ, B. A protestáns pátens az evangélikus egyházban. In: Baráth, Béla Levente – Fürj, Zoltán (Hrsg.): *A protestáns pátens és kora. Tanulmányok és források a pátensharc 150. évfordulója alkalmából*. Debrecen, 2010. S. 71–86.

zeitschrift *Sárospataki Füzetek*, die von János Erdélyi herausgegeben wurde und ebenfalls eine emblematische Druckschrift war.⁵⁶

Dies hat sich aus verschiedenen Gründen zuerst im Bereich der Schulwesen deutlich gezeigt. Eine der Hauptbestimmungen des Entwurfs war, dass Gymnasien und Akademien über eine ausreichende Anzahl von erwachsener Lehrkraft verfügen sollten. Nach anfänglichem Zögern passten sich die protestantischen Gymnasien dieser Ordnung an, um das Öffentlichkeitsrecht zu erhalten. Und sie haben diesen Grundsatz auch dann nicht aufgegeben, als andere Punkte und Zusatzbestimmungen des Entwurfs nicht mehr in Kraft waren. Ab Ende der 1850er Jahre stabilisierte sich die getrennte Ausbildung von Schulmeistern an immer mehreren Orten. Dies alles führte dazu, dass die Trennung der Berufe von Pfarrern, Lehrern und Schulmeistern, die früher von kirchlichen Amtsträgern ausgeübt wurden, einen entscheidenden Schub erhalten hat. Dieser Prozess wurde durch das sog. Schule-Kirche-Gesetz verstärkt, das 1868, im ersten Jahr nach dem Österreichisch-Ungarischer Ausgleich, verabschiedet wurde und mit dem das Schulwesen endgültig dem Staat unterstellt wurde.

Schlussfolgerungen und Erkenntnisse aus einer professionalisierungsgeschichtlichen Perspektive

Unter besonderen Umständen und erst mit Verspätung stabilisierten sich die institutionellen Rahmenbedingungen, innerhalb derer sich die untersuchten intellektuellen Berufe voneinander trennten und begannen, sich voneinander unabhängig zu entwickeln. Die dazu führenden Gründe und Umstände waren so vielfältig, dass sich für die Forscher die Frage stellt, ob es sich überhaupt lohnt und wenn ja, dann ob es möglich ist, die Professionalisierungsprozesse protestantischen Pfarrer, Lehrer und Schulmeister in den ersten beiden Dritteln des 19. Jahrhunderts zu untersuchen. Ich bin der Meinung, dass die Antwort auf beide Fragen ein klares Ja ist – auch wenn der in der Einleitung bereits angedeutete Kompromisszwang manchmal recht schwerwiegend zu sein scheint.

Die Vorgeschichte (oder die frühe Phase) des Berufs der Schulmeister ist sicherlich eine Untersuchung wert. Auch die ungarische historische Literatur hat die wichtige Rolle des protestantischen Pfarrers und der Pfarrersfamilie bei der Entwicklung der späteren intellektuellen Elite überzeugend nachgewiesen. Die direkte Einflussnahme, die Generationen oder sogar Jahrhunderte zurückreicht, ist an sich schon Grund genug, möglichst viele typische und atypische gruppenspezifische Phänomene zu identifizieren und diese in den Kontext bezüglich der Auslegung der Professionalisierung zu stellen. Ein weiterer triftiger Grund ist, dass es kaum eine Alternative gibt: Wenn wir aufgrund begrifflicher Unsicherheiten oder Quellenschwierigkeiten, die durch die Verspätung verursacht wurden,

⁵⁶ Über die Neuauflage des protestantischen Kirchen- und Schulblattes *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap* aus dem Jahr 1857 wurde eine datenreiche Dissertation verfasst: LENDVAI, T. *A magyarországi protestáns egyházak népiskolai ügyeinek fejlesztése (1857–1867). Az egyházkerületeken belüli oktatásszervezéssel kapcsolatos viták, koncepciók, elképzelések az országos protestáns sajtó tükrében*. PhD-Dissertation, Manuskript. Pécs, 2018; DIENES, D. *A Sárospataki Füzetek története (1857–1905)*. *Zempléni Múzsza*, Jg. 7. (2007) No. 2. S. 42–47.

auf die Erkenntnis der Wurzeln der Professionalisierung verzichten, können wir die hiesigen Besonderheiten der Prozesse jener Zeit, die enger mit (westlichen) Standards verbunden werden können, nicht angemessen verstehen.

Es stellt sich dabei die Frage: Welche Chancen bestehen für eine Untersuchung der Professionalisierung in einem Umfeld, der nach Kirchen und innerhalb der jeweiligen Kirchen nach Kirchendistrikten oder sogar nach Diözesen gegliedert war und deren Teile ihre eigene Praxis prägten und verfolgten. Wie aus den oben erwähnten Ausführungen hervorgeht, ist eine landesweite Untersuchung – zumindest bezüglich der früheren Phasen – noch lange nicht zu erwarten. Deshalb ist ein Untersuchungsrahmen erforderlich, der zwar kleiner ist, aber ein noch ausreichend großes Gebiet abdeckt.⁵⁷ Dabei könnte es sich um einen für diesen Zweck geprägten, definierten Regionsbegriff, d. h. den Begriff der konfessionell gefärbten Kulturregion handeln: um eine konfessionell gefärbte (ergo in unserem Fall reformierte oder evangelische) größere Gemeinschaft, deren Gemeinden und Mitglieder durch ihre formellen und informellen Merkmale im geistigen Sinne zu einem gemeinsamen Kreis gehörten.⁵⁸ Die Kulturregionen werden wahrscheinlich zunächst in weitere interne Untergruppen (z. B. als sog. Kulturbirke) unterteilt, um die vermutlich auftretenden Quellschwierigkeiten zu vermeiden und die internen Bruchlinien wahrnehmbar zu machen. Mit der Zeit kann es auch möglich sein, den Maßstab zu erweitern und beispielsweise zwei oder mehr Kulturregionen systematisch zu vergleichen.

Innerhalb einer konfessionellen Kulturregion müssen die biografischen Daten der betroffenen Personen (Pfarrer, Schulmeister und Lehrer) möglichst vollständig erhoben und geordnet werden. Dank der zunehmenden Zahl der Veröffentlichung von Schulmatrikeln und Namensverzeichnissen sowie der Datensammlungen bezüglich der Peregrination wird es in absehbarer Zeit möglich sein, den Bildungsweg der weniger berühmten kirchlichen Amtsträgern auch zu erfassen. Die Kirchengeschichtsschreibung ist mit der Zusammenstellung von Namensregistern der Pfarrer und den Datensammlungen sehr im Rückstand, obwohl diese grundlegende Forschungsaufgabe im Prinzip durch keinen besonderen Quellenmangel gehindert wird. Das Gleiche gilt bis zu einem gewissen Grad für das Lehrerverzeichnis kleinerer Schulen. Viel größere Schwierigkeiten haben die-

⁵⁷ Das Problem des idealen Maßstabs wurde neuestens hier aufgeworfen: KISS, Zs. *Az egyedi tér. Társas élet és közélet Zala megyében a neoabszolutizmus korában*. Budapest, 2020. S. 55–56.

⁵⁸ Die Frage ist recht weitreichend, aber die Grenzen einer derartigen konfessionellen Kulturregion fallen selten und in der Regel nur kurz mit den Verwaltungsgrenzen des betreffenden konfessionellen Kirchendistriktes zusammen. Dieses Phänomen zeigt sich am deutlichsten durch den Titel des prozopographischen Bandes von I. Gábor Kovács, in dem nicht die späteren Professoren des Reformierten Kirchendistriktes Tiszáninnen, sondern die „im Kraftfeld von Sárospatak“ geborenen gesammelt wurden. Auf diese Weise entlastet sich der Autor von vielen Schwierigkeiten (z.B. was mit einem späteren Professor zu tun ist, der prinzipiell im Kirchendistrikt Tiszáninnen geboren, aber nicht dort aufgewachsen ist, oder wo ein Student einzuordnen ist, der allgemein bekannt zu Sárospatak tendierte, stammte jedoch pro forma aus Bereg, einem Komitat in der Theiß-Region, dem der Superintendent von Tiszántúl vorstand und studierte tatsächlich nur in Sárospatak usw.). KOVÁCS, I. G. *Sárospatak erőterében. A tiszáninnyi származású református egyetemi tanárok életrajzi adataira és életútírása. Magyarországi egyetemi tanárok életrajzi adataira 1848–1944. III.* Budapest, 2016.

jenigen, die die Verzeichnisse der Schulmeister zusammenstellen wollen. Diese Arbeit kann jedoch nicht erspart werden, vor allem wenn man die oben bereits dargelegte wichtige Rolle, die die zeitgenössischen Schulmeister für die berufliche Differenzierung und das Erwachen zu professionellem Selbstbewusstsein der kirchlichen Amtsträger spielten, in Betracht zieht. (Wahrscheinlich sind es die Grundlagenforschungen bezüglich der Schulmeister, die am meisten eingegrenzt werden müssen und die Arbeit muss dabei auf einen quellenreicheren Kulturbezirk wie z.B. eine Diözese, den Einzugsbereich eines kleineren Gymnasiums beschränkt werden.) Würden diese Aufgaben erfüllt, könnten auch die Stationen der beruflichen Laufbahn und die Veränderungen dieser Stationen erkannt werden. Durch die systematische Sammlung von Ordinationsregistern, Armenkassenregistern, Nachlassakten, eventuell Disziplinarsachen, Visitationseinträgen und schulgeschichtlichen Dokumenten sowie durch die Werke von Pfarrern und Lehrern, die auch als Schriftsteller tätig waren, kann unser Wissen über die verschiedenen Stationen der beruflichen Laufbahn auf eine intensive Weise bereichert und ergänzt werden. Auf diese Weise lassen sich relativ leicht und schnell gruppenspezifische Schlussfolgerungen zur geografischen Mobilität ziehen (Häufigkeit und Entfernung der Bewegungen, relative Bewegungsrichtung, Regelmäßigkeit des Überschreitens kirchlicher Verwaltungsgrenzen usw.).

Obwohl es nicht unmöglich ist, die soziale Dimension der Mobilität zu erfassen, ist es doch viel schwieriger. Um die Hierarchie der Dienststellen (wie Gemeinden, Schulen), ihre Stärke und ihr Prestige im Verhältnis zueinander feststellen zu können, müssen aufgrund der Ausstattung mit Quellen individuelle Methoden für jede einzelne Region entwickelt werden. Lokale Schulbesuchsquoten, Daten über die Gemeindebevölkerung, die Höhe der Spenden an die gemeinsame Kirchenkasse auf Gemeindeebene, die Harmonisierung der Gehälter der kirchlichen Amtsträger und ähnliche Aspekte, die mit der Überwindung von einer Vielzahl von methodischen Fallstricken verbunden sind, bieten nur theoretische Möglichkeiten, bis man mit der Situation der Quellen konfrontiert wird. Aller Wahrscheinlichkeit nach gibt es aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bereits Datenerfassungen bezüglich der Gemeinden, die mit einigen Einschränkungen und Kombinationen dazu verwendet werden können, die Ergebnisse der geografischen Mobilität zu nuancieren, zu interpretieren und einzuordnen.⁵⁹

Dies gilt vor allem dann, wenn die parallel laufenden allgemeinen kirchen- und bildungsgeschichtlichen Forschungen den sozialgeschichtlichen Fokus auch nicht aus den Augen verlieren und auf diese Weise einen Auslegungsrahmen für die mit kollektiv-biographischen Methoden gewonnenen Daten schaffen.

⁵⁹ Im Fall der Reformierten von Tiszáninnen habe ich – auch im Rahmen dieser professionalisierungsgeschichtlichen Forschung – zwei Versuche unternommen, die bisher erfolgreich zu sein scheinen: UGRAI, J. *Iskolai sikerek és társadalmi emelkedés. A sárospataki példa a 19. század első felében. Századok*, 154. Jg. (2020) No. 1. S. 53–80; UGRAI, J. *Hungarian Consequences of the Toleration Missions to Bohemia and Moravia around 1800. Opera Historica*, vol. 22. (2021) No. 1. S. 71–86.

Protestantskí farári, učítelia, mentori – štruktúrne predpoklady rozdelenia v prvej polovici 19. storočia v Uhorsku

Povolania farárov a učiteľov patria k prvým, ktoré sa profesionalizovali. Napínavým procesom bol postupný odklon úloh učiteľov a mentorov, ktoré pôvodne vykonávali cirkevní predstavitelia a ktoré čoraz viac ovplyvňovali každodenný život, od cirkvi a od pastoračnej úlohy a takisto aj diferenciácia medzi učiteľmi, ktorí vyučovali na vyšších inštitúciách a mentormi, ktorí boli aktívni v menších školách. Okrem profesionalizácie učiteľov sú dobre skúmateľnými elementmi tejto témy – hlavne na protestantskej strane – vzdelávanie farárov v rámci sekularizovanej spoločnosti a ich správanie v kvázi logike trhu práce a takisto aj rozhodujúce faktory, ktoré ovplyvnili ich stupne kariéry, resp. inštitucionálne rámcové podmienky, ktoré určovali ich pohyb a správanie vo svete práce. V Uhorsku boli síce relatívne početné protestantské spoločnosti a rozsiahla sieť obcí, ale profesionalizácia farárov a učiteľov začala za nezvyčajných podmienok. Preto nestačí jednoducho predĺžiť časový rámec pre príslušné typické výskumy profesionalizácie, ale potrebné sú špecifické metódy a niekedy aj výrazné kompromisy. Príspevok zohľadňuje najdôležitejšie elementy tohto netypického procesu a pokúša sa zodpovedať otázku, ako to môže ovplyvniť štúdie profesionalizácie povolání v Uhorsku.

ŽIDIA V STROPKOVE DO ROKU 1918

Peter KÓNYA

Jews in Stropkov until 1918

The feudal town of Stropkov, located in the north of the Zemplén county, immediately on the Polish border, was for centuries, the centre of the manor as well as an important centre of craft production and trade, carried out at numerous local country markets. Considering this fact, it can be assumed that since the Middle Ages, Polish Jewish merchants regularly appeared on the market in Stropkov. Jews were subsequently present in Stropkov for approximately three centuries. During this period, they participated to a significant extent in the development of all areas of the life of the society of this border feudal town. They created a large community and religious community, integrating many small Jewish communities of the area. They built synagogues, prayer rooms, a school and other religious building, some of which still exist today as well as works of the local rabbis, reminding the past of this numerous, important, but currently non-existent Jewish community.

Keywords: *Stropkov, Jews, Zemplén county, trade, religious community, synagogue, rabbi.*

Zemepanské mestečko Stropkov,¹ ležiace na severe Zemplínskej stolice, bezprostredne na poľskej hranici, bolo po stáročia centrom rovnomenného panstva aj významným strediskom remeselnej výroby a obchodu, realizovaného na početných miestnych krajinských trhoch. Vzhľadom na to možno predpokladať, že už od stredoveku sa na stropkovskom trhu pravidelne objavovali poľskí židovskí obchodníci, ktorí sa pravdepodobne podieľali aj na obchodných aktivitách stropkovských obchodníkov v susedných poľských, resp. haličských mestách. Aj keď do prvej polovice 17. storočia nie je doložená prítomnosť židov v mestečku, nedá sa vylúčiť, že sa tu kratší alebo dlhší čas zdržiavali poľskí židovskí obchodníci.

Prví židovskí prisťahovalci sa v Stropkove usadili zrejme ešte v prvej polovici storočia a určite pochádzali zo susedného Poľska. Tamojšia židovská komunita, najväčšia v Európe bola v čase krízy poľského štátu vystavená čoraz silnejšiemu prenasledovaniu a časť z nej hľadala útočisko za hranicami. Prítomnosť židovského obyvateľstva v Stropkove je prvý raz doložená v roku 1648,² práve vtedy, keď vypuklo mohutné povstanie kozákov, ktoré pripravilo o život pol milióna poľských židov. Pravdepodobne židia v mestečku už ostali a ďalšie doklady o nich obsahujú záznamy Spišskej komory, spojené s majetkovými spormi, pochádzajú z roku 1674.³ Židovské obyvateľstvo však ostalo v Stropkove len do konca storo-

¹ Štúdiá vznikla ako výstup z riešenia projektu VEGA 1/0477/20 *Pramene k dejinám cirkví v ranom novoveku*

² *Encyklopédia židovských náboženských obcí na Slovensku III.* Ed. Büchler, R. Bratislava 2012, s. 112.

³ BEŇKO, J. *Stropkov*. Košice 1994, s. 68.

čia. Okolo roku 1700 boli totiž pravdepodobne z mestečka z neznámych príčin vyhnaní.⁴

Realitou sa židia v Stropkove opäť stali až v druhej polovici 18. storočia. Podľa literatúry mali byť židia ešte v roku 1700 vyhnaní a počas nasledujúcich desaťročí sa v ňom nesmeli zdržiavať, ale obývali neďaleký Tisinec.⁵ Vrátiť sa mali až pred rokom 1732, keď ich už údajne vykazoval aj súpis židov. V skutočnosti však židovské obyvateľstvo v Stropkove súpisy židov z 30. a 40. rokov 18. storočia neevidovali. Spomínajú sa iba jednotlivci v súvislosti s prenájmom hospodárskych objektov panstva. Istý žid bez uvedenia mena, nájomca pána grófa je uvedený v súpise šľachty a taxalistov z r. 1725.⁶ Pritom však árendátor nemusel v mestečku bývať. Prvé údaje o skutočnej trvalej prítomnosti židovského obyvateľstva v Stropkove obsahuje zápis kanonickej vizitácie miestnej rímskokatolíckej farnosti v Stropkove z r. 1773. Podľa nich žilo v tom období v mestečku 13 židov rôzneho veku.⁷

Prvé podrobnejšie doklady o prítomnosti židovského obyvateľstva v Stropkove obsahuje potom až stoličný súpis židov z r. 1781.⁸ Tento súpis eviduje pätnásť domácností miestnych židov, z ktorých jedna patrila vdove. Spolu s päťnástimi deťmi žilo tak v mestečku 30 osôb židovského náboženstva. Zaoberali sa predovšetkým obchodom a nájmom panských výrobných zariadení, dvaja boli remeselníci. Podľa súpisu žili v tom období v Stropkove títo židovskí obyvatelia s rodinami: Šimon Samuelovič, Samuel Samuelovič, Dávid Samuelovič, Jakub Abrahamovič, Šmul Abrahamovič, Vulf Izakovič, Vulf Jozefovič, Marko Samuelovič, Abrahám Jakubovič, Moško Herškovič, Samuel Pinkesovič, vdova Jiska Zelmanová a Lejzer Eliešev.⁹

V prvej polovici 19. storočia tak už židovské obyvateľstvo bolo trvalo prítomné v mestečku. Zaoberalo sa pritom predovšetkým obchodom a prevádzkovaním panských hospodárskych objektov, no rovnako aj remeslami či poľnohospodárstvom. Regnikolárny súpis z r. 1828 evidoval v Stropkove piatich obchodníkov, pričom všetci boli židia.¹⁰

Ešte v druhej polovici predchádzajúceho storočia sa do rúk židovských nájomcov dostali viaceré hospodárske objekty, označované predtým za „panské regály“, ako boli krčmy, hostince, pálenica, pivovar a, samozrejme, mlyn. Podľa údajov dicálneho súpisu z roku 1791 boli v mestečku dva mlyny a dva hostince, resp. krčmy.¹¹ Z neznámych dôvodov skončilo na konci 18. storočia v Stropkove varenie

⁴ *Encyklopédia židovských náboženských obcí na Slovensku III*, s. 112.

⁵ *Encyklopédia židovských náboženských obcí na Slovensku III*, s. 112.

⁶ MNL BAZML Zemplén Levéltára Sátorajjájhely, Fasc. 27, No. 609: Ratificatio Taxalium Nobilium.

⁷ Archív Košického arcibiskupstva, Visitatio Canonicae Parochiae Stropkov 1773.

⁸ MNL OL Budapest, C Zsidó összeírások vármegyénként, Conscripção Judaeorum in Comitatu Zempleniensis, in Districtus Sztrópkoviensi, 1781.

⁹ MNL OL Budapest, C Zsidó összeírások vármegyénként, Conscripção Judaeorum in Comitatu Zempleniensis, in Districtus Sztrópkoviensi, 1781.

¹⁰ MNL BAZML Zemplén Levéltára Sátorajjájhely IV. 2005/d. Zemplén vármegye adószedőjének iratai 1553-1850 (1852). Országos összeírások 1828-1833. Sztrópkó. 1828-as regnicolaris conscripção.

¹¹ MNL BAZML Zemplén Levéltára Sátorajjájhely IV. 2005/d. Zemplén vármegye adószedőjének

piva, ktoré v mestečku existovalo po niekoľko storočí.¹² Ďalším panským regálom bol tradične bitúnok. Tak ako v predchádzajúcom období, takisto na konci 18. a v prvej polovici 19. storočia pôsobil v Stropkove jeden panský bitúnok.¹³ Podobne bolo v rukách panstva aj zriaďovanie mäsiarskych obchodov (skliepkov), ktoré v tomto období už povoľovali najmä židom.

Prítomnosť židovských árendátorov v Stropkove po prvý raz zachytil dicálny súpis z r. 1791. Obsahuje údaje o 24 rodinách miestnych židov so spoločenským statusom podželiarov, z ktorých dvadsiati platili árendu za prenajaté panské hospodárske objekty. Vzhľadom na vysoký počet týchto nájomcov je pravdepodobné, že viacerí z nich mali v prenájme sedliacke alebo želiarske hospodárstva. Boli nimi: Šimon Samuelovič, Herško Moškovič, Abrahám Moškovič, Abrahám Moškovič, Áron Jakubovič, Lejba Moškovič, Áron Lejbovič, Marec Smuľovič, Herško Gerškovič, Pinkes Borokovič, Lazar Hiičkovič, Herško Borokovič, Berko Jakubovič, Chaim Moškovič, Smuľ Pinkesovič, Smider Smuľovič, Berko Berkovič, Jakub Mihalovič, Abrahám Zelman a Dávid Šimonovič. Árendu platili v sume 4 – 6 zlatých ročne, s výnimkou troch, ktorí odvádzali 450 (Dávid Šimonovič), 40 (Šimon Samuelovič) a 30 zlatých (Herško Lejbovič).¹⁴ Zrejme išlo o nájomcov pálenice, príp. pivovaru alebo píly či ďalších výnosných prevádzok.

V prvej tretine 19. storočia však z nejakých dôvodov poklesol počet nájomcov v mestečku. Dôvodom mohli byť vlastnícke zmeny, keď sa noví zemepáni rozhodli sami využívať niektoré hospodárske objekty, príp. ich dokonca prestať prevádzkovať (pivovar) alebo spojiť viaceré nájmy menšiemu počtu árendátorov. Dôsledkom mohol byť aj odchod niektorých židovských árendátorov zo Stropkova, či prevzatie niektorých prenájmov kresťanskými nájomcami.

Tento trend sa odrážal v údajoch ďalšieho súpisu židovských a nešľachtických nájomcov, vykonaného v roku 1847. Vtedy v Stropkove bývali už v iba dvaja židovskí árendátori, a to nájomca objektov grófa Keglevicsa Samuel Leffkovics a nájomca ďalších panských regálov Gottlieb Čmuľ. Obidvaja platili ročnú sumu árendy vo výške 200 zlatých.¹⁵ O rok mladší stoličný súpis nájomcov evidoval v mestečku opäť dvoch, zrejme tých istých árendátorov. Boli nimi Samuel Leffkovics a nemenovaný nájomca panských regálov, platiaci rovnakú sumu nájmu ako v predchádzajúcom roku.¹⁶

Už na sklonku 18. a v prvej polovici 19. storočia tak židovské obyvateľstvo zaujalo významnú pozíciu v konfesionalnej skladbe Stropkova. Síce v nej naďalej

iratai 1553-1850 (1852). Dicális összeírások 1773-1846. Sztrapkó 1774-1802.

¹² UNGHVÁRY, E. *Sztrapkó és várának története*. Huszt 1912, s. 114.

¹³ UNGHVÁRY, E. *Sztrapkó és várának története*, s. 115.

¹⁴ MNL BAZML Zemplén Levéltára Sátorajújhely IV. 2005/d. Zemplén vármegye adószedőjének iratai 1553-1850 (1852). Dicális összeírások 1773-1846. Sztrapkó 1774-1802.

¹⁵ MNL BAZML Zemplén Levéltára Sátorajújhely IV. 2005/d. Zemplén vármegye adószedőjének iratai 1553-1850 (1852). Összeírása a Sztrapkai kerületben lakozó nemtelen haszonbérőlnékek 1847/48.

¹⁶ MNL BAZML Zemplén Levéltára Sátorajújhely IV. 2005/d. Zemplén vármegye adószedőjének iratai 1553-1850 (1852). Adózók és zsidó bérőlnékek összeírása 1740-1850. 7. köt. Zsidók és nemtelen bérőlnékek összeírása 1846-1850.

výrazne dominovala rímskokatolícka konfesia,¹⁷ no na druhom mieste boli už židia, ktorých počet aj podiel permanentne rástol. V roku 1786 žilo v mestečku 85 židov, čo bolo asi 6,5 % obyvateľstva.¹⁸ Gréckokatolíci predstavovali až tretiu najpočetnejšiu konfesiю v Stropkove, pričom ich podiel, najmä v porovnaní so židmi sústavne klesal. V polovici 80. rokov, r. 1786 žilo v mestečku 80 gréckokatolíkov.¹⁹

O štyri desaťročia neskôr, v roku 1828 zaznamenal v Stropkove už spomínaný krajinský súpis spolu 1649 katolíkov obidvoch rítov, teda rímsko- aj gréckokatolíkov, 584 židov a 17 protestantov obidvoch konfesií.²⁰ Žiaľ, tieto údaje neumožňujú oddeliť rímsko- a gréckokatolíkov, ani evanjelikov od reformovaných. Jednoznačne však poukazujú na pretrvávajúci prevažne katolícky konfesionálny charakter mestečka aj na masívny vzrast židovskej konfesie od konca predchádzajúceho do konca prvej tretiny 19. storočia.

Jednoznačne najrýchlejšie rastúcou a najdynamickejšie sa rozvíjajúcou konfesiou v Stropkove v prvej polovici 19. storočia sa tak stala miestna židovská komunita. Údaje jozefínskeho sčítania ľudu z roku 1787 registrovali v mestečku spolu 15 židovských rodín s 85 príslušníkmi, z ktorých bolo 40 mužov a 45 žien.²¹

Súpis židov z roku 1793 obsahuje údaje o 19 židovských rodinách so 73 príslušníkmi, trvalo prítomnými v mestečku.²² O päť rokov mladší súpis, z r. 1798 evidoval v Stropkove už celkovo 127 osôb židovského náboženstva. Z nich bolo 30 otcov rodín a 30 manželiek, jedna vdova, 46 detí, jeden dospelý brat, traja sluovia a šesť slúžok.²³ Zaujímavé údaje poskytuje súpis židov v Zemplínskej stolici z roku 1821. Ten totiž obsahuje aj informácie o zamestnaní hláv židovských rodín. V roku 1821 žilo v Stropkove celkovo 108 osôb židovského náboženstva. Medzi 23 otcami rodín boli traja nájomcovia hostincov, resp. krčiem, šesť obchodníkov, šesť remeselníkov, jeden nájomca panských regálov bez bližšieho určenia, dvaja nájomcovia pálenice, jeden učiteľ a štyria chudáci. Medzi remeselníkmi boli traja krajčíri, jeden kožušník, obuvník a hodinár.²⁴ Počet židovského obyvateľstva Stropkova však už v tom období musel byť podstatne vyšší, keďže úradne údaje z roku 1828 zaregistrovali už v mestečku 548 osôb židovského náboženstva.²⁵

Rýchlo sa rozrastajúca židovská komunita v Stropkove už zrejme na prelome storočí vytvorila vlastnú židovskú obec. Jej samostatnosť bola navonok reprezentovaná najmä vlastnou synagógou alebo modlitebňou, ktorá bola postavená

¹⁷ V polovici 80. rokov 18. storočia žilo v mestečku 1 020 rímskokatolíkov, ktorí tak tvorili takmer 90 % obyvateľov. *Magyarország történeti helységnévtára. Zemplén megye (1777 – 1808) II.* Ed. Barsi, János. Budapest 1998, s. 373.

¹⁸ *Magyarország történeti helységnévtára. Zemplén megye (1777 – 1808) II.*, s. 408.

¹⁹ *Magyarország történeti helységnévtára. Zemplén megye (1777 – 1808) II.*, s. 390.

²⁰ NAGY, L. *Notitiae Politico-Geographico-Statisticae Hungariae*. Buda 1828, s. 440.

²¹ MNL BAZML Zemplén Levéltára Sátorajújhely IV-A. 2003/b. Zemplén vármegye II. József-féle közigazgatásának (Germanica) iratai 1786-1790. Fasc. 27. Conscripção popularis 1786-1790. No. 13 (1677). Summarium der Popular... des Zemplener Processus.

²² MNL OL Budapest, Országos zsidósszeírások vármegyéenként, Zemplén, 237, 1.

²³ MNL OL Budapest, Országos zsidósszeírások vármegyéenként, Zemplén, 257, 1.

²⁴ MNL OL Budapest, Országos zsidósszeírások vármegyéenként, Zemplén, 25267, Conscripção popularis et proventualis Judaeorum 1821.

²⁵ NAGY, L. *Notitiae Politico-Geographico-Statisticae Hungariae*. Buda 1828, s. 440.

v roku 1800. Bola to jednoduchá drevená budova so slohovými prvkami chasidizmu, pripomínajúca chasidské synagógy zo susedného Poľska.²⁶ Ďalším nevyhnutným kultovým objektom bola rituálna škola chéder, na existenciu ktorej jasne poukazuje údaj o židovskom učiteľovi z r. 1821. Škola bola iste jednoduchou drevenou budovou a vyučoval v nej Herško Lejbovič.²⁷

V prvej polovici 19. storočia bolo mestečko sídlom rabínskoho obvodu, ku ktorému patrili židovské obce v 27 hornozemplínskych a hornošarišských obci. Vzhľadom na rýchly početný rast stropkovskej židovskej obe je jasné, že väčšina jej príslušníkov sa v tom období prisťahovala zo susednej Haliče. Prevažná časť z nich si priniesla aj príslušnosť k chasidskému smeru novodobého judaizmu. Prvým stropkovským rabínom bol Moše Schönfeld, pôsobiaci v Stropkove zrejme od začiatku storočia do r. 1826.²⁸ Po ňom sa stal rabínom Jehuda Jekutiel Teitelbaum a za ním J. J. Teitelbaum, obidvaja pochádzajúci z Haliče. Posledný z nich bol vnukom slávneho chasidského „záračného rabína“, pôsobiaceho na začiatku storočia v Sátoraljaújhelyi.

Počas revolúcie roku 1848 a následnej oslobodzovacej vojny židia v mnohých mestách a najmä na vidieku medzi prvými dobrovoľne vstupovali do jednotiek národnej gardy. Rovnako v Stropkove sa stoličným komisárom s výdatnou podporou vedenia mestečka a slúžnych podarilo zostaviť pomerne silný oddiel národnej gardy. Do 22. júna spísali v mestečku celkovo 185 príslušníkov gardy. Stropkovskí gardisti pochádzali pritom zo všetkých spoločenských vrstiev a vôbec neboli násilím naverbovanými chudobnými obyvateľmi mestečka, ako sa pred niekoľkými desaťročiami snažila prezentovať literatúra. Bolo medzi nimi 145 miestnych remeselníkov, 27 obchodníkov, štyria krčmári, dvaja lekárnici (lekárnik s pomocníkom), lekár, advokát, správca, hospodársky úradník, učiteľ a iba dvaja sedliaci. Podľa náboženskej príslušnosti bolo 153 z nich kresťanov a 32 židov. Zaujímavé je, že iba siedmi vstúpili do gardy dobrovoľne, ostatní boli zverbovaní.²⁹

Po druhý raz došlo k formovaniu oddielov národnej gardy v hornozemplínskych obciach a mestečkách na jar 1849, keď sa vojnové udalosti priblížili k hraniciam Zemplínskej stolice a z Haliče sa očakával útok ruských alebo rakúskych vojsk. Zostavením oddielu bol poverený vrchný slúžny Alexander Jekelfalussy, ktorý bol zároveň veliteľom gardy s hodnosťou kapitána. Kým spočiatku boli členmi gardy iba kresťanskí obyvatelia mestečka, vrchný slúžny Jekelfalussy sa podľa vzoru iných zemepanských miest a mestečiek, kde podstatnú časť gardy tvorili židia, rozhodol osloviť na vstup do revolučných ozbrojených oddielov aj stropkovskú židovskú komunitu. Avšak miestni židia, ktorí spravidla ešte nebývali dlho v Uhorsku a mali veľmi úzke vzťahy s poľskými, haličskými či dokonca

²⁶ *Encyklopédia židovských náboženských obcí III*, s. 113.

²⁷ MNL OL Budapest, Országos zsidösszeírások vármegyénként, Zemplén, 25267, Conscriptio popularis et proventus Judaeorum 1821.

²⁸ *Encyklopédia židovských náboženských obcí III*, s. 113.

²⁹ MNL BAZML, Zemplén Levéltára Sátoraljaújhely: IV- 2001/h, Zemplén vármegye Nemesei Közgylésének, Bizottmányának és Haynau-féle közigazgatásának iaratai 1214-1850 (1898). Közgylési, bizottmányi és megyei közigazgatási iratok 1823-1850. 1848: Loc. 397. No. 1908-1922. A sztropkói kerületi nemzetőrségnek összeírása.

ruskými centrami, nemali vybudované väzby na uhorskú väčšinovú spoločnosť a už vôbec nie na opozičnú politiku a vstup do gardy väčšinou odmietali. Vrchný slúžny dal preto zavolať dospelých židovských mužov na cvičisko Na table, kde dal vystaviť dereše. Židia pod vplyvom strachu z derešov sa dali potom zapísať do gardy. Neskôr však, na začiatku leta, keď sa ruské vojská priblížili k hraniciam Uhorska, vyslali stropkovskí židia štyroch zo svojich radov ku generálovi Paškievičovi s prosbou o oslobodenie.³⁰

V druhej polovici 19. storočia pokračovala emancipácia židovského obyvateľstva s prenikaním do všetkých oblastí hospodárskeho a spoločenského života krajiny. Postupne prenikala aj na odľahlý vidiek a nemohla obísť ani Stropkov, s jeho rýchlo rastúcou židovskou komunitou. Odrážajú to aj údaje zo sčítania ľudu, domov a domácich zvierat, k 31. decembru 1869, obsahujúce podrobné informácie nielen o zamestnaní obyvateľstva, ale rovnako o mnohých stránkach života mestečka.

Nájomcom vtedy jediného poľnohospodárskeho veľkostatku v Stropkove bol na konci 60. rokov žid Moše Guttmann, zamestnávajúci početných poľnohospodárskych robotníkov a paholkov, bývajúcich priamo v areáli jeho statku. Choval však iba jednu kravu, dva voly, dve teľatá a štyri svine.³¹ Hospodárskym úradníkom na panskom hospodárstve bol Jan Závodník, pôvodom z Moravy.³² Priamo na majeri, mimo mestskej zástavby bývalo niekoľko rodín poľnohospodárskych robotníkov a nádenníkov, pracujúcich na veľkostatku. Boli nimi kočiši, pastieri, mlatci, pastier oviec a robotníci bež bližšej špecifikácie.³³

Remeselná výroba bola druhým najvýznamnejším zamestnaním Stropkovčanov v druhej polovici 19. storočia. Sčítanie ľudu z r. 1869 zaznamenalo v Stropkove 156 osôb, zamestnaných v remeselnej výrobe. Je zaujímavé, že nemalú časť miestnych remeselníkov tvorili židia. Mnohí boli zastúpení takisto medzi pomocným personálom výrobných prevádzok (robotníci, nádenníci). Pritom okrem typických židovských remesiel, ako boli vlastníci, neboli židovskí majstri zriedkavosťou ani v iných odvetviach (výrobcovia čiapok, krajčíri, mäsiari). Jeden bol dokonca olejkárom s vlastným lisom na olej. Treba spomenúť aj skutočnosť, že viacerí miestni remeselnícki majstri boli zároveň držiteľmi roľníckych hospodárstiev.³⁴

Jediným väčším priemyselným, či skôr výrobným podnikom v Stropkove bola v tom čase píla, poháňaná vodným kolesom. Píla, alebo aspoň dom jej majiteľa sa nachádzal na ulici Pod hradom (Váralja). Jej majiteľom a zároveň vedúcim pre-

³⁰ UNGHVÁRY, E. *Sztropkó és várának története*, s. 95.

³¹ MNL BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajaujhely: XV. 83. Zemplén vármegyei 1869. évi népszámlálási iratok levéltári gyűjteménye 1869-1870. Individuálne hárky, Stropkov.

³² MNL BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajaujhely: XV. 83. Zemplén vármegyei 1869. évi népszámlálási iratok levéltári gyűjteménye 1869-1870. Individuálne hárky, Stropkov.

³³ MNL BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajaujhely: XV. 83. Zemplén vármegyei 1869. évi népszámlálási iratok levéltári gyűjteménye 1869-1870. Individuálne hárky, Stropkov.

³⁴ MNL BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajaujhely: XV. 83. Zemplén vármegyei 1869. évi népszámlálási iratok levéltári gyűjteménye 1869-1870. Individuálne hárky, Stropkov.

vádzky bol žid Ignác Haszner. Spolu s ním a jeho rodinou obývali jeho dom takisto rodiny jedného obchodníka s drevom, obchodníka s obilím a kníhviazača.³⁵

Za odvetvie remeselnej výroby boli v 19. storočí považované takisto viaceré z niekdajších panských regálov, najmä tzv. pohostinské remeslá. Tie v Stropkove na konci 60. rokov reprezentoval jeden prevádzkovateľ vinárne a nájomcovia či majitelia neuveriteľných ôsmich krčiem. Stáli na Hlavnej ulici, na Chotčanke (Hocsanka), Pod hradom a na Cigánskej ulici. Všetky mali v rukách židovskí krčmári, ktorými boli: Juda Friedmann, Móric Weiss, Wolf Reich, Henrich Berger, Izrael Freital, Leja Reich, Samuel Klein a Jankech Schönfeld. Vináreň sa nachádzala na ulici Pri krajinskej ceste a viedol ju krčmár Samuel Grünwald.³⁶

Významné miesto v hospodárskom živote mestečka si aj v druhej polovici storočia zachovával obchod, ktorý, tak ako v celej krajine, prešiel viacerými štruktúrnymi zmenami. Predovšetkým sa prestal uskutočňovať výlučne na trhoch, ale jeho základom sa postupne stali stále obchody so zmiešaným, alebo špeciálnym tovarom. Podľa údajov sčítania ľudu z roku 1869 bolo v Stropkove 176 obyvateľov, venujúcich sa obchodu ako hlavnému zamestnaniu, čo znamená, že zamestnával viac osôb ako tradične silná remeselná výroba. Z týchto obyvateľov však drvivá väčšina, až 135 osôb pôsobilo v rôznych pomocných pozíciách, označených ako robotníci (predavač, zriadení, skladníci, povozníci), ďalších 35 bolo vlastníkov obchodných prevádzok či živností a šiesti vykonávali úradnícke či administratívne pozície (správcovia, vedúci, účtovníci a pod.).³⁷

Medzi miestnymi obchodníkmi boli najviac zastúpení maloobchodníci a kramári, popri viacerých obchodníkoch s potravinami. Ďalšími boli potom obchodníci s drevom, alkoholom, obilím, knihami či s miešaným tovarom. Jeden bol zaznamenaný ako handrár a dvaja potom ako obchodní agenti, faktori. Ostatní stropkovskí obchodníci nemali špecifikovaný predmet obchodovania. Nové odvetvia maloobchodu reprezentovali vtedy v Stropkove napr. kníhkupec Dávid Friedmann a trafikant Herško Reich.³⁸ Samozrejme, veľkú väčšinu stropkovských obchodníkov predstavovali vtedy židia.

V roku 1872 vydalo vedenie mestečka poriadok, resp. štatúty konania trhov v Stropkove. Príčinou boli zrejme spory medzi miestnymi obchodníkmi. Začiatkom roku 1872 sa stropkovskí obchodníci Šalamon Grünwald, Heršl Friedmann, Mozes Reich sťažovali Zemplínskej stolici na ďalšieho obchodníka Mozesa Szattlera, za to, že predával nelegálne nakupovaný alkohol.³⁹

V druhej polovici 19. storočia zaujímali židia významné pozície v náboženskej skladbe mestečka a ich počet stále prudko rástol. V polovici storočia, r. 1851

³⁵ MNL BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajáújhely: XV. 83. Zemplén vármegyei 1869. évi népszámlálási iratok levéltári gyűjteménye 1869-1870. Individuálne hárky, Stropkov.

³⁶ MNL BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajáújhely: XV. 83. Zemplén vármegyei 1869. évi népszámlálási iratok levéltári gyűjteménye 1869-1870. Individuálne hárky, Stropkov.

³⁷ MNL BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajáújhely: XV. 83. Zemplén vármegyei 1869. évi népszámlálási iratok levéltári gyűjteménye 1869-1870. Kerületi áttekintés, Sztropkói kerület.

³⁸ MNL BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajáújhely: XV. 83. Zemplén vármegyei 1869. évi népszámlálási iratok levéltári gyűjteménye 1869-1870. Individuálne hárky, Stropkov.

³⁹ MNL BAZML Zemplén Levéltára Sátorajáújhely, IV. 2402/b. Zemplén vármegyei Törvényhatósági Bizottságának iratai. Közigyűlési iratok 1872 – 1902, 180/1872.

predstavovali viac ako dve tretiny, skoro 70 % obyvateľstva tvorili ešte rímskokatolíci s počtom 1 542 veriacich. Približne jednu štvrtinu tvorili však už židia, ktorých bolo vtedy v mestečku 550. Gréckokatolíci v počte 114 sa na náboženskej skladbe obyvateľov podieľali 5 % a desiat reformovaní nepredstavovali ani 0,5 %.⁴⁰ Podľa údajov z r. 1869 v mestečku ešte stále dominovali rímskokatolícki veriaci, avšak už iba veľmi tesne pred rýchlo rastúcou židovskou komunitou. Sčítanie ľudu zaznamenalo v Stropkove 1 211 rímskokatolíkov, ktorí tak tvorili viac ako 48 % obyvateľstva. Pritom židia v počte 1 158 veriacich sa na náboženskej skladbe mestečka podieľali viac ako 46 %.⁴¹

Do roku 1881, pri drastickom poklese obyvateľstva o takmer 20 %, poklesol počet veriacich všetkých konfesií v mestečku. Zaujímavé je, že židov vtedy ubudlo viac ako rímskokatolíkov. Rímskokatolíci v počte 1 064 predstavovali už 52,5 % obyvateľov. Počet židov pritom poklesol na 866, čo bolo už iba 43 % Stropkovčanov.⁴² Do konca storočia však opäť prudko vzrástla miestna židovská komunita, ktorá počtom svojich členov už prevyšovala rímskokatolícku cirkev. V skutočnosti bol na konci storočia podiel rímskokatolíkov (1 063) a židov (1 067) v mestečku mimoriadne vyrovnaný a obidve konfesie tvorili takmer 47 % obyvateľov, pričom však židia o štyroch veriacich prevyšovali rímskokatolíkov.⁴³

V náboženskom živote Stropkova sa v druhej polovici 19. storočia jednoznačne najdynamickejšie rozvíjala židovská obec. Počet židovského obyvateľstva vzrástol v priebehu polstoročia dvojnásobne, z 550 na 1 067 a jej podiel na konfesionálnej štruktúre obyvateľov stúpol z 25 % na viac ako polovicu.⁴⁴ Po židovskom kongrese r. 1869 sa obec odmietla pridať k neologickému prúdu a prihlásila sa k ortodoxii.⁴⁵ V závere storočia sa stal Stropkov prvou veľkou zastávkou prúdu židovských utečencov, resp. migrantov zo susednej Haliče, ktorú zachvátili protizidovské pogromy. Keďže veľká časť z nich vyznávala chasidizmus, čoskoro sa tento smer udomácnil aj v mestečku.

Stropkovská židovská obec už v polovici storočia disponovala synagógou, kúpeľom a rituálnou školou. K týmto pribudli v nasledujúcich desaťročiach ďalšie rituálne objekty. Už v roku 1876 si vedľa starej ortodoxnej synagógy postavili modlitebňu (Bet midraš) chasidi, ktorí sa v Stropkove usadili po príchode z Haliče. Nová ortodoxná synagóga bola potom postavená v roku 1894. Bola to veľká, výstavná budova v maurskom štýle. Po vysvätení novej synagógy odovzdala židovská náboženská obec budovu tej starej chasidským židom. Tí ju následne prebudovali na chasidskú, tzv. sefardskú klaus synagógu.⁴⁶

⁴⁰ FÉNYES, E. *Magyarország geographiai szótára*. Pest 1851, II, 4., s..

⁴¹ MNL BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajújhely: XV. 83. Zemplén vármegyei 1869. évi népszámlálási iratok levéltári gyűjteménye 1869-1870. Kerületi áttekintés, Sztrópkói kerület.

⁴² *A Magyar Korona Országában az 1881. év elején végrehajtott népszámlálás eredményei*. Budapest 1882 s. 386.

⁴³ *A magyar korona országainak 1900 évi népszámlálása, I*. Budapest 1904, s. 275.

⁴⁴ FÉNYES, E. *Magyarország geographiai szótára*. Pest 1851, II, 2., s.; *A magyar korona országainak 1900 évi népszámlálása, I*. Budapest 1904, s. 275.

⁴⁵ BÁRKÁNY, E. – DOJČ, L. Židovské náboženské obce na Slovensku. Bratislava 1991, s. 430.

⁴⁶ BÜCHLER, R. *Encyklopédia židovských náboženských obcí III*. Bratislava 2012, s. 114.

Stropkovská židovská (náboženská) obec mala v druhej polovici storočia ako centrum rabínskeho a matričného obvodu ústredné postavenie vo vzťahu k židovským komunitám v širšom okolí Horného Zemplína, zahŕňajúcemu 27 vidieckych obcí. Náboženská obec na sklonku storočia disponovala v mestečku dvoma synagógami, modlitebňou, rituálnou školou, vyššou školou a ješivou, rituálnym kúpeľom (mikveh), domom obce (chevry), rituálnym bitúnikom a cintořinom. Pred koncom storočia, r. 1898 pri požari mestečka zhoreli obidve synagógy aj rituálny kúpeľ. Na ich obnovenie vyhlásila obec verejnú zbierku.⁴⁷

Židovská (náboženská) obec v Stropkove na sklonku druhej tretiny 19. storočia zamestnávala rabína, podrabína, niekoľkých učiteľov v rôznych židovských školách, rituálneho mäsiara a dvoch sluhov v synagóge.⁴⁸ Židovské obyvateľstvo v mestečku sa zaoberalo rôznymi povolaniami. Úplne prevládalo medzi obchodníkmi, ale vysoké zastúpenie malo aj medzi remeselníkmi, roľníkmi a najmä nádenníkmi. Popri obvyklých remeslách ako boli mäsiari, či krajčíři sa stropkovskí židovskí remeselníci venovali aj viacerým ďalším remeslám, aj takým ako bola výroba sviečok alebo čiapok. Viacerí židia mali prenajatú pôdu a mnohí chudobní príslušníci židovskej obce pracovali ako robotníci. V slobodných povolaniach boli židia zastúpení medzi lekármi a (židovskými) učiteľmi. Popri tradičných povolaniach viacerí miestni židia žili z prenájmu domov, resp. bytov v nich a dvaja boli označení ako faktori.⁴⁹

V úrade stropkovského rabína v druhej polovici 19. storočia sa vystriedalo viacero duchovných. Po významnom učencovi, literárne činnom žiakovi slávneho Chattama Sófera Jozefovi Chajmovi Gottliebovi zaujal na konci 60. rokov pozíciu hlavného rabína v mestečku Jezechiel Šraga Halberstam. Pochádzal z Haliče a bol stúpencom chasidizmu. Potom, ako do Stropkova premiestnil sídlo rabínskeho obvodu, vybudoval z neho dôležité centrum chasidizmu na severovýchode Uhorska. Keď v roku 1876 odišiel do Haliče, stropkovským rabínom sa stal učenec Izák Herš, dovtedy rabín v Zborove a autor viacerých teologických spisov. Od roku 1880 zaujal úrad rabína v mestečku ďalší významný prívrženec chasidizmu Moše Jozef Teitelbaum, potomok „zázračného“ rabína zo Sátoraljaújhelyu. Potom, ako r. 1891 zanechal Stropkov a prijal miesto v Sátoraljaújhelyi, stal sa posledným stropkovským rabínom v 19. storočí syn Jezechiela Halberstama Šalom Abrahám Halberstam.⁵⁰ Ten bol však r. 1896 zrejme dočasne zbavený úradu, pretože nemožno preukázať doklad o získaní vzdelania.⁵¹

Údaje sčítania ľudu z r. 1869 evidovali ako hlavného rabína Jezechiela Halberstama a podrabína Šalamona Tantelbauma. Hlavný rabín spolu s ďalšími dvoma rodinami býval priamo v areáli synagógy. Rituálnym mäsiarom bol vtedy Jezechiel Rosenwasser. Zriadencami či sluhami v synagóge boli Izák Hüller a Abrahám We-

⁴⁷ BÜCHLER, R. *Encyklopédia židovských náboženských obcí III*. Bratislava 2012, s. 114.

⁴⁸ MNL BAZML, Zemplén Levéltára Sátoraljaújhely: XV. 83. Zemplén vármegyei 1869. évi népszámlálási iratok levéltári gyűjteménye 1869-1870. Individuálne hárky, Stropkov.

⁴⁹ MNL BAZML, Zemplén Levéltára Sátoraljaújhely, XV. 83. Zemplén vármegyei 1869. évi népszámlálási iratok levéltári gyűjteménye 1869-1870. Népszámlálási ívek.

⁵⁰ *Encyklopédia židovských náboženských obcí III*, s. 115.

⁵¹ *Felső Zemplén 1896*, 12. XI.

inberg. Obidvaja mali domy neďaleko synagógy na Hrnčiarskej ulici. Kantorom v synagóge bol vtedy Lajzer Singer.⁵²

Na čele stropkovskej židovskej, resp. židovskej náboženskej obce stáli spravidla významní členovia komunity, najmä bohatí obchodníci, ako Herman Weissberger.⁵³ Nie všetci zrejme viedli obec a jej hospodárenie v súlade s očakávaniami jej členov. Tak napr. Július Friedman na sklonku storočia po celé roky nezverejňoval účty obce a vzbudil tak podozrenie z nekalých praktík, prečo ho r. 1897 vyšetrovala osobitná ministerská komisia.⁵⁴

Za početný rast vďačila miestna židovská komunita predovšetkým masívnemu prisťahovalectvu zo susednej, vtedy Rakúsku patriacej, Haliče. Toto prisťahovalectvo predstavovalo však v posledných rokoch pre židovskú náboženskú obec vážny, aj ekonomický problém. Židovskí utečenci vo väčších či menších skupinách prichádzali na územie Zemplínskej stolice najmä po vtedy už nepoužívannej krajinskej ceste, tzv. Jozefovej, vedúcej priamo do Stropkova. Keďže finančná stráž a armáda bola rozmiestnená pozdĺž novej cesty cez Duklianský priesmyk smerom do Vyšného Svidníka, mohli títo migranti prichádzať bez akýchkoľvek obmedzení. Okrem toho aj tí prisťahovalci, ktorých svidnícka finančná stráž pochytala a odvieďla späť na územie Haliče, prenikli do krajiny starobyľou Jozefovou cestou. Keďže Stropkov bol ich prvou zastávkou na ceste do vnútrozemia, nielen zaplavili mestečko, ale stali sa veľkou záťažou pre židovskú náboženskú obec aj židovské rodiny. Kvôli svojim biednym pomerom doslova bombardovali prosbami o podporu vedenie obce, ako aj miestne obyvateľstvo. Každá židovská domácnosť v priemere poskytla utečencom dva až tri zlaté týždenné, čo výrazne oslabilo ich majetkovú úroveň. Vzhľadom na neúnosnosť situácie rozhodlo r. 1898 vedenie obce o tom, že každý prisťahovalec dostane z pokladnice obce vyplatený jednorazový príspevok vo výške 25 grajciarov, bez nároku na ďalšiu podporu.⁵⁵

Po rímskokatolíckej škole bola druhou konfesijnou školou v Stropkove židovská rituálna škola, nazývaná chéder. Podľa údajov sčítania ľudu z r. 1869 vyučovali v stropkovskej židovskej škole štyria učitelia: Abrahám Zaubert, Samuel Samet, Leopold Gottlieb a Abrahám Weidmann.⁵⁶ Židovskú rituálnu školu navštevovali iba chlapci a učili sa v nej najmä čítať hebrejské náboženské texty. Vyučovacím jazykom bola nemčina, resp. jidiš.

V roku r. 1869 vydal uhorský parlament zákon, rušiaci židovské rituálne školy, ktoré mali nahradiť štandardné židovské (konfesijné) školy. Naďalej existujúce rituálne školy pôsobili odvtedy ilegálne. Stropkovská židovská obec ignorovala novú realitu a ešte niekoľko rokov prevádzkovala svoju rituálnu školu, napriek mnohým výzvam humanského školského dozorcú alebo stropkovského slúžneho. Jedným z dôvodov mohla byť aj skutočnosť, že po nútenom zápise židovských

⁵² MNL BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajaujhely: XV. 83. Zemplén vármegyei 1869. évi népszámlálási iratok levéltári gyűjteménye 1869-1870. Individuálne hárky, Stropkov.

⁵³ *Encyklopédia židovských náboženských obcí III*, s. 115.

⁵⁴ *Felső Zemplén* 1897, 8. IV.

⁵⁵ *Felső Zemplén* 1898, 25. VIII.

⁵⁶ MNL BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajaujhely: XV. 83. Zemplén vármegyei 1869. évi népszámlálási iratok levéltári gyűjteménye 1869-1870. Individuálne hárky, Stropkov.

žiakov do rímskokatolíckej školy stúpol ich počet na viac ako 190, čo prekračovalo kapacity školskej budovy.⁵⁷ Potom ako pri poslednej kontrole druhý zemplínsky školský dozorca Jozef Cszaszin našiel v Stropkove takúto školu s 84 žiakmi, ktorí sa z toho dôvodu nezúčastňovali riadnej školskej dochádzky, nariadil jej okamžité zatvorenie. Žiaci, keďže im židovská obec nemohla poskytnúť zodpovedajúce priestory, boli presunutí do priestorov miestnej rímskokatolíckej školy, kde mali byť vzdelávaní v maďarčine a po hebrejsky sa mali učiť doma. Keďže napriek dohode s vedením židovskej obce od februára do apríla neprestala pôsobiť rituálna škola a židovskí chlapci sa nezúčastňovali vyučovania v rímskokatolíckej škole, školský dozorca nariadil vedeniu obce vyzbierať 200 zlatých pre katolíckeho učiteľa za vyučovanie židovských chlapcov a zaplatiť pokutu v sume 42 zlatých, po 50 grajciarov za každého žiaka, ktorý sa nezúčastňoval na školskej dochádzke. Ak by jeho príkaz naďalej ignorovali, mali zaplatiť 84 zlatých.⁵⁸ Otázku ďalšieho vzdelávania židovských žiakov vyriešilo napokon zriadenie štátnej základnej školy v mestečku.

Ďalšou židovskou školou, dočasne existujúcou v mestečku, aj keď mimo oficiálneho vzdelávacieho systému, bola židovská ješiva. Ješiva bolo rabínske učilište pre ortodoxných, príp. chasidských rabínov, vedené spravidla niektorým z významných učených rabínov. Ješivu v Stropkove založil rabín Jechiel Šraga Halberstam a pôsobila s prestávkami po roku 1870. Ten istý rabín založil a viedol takisto učilište Talmud Tóra.⁵⁹

Permanentný vzostup stropkovskej židovskej komunity sa odrazil takisto v národnostných pomeroch v mestečku. Podľa údajov sčítania z roku 1900 žilo v Stropkove 947 Slovákov (42 %), 883 Nemcov (39 %), 404 Maďarov (18 %), stále iba traja Rusíni a 39 obyvateľov inej národnosti.⁶⁰ Tieto údaje jasne ukazujú vplyv prílevu židov z Haliče v závere storočia. Tí sa na rozdiel od domáceho židovského obyvateľstva hlásili k nemeckej, nie k maďarskej národnosti, čo vysvetľuje zároveň masívny vzrast počtu Nemcov a úbytok Maďarov v mestečku. Rovnako aj väčšinu miestnych Maďarov v poslednom roku storočia jednoznačne tvorili židia, podobne ako takmer všetko nemecké obyvateľstvo mestečka. Ich podstatnú časť predstavovalo však miestne, asimilujúce sa židovské obyvateľstvo.

Na začiatku 20. storočia, podľa údajov sčítania ľudu z r. 1910 opäť zaujali prvé miesto v konfesionalnej štruktúre stropkovského obyvateľstva rímskokatolíci, tvoriaci v počte 1 287 už relatívnu väčšinu, takmer 50 %. Iba o málo menšiu časť predstavovali židia s počtom 1 141 a podielom 41 %.⁶¹

Židovská komunita naďalej ostávala dynamicky rozvíjajúcou sa konfesiou. Počet židov v Stropkove v priebehu prvého desaťročia vzrástol síce o viac ako 10 %, to však bolo pomalšie ako pri rímskokatolíckych veriacich. Miestna židovská

⁵⁷ BEŇKO, J. *Stropkov*, s. 121.

⁵⁸ MNL BAZML Zemplén Levéltára Sátorajáújhely, IV. 2405. Zemplén vármegye alispánjának iratai 1872 - 1950. Közigazgatási iratok 1872 - 1950, 2062/1874: Listy zemplínskeho školského dozorca vo veci stropkovskej židovskej rituálnej školy, 1874.

⁵⁹ *Encyklopédia židovských náboženských obcí III*, s. 115.

⁶⁰ *A magyar korona országainak 1900 évi népszámlálása, I.* Budapest 1904, s. 275.

⁶¹ *A Magyar szent korona országainak 1910. évi népszámlálása I.* Budapest 1913, s. 274 - 275.

náboženská obec na prahu nového storočia disponovala už všetkými potrebnými inštitúciami a kultovými objektmi, ako boli dve synagógy, mikve, zborový dom a kóšer výsek mäsa.⁶² Úrad rabína na začiatku 20. storočia vykonával Abrahám Šraga Halberstam. Predsedom židovskej náboženskej obce bol obchodník Herman Weissberger⁶³ a po ňom Viliam Schön.⁶⁴ Vnútorne pomery v židovskej komunite naďalej komplikoval prílev židov zo susednej Haliče. Tí nielenže mali nízku materiálnu úroveň, neovládali domáce jazyky, ale vyznávali najmä chasidský smer judaizmu, ktorý bol v Uhorsku na periférii židovstva. Zároveň miestni ortodoxní (aškenázski) židia s obavami sledovali ich početný rast, ktorý mohol ohroziť ich vedúce postavenie v miestnej náboženskej obci. V rokoch pred prvou svetovou vojnou prepukol spor medzi stropkovskými ortodoxnými a chasidskými židmi, v súvislosti so zastúpením židov v zastupiteľstve židovskej náboženskej obce. Do sporu vstúpila aj mestská rada, napokon ho však vyriešil rabín Moše Halberstam zo Sniny. V predstavenstve náboženskej obce mali byť odvtedy zastúpení príslušníci oboch smerov na základe ich podielu v skladbe miestnej židovskej komunity. Reflektovali to aj nové stanovy židovskej náboženskej obce z r. 1912.⁶⁵

V roku 1912 prijala stropkovská židovská náboženská obec nové stanovy. Miestna autonómna ortodoxná náboženská obec mala podľa nich oficiálne pomenovanie „Stropkovská ortodoxná izraelitská náboženská obec ako matričný obvod“. Združoval rovnako židovské obyvateľstvo v mestečku, ako aj v 55 okolitých obciach, najmä na území Stropkovského a Medzilaboreckého okresu. Židovská náboženská obec sa mala starať o ich duchovné potreby, ako aj zabezpečiť náboženský život na celom teritóriu potrebnými inštitúciami a v nich pôsobiacimi zamestnancami. Najdôležitejšími cirkevnými objektmi obce boli: synagóga a bet hamidraš v Stropkove, rabinát (rabínsky obvod) s matrikou, obrezávač (mohel), predmodliaci a zriadenec v synagóge, rituálny kúpeľ mikve, kóšerný bitúnok a notariát. Na údržbu týchto objektov a platy zamestnancov vyberala obec daň, ktorú veriaci platili zo soli, všetkých porážaných zvierat, poplatkov z kúpeľa, riadne dane dospelých židov a mimoriadnych daní počas sviatkov. Členmi židovskej náboženskej obce boli všetci dospelí a ženatí židia, disponujúci trvalým pobytom v mestečku alebo v obciach, patriacich k rabinátu. Ich manželky a deti mohli využívať rituálne objekty obce. Členovia obce volili jej predstavenstvo, pričom volebným právom nedisponovali osoby v bankrote, vo výkone trestu a zamestnanci obce. Predstavenstvo obce pozostávalo z 21 členov, na čele ktorých stáli predseda, podpredseda, pokladník, revízor a kurátor chudobných. Zo zvyšných 16 členov predstavenstva šiestich volili v Stropkove a desiatich v obciach obvodu. Osobitná časť stanov upravovala voľbu rabína.⁶⁶

⁶² *Encyklopédia židovských náboženských obcí III*, s. 114.

⁶³ *Encyklopédia židovských náboženských obcí III*, s. 115.

⁶⁴ MNL BAZML SFL, IV. 1417. Zemplén Levéltára Sátoraljaújhely, IV-1416, 7 d., 660 sz. Zemplén vármegyei községi szabályrendeletek gyűjteménye. 1873 – 1950. A stropkói izraeliták autonóm izraelita hitközségé szervezéséről szóló alapszabályok.

⁶⁵ *Encyklopédia židovských náboženských obcí III*, s. 115.

⁶⁶ MNL BAZML SFL, IV. 1417. Zemplén Levéltára Sátoraljaújhely, IV-1416, 7 d., 660 sz. Zemplén vármegyei községi szabályrendeletek gyűjteménye. 1873 – 1950. A stropkói izraeliták autonóm izraelita hitközségé szervezéséről szóló alapszabályok.

Židia v Stropkove v rokoch pred prvou svetovou vojnou pôsobili doslova vo všetkých povolaniach a zastávali často významné pozície v hospodárskom, politickom, spoločenskom, či kultúrnom živote mestečka. Popri obchodníkoch, krčmároch, hotelieroch, továrnikoch, statkároch, remeselníkoch, roľníkoch a nádeníkoch vykonávali aj tzv. slobodné povolania. Medzi nimi tvorili väčšinu takisto medzi miestnymi lekármi. Po dlhoročnom pôsobení okresného lekára Viliama Grünfelda zaujal v roku 1908 miesto prvého obvodného lekára Dr. Ármin Hoffmann.⁶⁷ V septembri 1903 si v Stropkove otvoril vlastnú ambulanciu Dr. Alfréd Bettelheim, ktorý tam dovtedy pôsobil ako epidemický lekár.⁶⁸

Židia boli prítomní v Stropkove približne po tri storočia. Počas tohto obdobia sa významnou mierou podieľali na rozvoji všetkých oblastí života spoločnosti tohto pohraničného zemepanského mesta. Vytvorili početnú komunitu a náboženskú obec, integrujúcu mnohé malé židovské komunity v okolí. Vybudovali si synagógy, modlitebne, školu a ďalšie náboženské objekty, z ktorých niektoré stoja dodnes a podobne ako diela tunajších rabínov, pripomínajú minulosť tejto početnej, významnej, no v súčasnosti už neexistujúcej židovskej obce.

⁶⁷ UNGHVÁRY, E. *Sztropkó és várának története*, s. 125.

⁶⁸ *Felső Zemplén* 1903, 16. IX.

DOKUMENTY ŠTÁTNEHO ARCHÍVU ZAKARPATSKEJ OBLASTI O POBYTE SESTIER RÁDU SV. BAZILA VEĽKÉHO V PREŠOVskej GRÉCKOKATOLICKEJ EPARCHII

Igor LICHTÉJ

Documents of the State Archives of Zakarpattia region on the settlement of sisters of the Order of St. Basil the Great in the Presov Greek Catholic Diocese

The publication contains a selection of documents of the State Archives of Zakarpattia region on the deployment of activities in the Presov Greek Catholic Diocese of Sisters of the Order of St. Basil the Great. The documents cover the period from 1922 to 1935. These are the information of the Zhupa Governor of Sharish Zhupa to the Ministry of Foreign Affairs in Prague, the answers of the Zhupa Governor of Koshice and the Apostolic Administrator of the Preshov Greek Catholic Diocese Dionysius Nyaryadi to the management of the Ministry of School Education and Public Education in Bratislava, about the report of the police commissariat in Preshov to the administration of Koshice Zhupa and some other materials. These documents provide a brief history of the functioning of the Order of St. Basil the Great in Eastern Slovakia, the position of officials regarding the settlement of the Basilian sisters in Preshov is substantiated, their activity in that city is mentioned and the personal composition of the nuns in the period from 1922 to 1925 and in 1935 is given. Although the presented documents of the State Archives of Zakarpattia region do not allow reproduction of the whole process of establishing the Sisters of the Order of Basil the Great in the Greek Catholic Diocese of Preshov, they shed light on some aspects of their difficult path to ascetic work in this diocese.

Keywords: Sisters of the Order of St. Basil the Great, Preshov, Preshov Greek Catholic Diocese, Podkarpatska Rus, Uzhhorod, State Archives of Zakarpattia region, Bishop Dionysius Nyaryadi, Vicar Mykola Rusnak.

V lete roku 2022 sa oslavuje 100-ročné jubileum činnosti sestier Rádu sv. Bazila Veľkého na pôde Prešovskej gréckokatolíckej eparchie (dnes – archieparchie). Ale cesta k ich usídleniu sa na východnom Slovensku, tak ako aj na Zakarpatsku, nebola ľahká.

Otázka zriadenia príbytku sestrieries baziliánok na území Podkarpatskej Rusi sa nastolila v jeseni roku 1921. Práve vtedy sa aktivizovali rokovania medzi kláštrom sestier RSBV (Rádu sv. Bazila Veľkého) v Stanislavove (dnes – Ivano-Frankivsk) a duchovnými a svetskými osobami v Užhorode, ktorí mali priaznivý postoj k idei rozšíriť ich činnosť na Podkarpatskú Rus. Oficiálne pozvanie pre sestry baziliánky podpísal 10. októbra 1921 kanonik Mukačevskej gréckokatolíckej eparchie o. Petro Hebej.¹ Predstavená kláštora v Stanislavove, matka opátka Antónia

¹ BABOTOVÁ, L. Príchod sestier Rádu sv. Bazila Veľkého do ČSR v medzivojnovom období. In *Migrácia obyvateľov východnej Európy na územie Slovenska a Čiech (prvá polovica 20. storočia)*. Ľubica Harbuľova (ed.). Prešov, 2009, s. 171.

Agneta Cenkner, súhlasila vyslať do Užhorodu dve sestry, aby zistili situáciu na mieste. Táto informácia bola oznámená na zasadnutí biskupského Konzistória v Užhorode dňa 29. októbra 1921, ktoré hneď vtedy schválilo rozhodnutie o zriadení komisie pre vypracovanie podmienok ohľadom ubytovania sestier baziliánok na Podkarpatskej Rusi. Predsedom komisie sa stal kanonik o. Július Stankaj a jej členmi sa stali o. Július Meleš, o. Augustín Vološin, o. Joakim Choma a o. Vasyľ Takač, ktorý bol v roku 1924 zvolený za biskupa pre Rusínov-gréckokatolíkov v USA.²

Sestrami baziliánkami, na ktoré čakala cesta do Užhorodu, boli Magdaléna Mária Humeňuk a Irena Sofia Oleksiuk. Po tom, ako dosť rýchlo dostali cestovné pasy (vtedy bol Stanislavov súčasťou Poľska), 25. novembra 1921, v deň sv. Josafa, mníšky vycestovali do Užhorodu.³ Nemáme svedectvá o tom, akým presne spôsobom sa dostávali do Užhorodu, keďže priame železničné spojenie medzi Poľskom a Československom vtedy neexistovalo. Ale zo spoľahlivých zdrojov je známe, že 30. novembra 1921 sestry baziliánky už boli v Užhorode, pretože v tento deň mukačevský biskup Antonín Papp poslal do opátstva mesta Stanislavov správu o tom, že Magdaléna Mária Humeňuk a Irena Sofia Oleksiuk prišli do Užhorodu a uskutočnili úspešné rokovania s kompetentnými osobami ohľadom rozšírenia Rádu sestier sv. Bazila Veľkého na území Podkarpatskej Rusi. Vladyka taktiež informoval, že biskupské Konzistórium jednohlasne schválilo rozhodnutie ubytovať tu sestry baziliánky. Pritom sa od mníšok žiadalo, aby: 1) sa prispôbili miestnemu nárečiu; 2) písali podľa pravopisu, ktorý sa vtedy používal v kraji a 3) nezaoberali sa politickými otázkami.⁴

V Užhorode našli Magdaléna Mária Humeňuk a Irena Sofia Oleksiuk podporu v osobe o. Vasyľa Takača, a taktiež o. Augustína Vološina a jeho rodiny. Z iniciatívy A. Vološina padlo rozhodnutie poveriť mníšky detským domovom (sirotincom), ktorý bol vo vlastníctve cirkevných učiteľov (učiteľov cirkevného spevu). Vychovávali sa tu deti, ktoré ostali sirotami po smrti svojich rodičov – učiteľov. Avšak pustiť sa do toho sestry vtedy nemohli, pretože v budove detského domova, ktorá sa nachádzala na vtedajšej Rákócziho ulici (dnes – ulica A. Vološina) číslo 36, bolo rozmiestnené vojenské velenie posádky. Vyzeralo to tak, že baziliánkam poskytli možnosti práce na Podkarpatskej Rusi, ale nevytvorili patričné podmienky pre ich realizáciu. Ale Magdaléna Mária Humeňuk a Irena Sofia Oleksiuk neupadali do zúfalstva. Z povolenia svojho duchovného vedenia odišli do Stanislavova s tým, aby sa v polovici januára 1922 zasa vrátili do Užhorodu a, pravdepodobne,

² Štátny archív Zakarpatskej oblasti (Deržavnyj archiv Zakarpatskoji oblasti, ďalej DAZO), f. 151, op. 7, spr. 745, ark. 7.

³ *Korotka istorija osnovan'a monastyriv C. C. Vasylijanok na Pidkarpat'u Česko-slovac. Republici*, s. 1 – 2. Rukopis sa uchováva v kláštore sestier Rádu sv. Bazila Veľkého v Prešove. Autor vyjadruje vďačnosť PhDr. Valérii Juríčkovej, PhD a provinciálnej predstavenej sr. Daniele Štefanovej, ISBN za možnosť využiť túto prácu.

⁴ DAZO, f. 151, op. 7, spr. 745, ark. 6; *Korotka istorija osnovan'a monastyriv C. C. Vasylijanok na Pidkarpat'u Česko-slovac. Republici*, s. 2 – 3; CJOROCH, Salomija. *Pohl'ad na istoriju ta vychovnu dijaj'nist' monachyn' vasylijanok*. Druhe vydann'a. Rym, 1964, s. 209.

priviezli so sebou ešte niekoľko mníšok. Navyše, vedenie eparchie dúfalo, že počas neprítomnosti sestier vojaci zanechajú budovu detského domova.⁵

Krátko na to bol proces zriadenia ženského baziliánskeho kláštora v Užhorode ukončený po právnickej stránke. Uznesenie Konzistória, upravené do podoby výpisu zo zápisnice zo dňa 30. novembra 1921, prostredníctvom o. A.Vološina, bolo odovzdané vedúcemu Školského odboru Jozefovi Pešekovi. Školský odbor patrila do štruktúry Civilnej správy, zriadenej na jeseň 1919 pre administratívnu správu Podkarpatskej Rusi. Špeciálna inštitúcia pre cirkevné záležitosti v kraji neexistovala a otázkami kultu sa zaoberal práve Školský odbor. V tomto dokumente bolo konštatované, že biskupské Konzistórium zakladá na území Mukačevskej eparchie Rád sestier sv. Bazila Veľkého. Prvou predstavenou bola vymenovaná sestra Magdaléna Mária Humeňuk a za jej zástupkyňu – Irena Sofia Oleksiuk.⁶ Výpis zo zápisnice bol zaevidovaný v Školskom odbore 31.decembra 1921 a v ten istý deň J.Pešek reagoval na toto rozhodnutie vydaním nariadenia č. 21/142, v ktorom bolo zaznamenané, že si zobral na vedomie zriadenie v Užhorode kláštora sestier baziliánok Mukačevskej eparchie a vyhlasuje ho za právnickú osobu.⁷ Práve 31. december 1921 treba považovať za dátum založenia kláštora (mníšskeho príbytku) sestriem Rádu sv. Bazila Veľkého na Zakarpatsku.

Neskôr prišlo na Podkarpatskú Rus už 5 sestier baziliánok. Okrem Magdalény Márie Humeňuk a Ireny Sofii Oleksiuk, sa vydali na cestu do Užhorodu Vasylija Olena Hlibovycka, Markijana Mária Matijas a matka predstavená Agneta Antónia Cenkner, ktorá sa kvôli tomu vzdala funkcie predstavenej kláštora v Stanislavove. Všetky sa vydali na cestu do nášho kraja zrejme 19. marca roku 1922. V prameňoch sa zaznamenáva, že ich cesta trvala 5 dní a bola plná otrasov a nebezpečenstva. Najprv sa sestry vlakom dostali zo Stanislavova do prihraničnej stanice Lavočne. Potom sa museli predierať cez vojnu poškodený a zamrznutý tunel dĺžkou 2 km. Tento priechod trval 15 hodín. Pravda, sestrám pomáhali robotníci, ktorí tam pracovali. Keď sa sestry dostali z tunela von, ocitli sa v dedine Skotarske (to už bolo územie Československa). Avšak colnica a colná kontrola sa nachádzali v Nižnich Vereckách (Nyžnich Vorotach), ktoré boli vzdialené 18 km od Skotarského. Napriek tomu, že na colnicu sestry dorazili krátko pred polnocou, československí colníci im dovolili ostať do rána v kancelárii. Ďalší deň sa sestry dostali na voze do Volovca, tam už nastúpili na vlak a 23. marca 1922 prišli do Užhorodu.⁸

V čase príchodu baziliánok, vojenské velenie posádky aj naďalej ostávalo v budove detského domova (sirotinca) na Rákócziho ulici č. 36. Zdalo sa však, že sa východisko predsa len našlo. Stará vdova Anna Pohaňová (nar. 1844, rodné priezvisko Županat) sa rozhodla darovať sestrám Rádu sv. Bazila Veľkého svoj maje-

⁵ Korotka *istorija osnovan'a monastyriiv C. C. Vasylijanok na Pidkarpat'u Česko-slovac. Republici*, s. 2 – 3; CJOROCH, S. *Pohl'ad na istoriju ta vychovnu dijaj'nist' monachyn' vasylijanok*. Druhé vydann'a. Rym, 1964, s. 209 – 210.

⁶ DAZO, f. 28, op. 9, spr. 55, ark. 1 – 2.

⁷ DAZO, f. 28, op. 9, spr. 55, ark. 3 opačná strana.

⁸ DAZO, f. 21, op. 9, spr. 282, ark. 65 – 66; BABOTOVÁ, Ľ. Príchod sestier Rádu sv. Bazila Veľkého do ČSR v medzivojnovom období, s. 172.

tok, ktorý sa nachádzal na Mynajskej ulici, ak sa pustia do výchovy chudobných, opustených detí – sirôt. Zmluva o tom bola podpísaná koncom marca roku 1922. Samotný majetok mal pomerne veľké rozmery a skladal sa z 30 morhov (1 morh – 0,57 ha) pôdy, takmer 7 morhov tvorila veľká pekná záhrada, dom na bývanie a hospodárske stavby. Ale prebrať tento majetok baziliánky vtedy nemohli, lebo švagriná A. Pohaňovej, ktorá sa starala o majetok, nechcela ustúpiť a podala žalobu na súd. Stará pani nejaký čas bývala v dome o. A. Vološina, potom v príbytku, ktorý patrilo eparchii. Celý ten čas sa sestry o ňu starali. Začiatkom júna 1922 Anna Pohaňová zomrela a bola pochovaná na cintoríne pri hrade, kde sa dnes nachádza múzeum ľudovej architektúry a bývania.⁹

Takže sestry baziliánky sa nemohli ubytovať ani v darovanom majetku, ani v budove detského domova, kde ešte stále sídlilo velenie posádky. Ocitli sa v zložitej situácii a boli dokonca pripravené vrátiť sa do Stanislavova. Ale práve vtedy do Užhorodu prišiel list od kapitulného vikára Prešovskej eparchie o. Mykolu Rusnaka s návrhom, aby sa baziliánky ujali tamojšieho detského domova pre dievčatá gréckokatolíckeho vierovyznania. Kvôli tomu prišiel do Užhorodu riaditeľ meštianskej školy a učiteľského ústavu v Prešove dr. Olexander Dzizjak. Matka predstavená, Magdaléna Mária Humeňuk, súhlasila s týmto návrhom, a preto o. M. Rusnak oslovil už s oficiálnou žiadosťou kapitolu Mukačevskej eparchie, aby dovolila baziliánkam sa na nejaký čas presťahovať do Prešova. Takže 2. augusta 1922 sa vydali do mesta nad Torysou.¹⁰

Detský domov v Prešove bol slávnostne otvorený v septembri roku 1922. V roku 1924 v ňom bývalo viac ako 20 dievčat. Sestry Rádu sv. Bazila Veľkého mali na starosti ich výchovu. Okrem toho, matka Agneta Antónia Cenknier učila náboženstvo v jednej z prešovských škôl.¹¹ Ako svedčia pramene, situácia sestier baziliánok v Prešove bola pomerne komplikovaná, predovšetkým preto, lebo pochádzali z Haliče, a teda miestna civilná správa sa bála, že budú ukrajinizovať mladú generáciu. Všestrannú podporu sestrám poskytovali tamojší gréckokatolícki duchovní, a zvlášť – kapitulný vikár o. Mykola Rusnak. V októbri 1922 prišiel do mesta nový vedúci Prešovskej eparchie – križevický biskup Dionýz Nyáradi, ktorý plnil svoje povinnosti ako apoštolský administrátor. Začal sa aktívne zaoberať usídlením sestier Rádu sv. Bazila Veľkého v Prešove.¹²

Čoskoro sa uskutočnili zmeny vo vedení Mukačevskej eparchie. V roku 1924 sa stal jej novým vedúcim biskup Petro Hebej. Na základe jeho priania, v sep-

⁹ DAZO, f. 151, op. 7, spr. 897, ark. 1 – 2: Vdova Pohan'ova. 1844 †1922. In: *Svoboda*. Užhorod, 8-hojunija 1922, roč. XXIII, čís. 45, s. 2 – 3; Upokojilas'a. In: *Svoboda*. Užhorod, 8-ho junija 1922, roč. XXIII, čís. 45, s. 4; *Korotka istorija osnovan'a monastyriv C. C. Vasylijanok na Pikarpat'u Česko-slovac. Republici*, s. 3 – 7.

¹⁰ *Korotka istorija osnovan'a monastyriv C. C. Vasylijanok na Pikarpat'u Česko-slovac. Republici*, s. 8; BABOTOVÁ, L. Príchod sestier Rádu sv. Bazila Veľkého do ČSR v medzivojnovom období, s. 173 – 174.

¹¹ DAZO, f. 21, op. 9, spr. 282, ark. 14; BABOTOVÁ, L. Príchod sestier Rádu sv. Bazila Veľkého do ČSR v medzivojnovom období, s. 174.

¹² CJOROC, S. *Pohl'ad na istoriju ta vychovnu dijál'nist' monachyn' vasylijanok*. Druhe vydann'a. Rym, 1964, s. 217 – 219; BABOTOVÁ, L. Príchod sestier Rádu sv. Bazila Veľkého do ČSR v medzivojnovom období, s. 174.

tembri tohto roku, sa tri mnišky baziliánky vrátili z Prešova do Užhorodu: matka predstavená Magdaléna Mária Humeňuk, matka Agneta Antónia Cenknér a sestra Vasylija Olena Hlibovycká.¹³ Hneď ich zapojili do práce v detskom domove pre kňazské siroty, ktorý sa nachádzal na ul. Rákócziho. Okrem sirôt v ňom bývali aj dievčatá vo veku od 11 rokov, ktoré študovali v ženskom učiteľskom ústave. V priebehu 1924/25 školského roka sa nachádzalo v domove okolo 80 dievčat. Sestry mali na starosti kuchyňu, dohliadali na poriadok v internáte a niektoré učili v učiteľskom ústave. Podľa stavu k júnu 1929 v domove bývalo už 100 dievčat.¹⁴

V Prešove ostali m. Irena Sofia Oleksiuk a sr. Markijana Mária Matijas. Aj v Užhorode, aj v Prešove bolo veľa práce, takže predstavená kláštora v Stanislavove Makryna Pavľuk poslala do Československa ešte štyri sestry. Dve z nich ostali v Užhorode a dve išli do Prešova. Koncom júna 1925 boli v Prešove tri baziliánky z Haliče – m. Irena Sofia Oleksiuk, sr. Stefánia Gustava Kačorovská, sr. Severyna Sofia Mychnyk a taktiež sr. Amvrosija Anna Džudžar, ktorá pochádzala z Kráľovstva Srbov, Chorvátov a Slovincov (od r. 1929 – kráľovstvo Juhoslávia). V r. 1935 tiež žili v Prešove iba štyri sestry baziliánky.¹⁵

Takže, sestry baziliánky pôsobili v dvoch gréckokatolíckych eparchiách vtedajšej Československej republiky – Mukačevskej, sídlo ktorej sa nachádzalo v Užhorode, a Prešovskej. Ako je známe, prišli do Československa na pozvanie vedenia Mukačevskej eparchie, avšak treba uznať, že svoju obetavú prácu v krajine začali práve na pôde Prešovskej diecézy.

Archívne dokumenty, ktoré sa prvýkrát publikujú, sme objavili vo fonde č. 21 (Zemský úrad Podkarpatskej Rusi) v spise č. 282 (Korešpondencia s ministerstvom školstva Československa o udelení povolenia pre Rád sestier sv. Bazila Veľkého na založenie kláštorov na Podkarpatskej Rusi) Štátneho archívu Zakarpatskej oblasti. Zahrňajú obdobie od roku 1922 po rok 1935. Ide o informáciu župana Šarišskej župy Ministerstvu zahraničných vecí v Prahe, o odpovede župana Košickej župy a apoštolského administrátora Prešovskej gréckokatolíckej eparchie biskupa Dionýza Nyáradiho správe Ministerstva školstva a národnej osvety v Bratislave, o hlásenie policajného komisariátu v Prešove správe Košickej župy a niektoré iné materiály. V týchto dokumentoch sa uvádza stručný prehľad činnosti Rádu sv. Bazila Veľkého na východnom Slovensku, je tu zdôvodnené stanovisko úradných osôb ohľadom ubytovania sestier baziliánok v Prešove, spomína sa ich činnosť v tomto meste a uvádza sa personálne zastúpenie mníchov v období 1922 – 1925 a v roku 1935. Hoci prezentované dokumenty Štátneho archívu Zakarpatskej oblasti nedovoľujú zrekonštruovať celý proces usadenia sa sestier Rádu sv. Bazila Veľkého v Prešovskej gréckokatolíckej eparchii, odhaľujú jednotlivé aspekty ich neľahkej cesty k obetavej práci v tejto diecéze.

¹³ DAZO, f. 21, op. 9, spr. 282, ark. 65 – 66; CJOROCH, S. *Pohl'ad na istoriju ta vychovnu dijal'nist' monachyn' vasylijanok*. Druhe vydann'a. Rym, 1964, s. 212; BABOTOVÁ, L. Príchod sestier Rádu sv. Bazila Veľkého do ČSR v medzivojnovom období, s. 174.

¹⁴ DAZO, f. 21, op. 9, spr. 282, ark. 94 – 95; f. 28, op. 2, spr. 885, ark. 4.

¹⁵ DAZO, f. 21, op. 9, spr. 282, ark. 47, 136, 136 zv.

№ 1

**List župana Šarišskej župy pre Ministerstvo zahraničných vecí
Československej republiky vo veci neodôvodneného pobytu
sestier Rádu sv. Bazila Veľkého v Prešove**

Číslo 985 Pres/1922.

Prešov, dňa 27. septembra 1922.

Ministerstvu zahraničných vecí
v Prahe

Na horeuvedený prípis úctive sdeľujem, že podľa ména súdiac, z dotýčnych reholnic len Maria Eudokia Humenik, Sofia Helena Oleksiuk i Helena Hlibovická sú národnosti rusínskej; za to Maria Matias i Antonia Eugenia Zeutnerová zaisťe národnosti polskej, ktoré len preto prestúpily na gr. kat. vieru vstúpily do kláštora, aby mohly pod týmto pláštikom polonizovať ruský ľud.

Všetky reholnice sú polské príslušnice, ktoré prišly už asi pred pol rokom z Východnej Haliče do Užhorodu i tam sa až do septembra b. r. sdržovaly. Do Prešova prišly s pasami polskými a ponevác platnosť čsl. visa už vypršela, preto prosily tun. úrad o predloženie visa, poťažme povolenie na pobyt v Prešove, kde chcú vychovávať dievčence v gr. kat. internáte.

Tunajší úrad ale povolenie na pobyt týmto neudelil, len postúpil ich žiadosti i pasy cieľom rozhodnutia ministerstvu pre Slovensko v Bratislave s tým, že udelenie povolenia neodporúča, nakoľko cudzinky chcú sa zaoberať s výchovou mládeže a mám obavu, že by ju vychovávaly vo smeru pre náš štát nepriaznivem. Rozhodnutie tejto záležitosti ministerstvo v Bratislave doteraz nesdelilo.

Ženský rád sv. Basileja není v súvislosti s gr. kat. mužským rádom sv. Basileja ani nepodlieha pod jurisdikciu r. kat. biskupa mukačevského. Ženský rád sv. Basileja má svoje kláštory len v Haliči a v Bukovine. V krajocho býv. Uhorského kráľovstva doteraz sa vôbec takého kláštory nenachádzaly.

Menované reholnice prišly sem z Haliče, sú polské príslušnice a tiež pod jurisdikciu r. k. biskupa v Prešove nespadažu.

V Prešove doteraz kláštora ženského rádu sv. Basileja není, tuším, že r. kat. duchovenstvo chce len takýmto spôsobom ten rád a pozdeji kláštor v Prešove založiť.

Minuleho roku založili r. kat. kňazi v Prešove internát v ktorom vychovávajú mladé dievčence väčšinou detí gr. kat. farárov a učitelov a vedením tohoto internátu chceli taraz poveriť reholnice. Toto zamestnanie reholnic v Prešove má ale za účel len zamaskovať ich hlavný cieľ a dať im príležitosť účinkovať medzi ľudom.

V tunajšej župe a vobec na Východnom Slovensku gr. kat. ľud chová se ku svojmu duchovenstvu s velikou nedôverou len toho až na male výnimky je maďaronské a od svojho národa sa odvrátilo. Hneď po prevrate národ započal vyhánat

svojich farárov z obcí a doteraz vede proti nim bezohľadny boj a aby sa ich pozbaviť prestupuje hromadne do cirkve pravoslavnej.

Grecko-katolícky farári, ktorí neumejú sami náležť cestu ku svojmu národu a preto chcjú použiť k tomuto sprostredkovaniu reholnic na dôkaz čoho slúži následovný fakt:

Ačkoľvek týmto reholniciam vydal tunajší úrad dočasné povolenie sdrzovať sa len v Prešove až do rozhodnutia žiadosti o povolenie pobytu v ČSR. ministerstvom, tieto tieto navštívili bez vedomosti úradu obec Lucinu v okrese Sabínovskom, kde práve odbýval sa odpust – pout – a tam pri tejto príležitosti medzi ľudom svoju prácu konať započali. Ponevác v Prešove doteraz takého kláštora nebolo, preto není vedomo, komu tieto sestry podliehajú.

Ženský rád sv.Basileja, ktorý ako hore poznamenávam bol doteraz len vo V.Haliči a ústredný rád má v Ríme.

Poznamenávam, že rád sv. Basileja bol asi pred 25. rokmi reformovaný jezuitmi, od tých čias prevzal ich organizácii a patrí jej počítat medzi nejagilnejšie a následkom toho pre domkratické národy a štáty nejnebezpečnejšie organizácie rímskej cirkve.

Následkom toho není žiadateľno, aby dovoleno bolo rádom týmto usiedliť sa v V. Slovensku, kde následkom svojej agitácie môže priviesť rozšírenie bojov o vieru s ktorého ohľadu tun.úrad prajne vybavenie žiadosti apošt. nuncia neodporúča.

Za župana:

L.S.

župný poradce:

DAZO, f. 21, op. 9, spr. 282, ark. 3 – 4. Kópia, strojopis, slovenčina.

№ 2

**List Ministerstva školstva a národnej osvety Československej republiky pre
správu v Bratislave ohľadom povolenia ubytovať sestry
Rádu sv. Bazila Veľkého v Prešove**

V Praze, dne 14. prosince 1922.

Č.j. 103960/22-VI.

Referátu ministerstva školství a národní osvěty
(církevnímu oddělení)
v Bratislavě.

Ministerstvo zahraničních věcí sdělilo sem přípisem ze dne 14. listopadu 1922 č. 144650/22/III.-4., že apoštolská nunciatura v Praze žádá, aby řeholnicím řádu sv. Vasil Velikého a to Marii Matiasové, Marii Eudokii (Magdaleně) Gumeňukové, Sofii Heleně (Ireně) Oleksijukové, Antonii Eugenii Zenknerové a Heleně Hlibovické bylo uděleno povolení, aby směly bydlet v Prešove a tam se venovati poslání výchovnému a dobročinnému.

Poněvadž dle připojeného opisu zprávy župana šarišského ze dne 27. září 1922 č. 985 pres. dlužno v usídlení těchto řeholnic spatřovati uvedení nového řádu do Československa, žádá se referát, aby se zřetelem k údajům obsaženým v dotčené zprávě župana šarišského zahájil ve věci příslušné šetření ve smyslu uherských předpisů recipovaných pro Slovensko a podal sem pak příslušnou zprávu s přesným návrhem.

K tamní informaci se připojují opisy zprávy Podkarpatské Rusi na zdejší ministerstvo a výtah z protokolu o zasedání konsistoře mukačevské ze dne 30. listopadu 1921 v téže záležitosti, kteréžto ovšem nemůže býti nikterak směrodatné, poněvadž se jedná o usídlení těchto řeholnic v obvodu diecése prešovské a-li mukačevské.

Za ministra:
Podpis

DAZO, f. 21, op. 9, spr. 282, ark. 1. Originál, strojopis, čeština.

№ 3

**List Ministerstva školstva a národnej osvety Československej republiky
pre správu v Bratislave ohľadom upresnenia informácií o ubytovaní sestier
Rádu sv. Bazila Veľkého v Prešove**

V Praze, dne 20. května 1923.

Referátu ministerstva školství a národní osvěty
(církevní odbor)
v Bratislavě.

Ministerstvo školství a národní osvěty žádá za vyšetření a podání odůvodněné zprávy, vyžaduje-li toho kultová potřeba Slovenska, aby zmíněným řeholnicím bylo povoleno usídlení v Prešově a za jakých podmínek by sa tak mělo státi; dale, referát ve věci si opatřil ještě vyjádření řec.-katol. ordinariátu v Prešově, jenž dosud ve věci slyšen nebyl a nepodal vlastně ani žádosti o povolení k usídlení těchto řeholnic, a aby zjistil, mají-li tyto řeholnice zabezpečeny řádné prostředky k své výživě, jakož i aby zjistil účel a zřízení tohoto duchovního řádu a posléze aby opatřil jeho stanovy, a takto doplněný spis sem opětne s novým návrhem předložil k dalšímu řízení.

Spolu žádá se referát, aby přihlédl při tom také k té okolnosti, že všechny zmíněné řeholnice jsou dle zprávy župana šarišského ze dne 27. září 1922, č. 985/22-pres., jejíž opis byl připojen k zdej-výnosu ze dne 14. prosince č. 103960/22-VI., vesměs polskými příslušnicemi.

Posléze se podotýká, že zmíněné řeholnice, pokud zde známo, pověřeny jsou již vedením řecko-katolického dívčího internátu v Prešově.

Za ministra:
Podpis

DAZO, f. 21, op, 9, spr. 282, ark. 11. Originál, strojopis, čeština.

№ 4

**List apoštolského administrátora Prešovskej gréckokatolíckej eparchie
biskupa Dionýza Nyáradiho obvodnému náčelníkovi s odôvodnením
dôležitosti misie Sestier Rádu sv. Bazila Veľkého na Slovensku**

Prešov, 19-ho októbra 1923.

Slávnomu
Okresnému Náčelníku
v Prešove

Na širij vopros v dili, „usedlenia Sester riadu sv. Vasilija Velikaho v Prešove“ pod číslom 32375/III/923 predloženny imiju česť to vlastne odpovidati jak to sdilano i na № 8144/1923, i to jak slidujet. Greko-kat. ruská dieceza Prešovská imiet fundaciju internata svjašč. syrot dievušek, a na „Dolnej okružnej ulice p. č. 1 imijet i modern vystavlennoe zdanie pro internat tot. Pro finančný obstojateľstva až v 1921 roku možno bylo otvoriti internat tot, choťa ne vo svojom vlastnom zdanii, ibo to zaňato „štát. priemysel'nov školov“, no v biskupskej rezidencii, kotoraja biskupom zaujata nebyla.

Pervé šahy v vedenii internata seho pokazali sa neudatnymi i proto Vysokoprep. dr. Nikolaj Russnak, vikarij generálny v augusti 1922 roka vedenie internata seho peredal Sestrám Čina sv. Vasilija Vel. kotory prišli tu iz Užhoroda, hdi oni s pozvoľením p. ministra Beneša zaselili sa. V jich rukách výchova divušek ruských grek. kat. nachodit sa v rukách najbezpečnejších tak iz točky národnostnoj, ibo suť ruskija (kromi toho znajut jazyk francúzsky i nimecký), ducha stroho slavianskoho, a iz točky pedagogičeskoj na to najsootvitnijšia ibo na to oni vospitanny i kvalifikovanny na to oni jak monachini i prisiahoju obviazali san a cily svoj život. Pravda, čto pochoďat iz Poľska (Galicii) a ich jazyk v ničim to rozlučujetsja ot jazyka ruskaho tut na Slovensku, no oni uže zdešnemu ruskému jazyku obučili sa a usilujut sa, čtoby koli im len budet možno, s priňatím v Čin ruských divušek tu na Slovensku roždenných, čtoby i iz našich bylo use bolše a bolše kvalifikovanných a spoľahlivých Mnišok.

Pered tým na territorii Slovenska i Podkarpatskoj Rusi do teraz ešče nikohda nebylo mnišok ruských, tak prišli oni, čtoby pro provodi ich osnovalisja iz tutejšich žensky monastiri, čto iz točki narodno-kulturnoj nam neotminno i čím skorše potrebno.

Pričiny tak národo-prosviščenia, jak štátnych i cerkovnych požadujut, čtoby Sestry sv. Vasilija Velikoho jak fachovy i bezpečný robotnici prosviščajučojoj kultury tu na Slovensku polučili staleho prebyvanja, na čto ja ich najščirijše odporučajú.

Dr. D. Njaradi,
episkop, ap. admin.

DAZO, f. 21, op. 9, spr. 282, ark. 20 – 21. Originál, rukopis, miestne nárečie s prímiesou slovakizmov (písala osoba rusofilskej orientácie, Dionýz Nyáradi len podpísal).

№ 5

**Oznámenie Prešovského obvodného náčelníka pre župnú správu
v Košiciach ohľadom povolenia na pobyt pre sestry Rádu sv. Bazila Veľkého
v Prešove**

Prešov, dňa 26. okt. 923.

Župný úrad v Košiciach

Oznamujem, že proti povoleniu v Prešove "sester riadu sv Vasilia Veľkého"
nemám námietky.

Pripojujem pripis gr. kat. biskupa s dôhodmi tohože súhlasim.

za okr. náčelníka: podpis v. r.

Kapral tšik.

hl. služny.

DAZO, f. 21, op, 9, spr. 282, ark. 18. Originál, strojopis, slovenčina.

№ 6

**Hlásenie policajného komisariátu v Prešove pre župnú správu v Košiciach
s informáciou o práci sestier Rádu sv. Bazila Veľkého v detskom domove
gréckokatolíckej eparchie**

Prešov, 12. januára 1924.

Župnému úradu v Košiciach.

K tam. nariadeniu zo dňa 2. januára 1924 čís. 56594/23 dovoľujem si podať následovnú zprávu:

Grecko katolícká ruská diocesa v Prešove založila v roku 1922 internát pre siroty a dievčence z okolitých obcí, ktoré v Prešove navštevujú ruskú preparandu (obecnú školu) a meštiansku školu.

Vedením tohoto internátu poveril gen. biskupsky vicar dr. Nikolaj Rusznyák v auguste 1922 sestry riadu sv. Vasila Veľkého – ktoré do Prešova prišli z Užhorodu, údajne s predbežným povolením p. ministra zahraničia Dra. Benša. Správca grec. kat. biskupstva v rukách týchto sestár vidí výchovu chudobných ruských deti najlepšie zabezpečenú, keďže tieto vyučujú aj v reči nemeckej a francúzskej a venujú sa tomuto úkolu plnou oddanosťou za celý život a hlavne z toho dôvodu, že v oblasti Slovenskej nebolo do uvedenej doby mníšek, takže deti ruské bývaly sverené opatere cudzej, čo sa priečilo národne kultúrnej výchove rusiáckeho ľudu.

Zistil som že internát tento stará sa o 21 dietok, z ktorých je 20 gr. kat. a 2 rim. kat. vyznania. Dietky navštevujú ruskú preparandu a mešť. školu Prešove, mimo toho sú vyučované sestrami menovaného riadu, ktoré nevedia ani po ruský ani po slovenský, ale hovoria čisto po poľsky, čo je samozrejmé, keďže predstavenstvo tohoto riadu sídli v Stanislavove v Poľsku (býv. Galícia), odkiaľ tieto sestry prišli do čsl. republiky s riadnymi poľskými pasmí.

Sestár tohoto riadu je pri tun. gr. kat. biskupstve celkom 6 a ich cestov. listy nachádzajú sa práve u tam. úradu za účelom predĺženia pobytu.-

Správca policajného komisárstva:
Podpis

DAZO, f. 21, op. 9, spr. 282, ark. 14. Originál, strojopis, slovenčina.

№ 7

**List apoštolského administrátora Prešovskej gréckokatolíckej eparchie
biskupa Dionýza Nyáradiho pre Správu ministerstva školstva a národnej
osvety v Bratislave s informáciou o sestrách Rádu sv. Bazila Veľkého**

Prešov, dňa 21. brezna 1924.

Referátu ministerstva školstva a národnej osvety
v Bratislave.

Na číslo 10138/613/III. zo 14. III. 1924 k číslu 460 zo 19. III. 1924. maju česť
dodati:

1. Ordinariat podal žiadosť na ministerstvo školstva a národnej osvety v zaležitosti uvedenia riadu sester sv. Vasilija Vel. abo lepe skazano: na restauráciu reholnic toho riadu na územie eparchie Prešovskej dňa 1. XI. 1922.

Otvita nedostal ordinarovať, bo starý zákon to pozvoľuje.

2. Tyto reholnice majú provadiť djivičeský internat v Prešove.
Blahopokojný biskup dr. Valij osnoval fundáciu pre reholnice sv. Vasilija Vel. v Prešove. Z tejto fundácie i z internatu budú zabezpečené riadne prostriedky k výžive týchto reholníc.

3. Účel tohoto riadu je ten samý jak i reholnikov sv. Vasilija Vel., ktorí na teritoriu dnešného Slovenska mali svoj kláštor v Krasnobrodě (po valke rozbytý) i na Bukovej Horki. Na teritoriu Podkarpatskej Rusi majú 6 klášterov.

Reholníci sv. Vasilija Vel. na tom teritoriu nachádzajú tak dávno, jak tu žije Maloruský národ. Voni mali i mužské i ženské kláštory. S časom ženské vymreli.

4. Terašujú sestry rodom sú s Haličiny. Pred prevratom boli štátnymi príslušníkmi Rakouskými. Je ich šesť.

Že by tá správa raz už bola ukončená, pekne prosím točno zaznačiť, jestli by bolo zadosť učineno v tom dopise ku číslu 32375/III. 1923. Co ešte mám zrobyť.

Dr. D. Nyáradi,
biskup ap. adm.

DAZO, f. 21, op. 9, spr. 282, ark. 29 – 30. Originál, rukopis, miestne nárečie s prímiesou slovakizmov.

№ 8

**List Košického župana pre Správu ministerstva školstva a národnej
osvety s informáciou o výskyte sestier Rádu sv. Bazila Veľkého v Prešove
a o nevhodnosti ich ubytovania na území Slovenska**

Košice, dňa 24. III. 1925.

Referát ministerstva školstv a národnej osvety
v Bratislave.

Ako už bolo dňa 21. januára 1924. ku tamojšiemu výnosu čís. 32375/III.1923 oznámené, nemá grecko-katolícká cirkev na Slovensku žiadneho riadu, z ktorého by mohla dodávať rehoľníkov neb sester do svojích cirkevných inštitúcií.

Roku 1922 bol v Prešove sriadený greckokatolícký internát pre siroty a hlavne dievčence žiačky ľudovej, mešťaňskej školy a preparandy.

Gr. katol. cirkev povolala z Polska do tohto internátu sestry rádu sv. Vasilia Veľkého.

Z politického ohľadu účinkovanie týchto sester v tomto ústave nie je želané, lebo tieto sestry prichádzajú sem s vyspelou orientáciou ukrajinskou a ze daných okolností niet nádeje, že by sa v dohľadnej dobe čsl. orientácii prispôsobili.

Z tohoto dôvodu som toho názoru, že sa neodporúča žiadosti o povolenie osadeniu v Prešove vyhovieť.

Za župana:
podpis

DAZO, f. 21, op, 9, spr. 282, ark. 46. Originál, strojopis, slovenčina.

№ 9

**List Košického župana pre Správu ministerstva školstva a národnej osvety
s informáciou o sestrách Rádu sv. Bazila Veľkého a o ich činnosti v Prešove**

Košice, dňa 24. VI. 1925.

Referát ministerstva školstva a národnej osvety
v Bratislave.

Oznamujem, že v Prešove do dnešného dňa účinkujú nasledujúce reholnice shora označeného riadu.

Žofia Alešuk-ová¹⁶ správkyňa gr. kat. internátu pre ruské dievčatá, nar. 8. VI. 1889 v Broškove, príslušná do Doliny (Poľsko).

Severýna Machníková, zamestnávateľka internátu, nar. 1903 v Svojindoj, tamtiež príslušná (Poľsko).

Gustava Antonie Kaczarovská – vedúca kuchyne v internátu, nar. 1870 v Mikołajow v Poľsku a tamtiež príslušná.

Džudzar Anna, 27 ročná v Raludjerica S.H.S. narodená a tamtiež príslušná, ktorá pricestovala z Varšavy dňa 16. t. m. O povolenie k usadeniu sa v Prešove bolo biskupstvom ešte tehož dňa zažiadané u ministerstva s plnou mocou pre správu Slovenska v Bratislave.

V Prešove predbežne nepomýšľa san a zriadenie riadového domu pre zmienené sestry. Menované prevádzajú dozor a vychovávajú ruské dievčatá, ktoré navštevujú rôzne prešovské školy, avšak bydlia a stravujú sa vo spoločnom gr. kat. dievčenskom internáte.

Dľa sdelenia gr. kat. biskupa uvedený internát potrebuje asi 5 sestár, takže dnešný stav bude treba ešte zvýšiť o jednu.

Za župana:
podpis

DAZO, f. 21, op. 9, spr. 282, ark. 47. Originál, strojopis, slovenčina.

¹⁶ Správny pravopis priezviska – Oleksiuk-ová

№ 10

**List administrátora Prešovskej gréckokatolíckej eparchie biskupa
Dionýza Nyáradiho pre Správu Ministerstva školstva a národnej osvet
v Bratislave so žiadosťou dovoliť sestrám Rádu sv. Bazila Veľkého pobyt
na pôde tejto diecézy**

Prešov, dňa 2/III. 1926.

Referatu Ministerstva školstva a národnej osvet
v Bratislave.

Na číslo 5703/III. od 13. února 1926. imiju čest otvititi:

V Prešove v ženskom internati teper nachodatsja dvi Sestry Vasilijanki
z Haličiny, a jedna z Juhoslaviji.

Pre toty sestry hľadame Československe obcanstvo.

Ony provať dočasno naš internat, dok[y] my vychovame sobi naši sestry.

Centrala tych sester jast v Užhorode – Podkarpatska Rus. Tam prošloho roku
osnovany i noviciat pre dorast.

Podpisany ordinarijat prosit, aby tym sestram bylo povoleno byvanie v Prešově
i aby im sja ne robili hnusnosti. Pracuju v zajimu našeho štat.

Ordinarijat diecezy Prešovskej.

Dr. D. Njaradi,
biskup.

DAZO, f. 21, op, 9, spr. 282, ark. 49. Originál, rukopis, miestne nárečie s prímiesou slovakizmov.

№ 11

Informácia náčelníka obvodnej správy v Prešove ohľadom personálneho zastúpenia sestier Rádu sv. Bazila Veľkého v meste

Prešov, dňa 28. novembra 1935.

Oznamujem, že personálny stav ženského rádu Sv. Vasilá Veľkého v Prešove je:
Irena Olexjuková, predstavená kláštora, národnosti ukrajinskej a štátnej príslušnosti poľskej,

Teofania Čajkovská, prefekta kláštora, národnosti ukrajinskej a štátnej príslušnosti poľskej,

Metodia Lavrjuková, rádová sestra kláštora, národnosti rusinskej a štátna príslušníčka československá (Podk. Rus).

Makaria Pohoriľaková, rádová sestra kláštora, národnosti rusinskej a štátna príslušníčka československá (Podk. Rus).

Menované spravujú gr. kat. dievčenský internát v Prešove na Francisciho ul.

Podpis v. r.
hl. radca pol. správy
okresný náčelník.

DAZO, f. 21, op. 9, spr. 282, ark. 136 zv. Kópia, strojopis, slovenčina.

„MASARYK TOT' PROGRAM CÍRKVE ČESKOSLOVENSKÉ.“
ANMERKUNGEN ZUR TSCHECHOSLOWAKISCHEN
HUSSITISCHEN KIRCHE¹

Karl W. SCHWARZ

Programme of the Masaryk's Czechoslovak Church. Notes on the Czechoslovak Hussite Church

The paper deals with the Czecho-Slovak Hussite Church and its connection to President Masaryk. The president was originally Roman Catholic, converted to the Protestant Church of H.B. and, under the influence of Palacky, discovered the Bohemian Reformation as the pivot of Czech national history. He decisively promoted the political recognition of the Czechoslovak National Church in 1919, a modernist Los von Rom church. Its systematist at the Hus Faculty, Spisar, coined the saying that serves as the title of the article. One of the author's primary concerns was to present Daniel Jurek's dissertation on cultural studies, which treats the history of the Hussite Church in excerpts, especially the development from the strident anti-Catholicism of the 1920s to a turn towards the Reformation and, in the wake of the Leuenberg Doctrinal Dialogues, to the Community of Protestant Churches in Europe.

Keywords: Masaryk, Czechoslovak Church, Czechoslovak Hussite Church, Protestant Church, reformation, Palacky.

I.

Die Überschrift ist ein bekanntes Zitat (Jurek, S. 60), das einer der bedeutendsten Theologen der Tschechoslowakischen Kirche **Alois Spisar** (1874-1955) anlässlich des 75. Geburtstags des tschechoslowakischen Präsidenten **Tomáš Garrigue Masaryk** (1850-1937) geprägt hat. Als Systematischer Theologe und Verfasser einer „Glaubenslehre“ im Geiste seiner Kirche gehörte **Spisar** dem Lehrkörper jener Fakultät an, die den Namen des tschechischen Reformators **Jan Hus** (1369-1415) trug, aber außerhalb der *Alma Mater Carolina Pragensis* stehen musste. Schon als Angehöriger der tschechischen Reformpriesterschaft hatte er sich für die sozialetische Orientierung des nachmaligen ersten tschechoslowakischen Präsidenten begeistert und dessen Hauptschrift *Česká otázka* (1895) rezipiert. Diese wurde auch in der Gründungsproklamation der Tschechoslowakischen Kirche vom 10. Jänner 1920 mit Nachdruck aufgegriffen². Darin

¹ Zugleich Besprechung von JUREK, D. *Eine kleine Kirche in Europa. Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche im Wandel zwischen Nationalkirche und europäischem kirchlichen Akteur* (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abt. für Abendländische Religionsgeschichte. Ed. von Irene Dingel Bd. 258). Göttingen 2019.

² BUTTA, T. K. Masarykovu humanitnímu a náboženskému odkazu. In Olga Nytrová - Markéta Hlasivcová - Václav Strachota (Eds.). *Otázky humanitní, mravní, všelidské a národní. Sborník projevů pronesených na slavnostním setkání u příležitosti 160. výročí narození T.G. Masaryka v budově Poslanecké sněmovny Parlamentu České republiky*. Praha 2010, 7-9.

wird der Anspruch artikuliert, als Nationalkirche der Tschechoslowakei „die politische Revolution des Jahres 1918 durch eine kirchlich-kulturelle Revolution zu vollenden“³. Der spätere Prager Theologieprofessor **Karel Statečný** (1871-1927)⁴ und der erste Patriarch der Kirche **Karel Farský** (1880-1927) haben aus den Lehren der modernistischen Theologie, repräsentiert durch **Hermann Schell** (1850-1906), **Alfred Loisy** (1857-1940) und **Georg Tyrell** (1861-1909), aber auch aus den reformerischen Lehren des Prager Sozialphilosophen **Bernard Bolzano** (1781-1848)⁵, die schon **František Palacký** (1798-1876) beeindruckt hatten⁶, einen entsprechenden Lehrbegriff erarbeitet. Dabei haben sie das spezifische Anliegen ihrer Los-von-Rom-Kirche in der Übereinstimmung mit den sozialen und kulturellen Bemühungen der modernen Gesellschaft erblickt. Mit einem solchen attraktiven Programm galt ihre Kirche nicht nur als zeitgemäß, sondern insbesondere auch als „eine Kirche der Demokratie“⁷.

II.

Masaryk verstand die tschechische Frage als eine „wesentlich religiöse“. Deshalb soll zunächst ein Blick auf seine religiöse Sozialisation geworfen werden. Zwei der Ereignisse verdienen hier Beachtung: Der Studienaufenthalt in Leipzig, wo **Masaryk** noch als Katholik zum Protestantismus in engere Berührung kam. Nicht nur dass er im Herbst 1877⁸ im Rahmen seines Philosophiestudiums Lehrveranstaltungen an der (evangelisch-)Theologischen Fakultät besuchte, war es vor allem die Begegnung mit seiner späteren Ehefrau **Charlotte Garrigue** (1850-1923), einer Amerikanerin, die Mitglied der Unitarischen Kirche war. Diese antitrinitarische Glaubensrichtung, die in Siebenbürgen und Polen, vor allem in den Vereinigten Staaten von Amerika verbreitet war, kam den dogmen- und kirchenkritischen Vorstellungen **Masaryks** entgegen. In diesem zeitlichen Umfeld erfolgte auch sein Konfessionswechsel, sein Austritt aus der römisch-katholischen Kirche und sein Übertritt zur Evangelischen Kirche H.B.⁹, die er in Heršpice/Heršpitz bei Brünn am 31. August 1880 vollzog. Es ist bekannt, dass der Ortspfarrer **Ferdinand Čisár** (1850-1932) die Aufnahme zunächst verhindern wollte, weil

³ SCHULZE WESSEL, M. Die Tschechoslowakische Kirche. In ders. - Martin Zückert (Eds.). *Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens im 20. Jahrhundert*. München 2009, 135-146, 137.

⁴ LÁŠEK, J. B. Příspěvek k budoucímu životopisu prof. Karla Statečného (Počátky Statečného styků s patriarchou Farským). In Zdeněk Kučera - Jan B. Lášek (Eds.). *Docete omnes gentes*. Sborník příspěvků z mezinárodní konference, pořádané Husitskou teologickou fakultou Univerzity Karlovy v pražském Karolinu 2. a 3. Října 2003 na téma Teologické vzdělání v pojetí modernistů včera, dnes a zítra (Pontes Pragenses 35). Brno 2004, 137-141.

⁵ LÁŠEK, J. B. Bernard Bolzano und der Reformkatholizismus in Böhmen im 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts. In Kurt F. Strasser (Ed.). *Bernard Bolzanos bessere Welt*. Akten der Internationalen Tagung Salzburg, 27. und 28. Mai 2010. Brünn 2011, 50-71.

⁶ KOŘÁLKA, J. František Palacký und die böhmischen Bolzanisten. In Helmut Rumppler (Ed.). *Bernard Bolzano und die Politik. Staat, Nation und Religion als Herausforderung für die Philosophie im Kontext von Spätaufklärung, Frühnationalismus und Restauration*. Wien-Köln-Graz 2000, 201-220, 207.

⁷ SCHULZE WESSEL, M. Die Tschechoslowakische Kirche, 139.

⁸ ČAPEK, K. *Gespräche mit T.G. Masaryk*. München 1969, 71.

⁹ ŠIMSA, J. Masaryk a moravské evangelictví. In *T.G. Masaryk a střední Evropa*. Brno 1994, 20-25.

er sich an den lediglich kulturprotestantischen Motiven des Übertrittwerbers stieß. Erst nach der handschriftlichen Bestätigung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses nahm ihn der Pfarrer in die Gemeinschaft seiner Kirche auf.

Das zweite ihn bewegende Ereignis war das Hundertjahrjubiläum des josefinischen Toleranzpatents (19.-23. September 1881), bei dem ihn die Begegnung mit den mährischen Pfarrern „zur Entscheidung für das Tschechentum im Geiste unserer Reformation“ geführt habe¹⁰. Diese – wie er mit Bedacht schrieb – „Entscheidung“ wurde maßgeblich von **František Palacký** beeinflusst. Denn der tschechische Historiograph hatte, angeregt durch seinen Freund **Pavol Jozef Šafárik** (1795-1861), den konfessionspolitischen Konflikt zwischen dem herrschenden Katholizismus und dem Protestantismus als Angelpunkt der tschechisch-böhmischen Geschichte begriffen¹¹. Der Katholizismus stand dabei für „das beklemmende Erbe eines autoritären supranationalen Systems“, dem **Palacký** den Protestantismus des hussitischen Böhmen entgensetzte, das für ihn „das Prinzip der Vernunft und der Freiheit“ verkörperte¹².

Diese Gegenüberstellung der habsburgischen „katholischen Theokratie“ einer tschechischen „protestantischen Demokratie“ bildete den geradezu programmatischen Kern seiner Argumentation¹³. Ihr wurde von Seiten der Historiker **Josef Pekař** (1870-1937), **Jaroslav Goll** (1846-1929) und anderen heftig widersprochen¹⁴ und dem „Realismus“ **Masaryks** methodologische Schwächen attestiert¹⁵, ja eine „bestürzende Einseitigkeit“ vorgehalten¹⁶.

Für **Masaryk** folgte daraus der bekannte Leitspruch „*Tábor je náš program!*“, der geradezu programmatisch das reformatorische Ringen von **Hus** als den An-

¹⁰ ŠIMSA, J. Masaryk a moravské evangelictví, 21.

¹¹ ČORNEJ, P. Ke genezi Palackého pojetí husitství. In František Šmahel - Eva Doležalová (Eds.). *František Palacký 1798-1998. Dějiny a dnešek*. Praha 1999, 123-152.

¹² ŠMAHEL, F. *Die Hussitische Revolution I (= Monumenta Germanica Historica Schriften 43)*. Hannover 2002, 14.

¹³ SUPPAN, A. 1000 Jahre Nachbarschaft. „Tschechen“ und „Österreicher“ in habsburgischer Perspektive. Eine Synthese. In *Geistes-, sozial- und kulturwissenschaftlicher Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 151* (2016) 2, 5-322, 129.

¹⁴ BÄHLCKE, J. Von Palacký bis Pekař. Preußen als Thema der tschechischen Geschichtswissenschaft im 19. und frühen 20. Jahrhundert. In Wolfgang Neugebauer (Ed.). *Das Thema "Preußen" in Wissenschaft und Wissenschaftspolitik des 19. und 20. Jahrhunderts*. Berlin 2006, 183-204; Peter C.A. Morée, Jan Hus as a Threat to the German Future in Central Europe: The Bohemian Reformer in the Controversy Between Constantin Höfler and František Palacký, in: <http://www.brrp.org/proceedings/brrp4/moree.pdf> (Zugriff 30.9.2013). Dazu zuletzt auch Hanns Haas / Luboš Velek / Lukáš Fasora, Viribus unitis? Die böhmischen und österreichischen Länder von 1848 bis 1914. In Niklas Perzi - Hildegard Schmoller - Ota Konrád - Václav Šmidrkal (Eds.). *Nachbarn. Ein österreichisch-tschechisches Geschichtsbuch*. Weitra 2019, 35-65, 48 f.

¹⁵ PLASCHKA, R. G. Um Königinhofer Handschrift und Funktion der Geschichte. Zum 100. Jahrestag der Schlussphase des Handschriftenkampfes und zur Auseinandersetzung um Masaryk und die Goll-Schule 1910-1913. In *Österreichische Osthefte* 27 (1985) 419-438.

¹⁶ SUPPAN, 1000 Jahre Nachbarschaft, 138: „Die Einseitigkeit des ehemaligen österreichischen Professors Masaryk ist bestürzend, vor allem seine abschätzige Haltung gegenüber den Habsburgern und Österreich.“

fang einer gegen den Katholizismus gerichteten Emanzipationsbewegung verstand¹⁷. So war für ihn klar, dass es vor dem Forum der tschechischen Nationalgeschichte die Entscheidung zu treffen gilt - entweder für die Reformation oder für die Gegenreformation, „für die tschechische Idee oder für die Idee Österreichs, des Organs der europäischen Gegenreformation und Reaktion“¹⁸. Seine Vorbehalte gegen Rom und Wien steigerten sich beim **Hus**-Gedenken in Genf im Juli 1915, wo er offen gegen Habsburg auftrat und sich als „Totengräber“ der Habsburgermonarchie zu erkennen gab¹⁹. Zwischen Österreich und der „wahrlich hussitischen Nation“ könne es keine Versöhnung geben²⁰.

Auf den hohen ethischen Idealen der böhmischen Brüdergemeinde baute **Masaryk** seine Staatsphilosophie auf und suchte Verbündete gerade unter den Intellektuellen, die sich kritisch von der römisch-katholischen Kirche abwandten. So bestand zwischen der Hus-Fakultät und dem Präsidenten eine tiefe Loyalität²¹, die nicht einmal an dem laizistischen Kurs der Zeit Anstoß nehmen mochte²². Als Zeichen ihrer besonderen Verbundenheit verlieh die Hus-Fakultät dem Präsidenten das Ehrendoktorat der protestantischen Theologie und überreichte ihm am 24. Mai 1923 die Insignien im Habsburgersalon der Prager Burg²³.

Masaryk blieb zeitlebens Mitglied der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder, er zeigte sich später sehr empfänglich für die spirituelle Ausrichtung einer reformierten Freikirche, die 1919 als *Jednota českokobratrská* gesetzlich anerkannt

¹⁷ KOŘALKA, J. *Tschechen im Habsburgerreich und in Europa 1815–1914. Sozialgeschichtliche Zusammenhänge der neuzeitlichen Nationsbildung und die Nationalitätenfrage in den böhmischen Ländern*. Wien-München 1991, 80 ff.; ders., Protestantismus und tschechisches Geschichtsbewusstsein im 19. Jahrhundert. In Johannes Dantine - Klaus Thien - Michael Weinzierl (Eds.), *Protestantische Mentalitäten*. Wien 1999, 153–166.

¹⁸ PLASCHKA, R. G. Nationales Selbstverständnis, Geschichtsverständnis, Glaubensperspektive. In *Kirchliche Zeitgeschichte* 6 (1993) 28–34, 29.

¹⁹ ŠVORC, P. *Rozbíjali Monarchiu. Populárny slovník česko-slovenského odboja (1914–1918)*. Košice 1992, 68; HOENSCH, J. K. *Geschichte Böhmens*. München 1997, 412 f.; SUPPAN, A. *Hitler – Beneš – Tito. Konflikt, Krieg und Völkermord in Ostmittel- und Südosteuropa*. Wien 2014, 192–194; 362.

²⁰ SCHULZE WESSEL, M. „Die tschechische Nation ist tatsächlich die Nation Hussens“. Der tschechische Huskult im Vergleich zum deutschen Lutherkult. In Stefan Laube - Karl-Heinz Fix (Eds.), *Lutherinszenierung und Reformationserinnerung*. Leipzig 2002, 199–210.

²¹ SMOLÍK, J. Kirche und Staat in der ČSSR. Eine theologische Verhältnisbestimmung. In *Evangelische Theologie* 41 (1981) 451–462, 453.

²² Zum Prager „Laizismus“; Augustinus Kurt Huber, Die „Burg“ und die Kirchen, In Karl Bosl (Ed.), *„Die Burg“. Einflussreiche politische Kräfte um Masaryk und Beneš Bd. II*. München-Wien 1974, 181–196; SCHULZE WESSEL, M. Konfessionelle Konflikte in der Ersten Tschechoslowakischen Republik: Zum Problem des Status von Konfessionen im Nationalstaat. In: Hans Christian Manner - Martin Schulze Wessel (Eds.), *Religion im Nationalstaat zwischen den Weltkriegen 1918 – 1939*. Stuttgart 2002, 73–101, 83.

²³ Abbildung bei SCHWARZ, Karl W. Theologie und Universität in laizistischen Zeiten. Der Untergang der Donaumonarchie und seine Auswirkungen auf die protestantisch-theologischen Ausbildungsstätten in Prag, Pressburg, Ödenburg und Wien. In Peter Švorc - Harald Heppner (Eds.), *Veľká doba v malom priestore. Zlomové zmeny v mestách stredoeurópskeho priestoru a ich dôsledky (1918 – 1929) / Große Zeit im kleinen Raum. Umbrüche in den Städten des mitteleuropäischen Raumes und deren Wirkungen (...)*. Prešov-Graz 2012, 311–327, 322.

wurde. Deren Pfarrer **František Urbánek** (1866-1948), ursprünglich reformierter Pfarrer, der von der evangelikalen Frömmigkeit angezogen zur Freikirche konvertiert war, wurde zum geistlichen Mentor des Präsidenten und hielt bei dessen Begräbnis die Gedenkrede²⁴.

III.

Ich nähere mich dem religionspolitischen Selbstverständnis **Masaryks** aus einer anderen Perspektive. Von „*Odrakouštit!*“ = „entösterreichern“ sprach er, um die beabsichtigten religionsrechtlichen Neuerungen in der Tschechoslowakischen Republik auf den Punkt zu bringen²⁵: „*Nach dem Vorbild ... Amerikas erstreben wir die Trennung von Staat und Kirche und werden uns damit von der kirchlichen Autorität freimachen, wie sie Österreich aufgebaut hat.*“ Schon in der Washingtoner Unabhängigkeitserklärung vom 18. Oktober 1918 war die „*Trennung von Staat und Kirche*“ angekündigt worden, die als Import aus den Vereinigten Staaten zur großen Parole der Zeit wurde²⁶. **Masaryk** verband damit seine Kritik an der überkommenen engen Verbindung von Thron und (katholischem) Altar im Habsburgerreich und konnte davon ausgehen, dass dieses Trennungskonzept gerade von protestantischer Seite unterstützt würde.

Demgegenüber standen die Katholiken dem Präsidenten mit größter Reserve gegenüber. Sie machten ihm vor allem zum Vorwurf, dass er die Enteignung ihrer Kirche (die Erzbistümer Prag, Olmütz/Olomouc und Gran/Esztergom/Ostrihom erlitten die größten Verluste²⁷) nicht verhinderte, ja dass er die Säkularisierung des Kirchengutes sogar befürwortet habe²⁸ – gleichsam als Aktualisierung der Vier Prager Artikel von 1420 mit dem aus hussitischer Quelle stammenden Aufruf zur Beseitigung des kirchlichen Besitzes und zur Rückkehr zu apostolischer Armut²⁹ – freilich ein anachronistisches Ansinnen.

Die Neugründung der Tschechoslowakischen Republik bot die Möglichkeit eines religionsrechtlichen Laboratoriums, denn sie musste infolge des Zusammenschlusses von Böhmen, Mähren und Schlesien mit der aus dem ehemaligen Königreich Ungarn abgetrennten Slowakei (ehemals „Oberungarn“) unterschiedliche Rechtstraditionen, aber auch höchst verschieden geprägte kirchlich-konfessionelle Gesellschaften integrieren. **Masaryk** ließ sich dabei von der geschichts-

²⁴ ŠTĚPÁN, J. Kazatel František Urbánek (...): přítel T.G. Masaryka a jeho rodiny. In *Osobnost v církvi a politice: čeští a slovenští křesťané ve 20. Století*. Brno 2006, 92-103 – freundlicher Hinweis von Dekan Jan Roskovec.

²⁵ SCHWARZ, Karl W. Über kultusrechtliche Weichenstellungen nach dem Zusammenbruch der Habsburgermonarchie (2010), Nachdruck in: ders.: *Von Mathesius bis Masaryk. Über den Protestantismus in den böhmischen Ländern zwischen Asch/Asß und Teschen/Těšín/Cieszyn*, ed. von Jan B. Lášek, Prag 2019, 152 ff.; zuletzt ders.: „Odrakouštit!“ Über die religionsrechtliche und kultuspolitische Konstellation nach der Gründung der Tschechoslowakei. In *Dejiny* 2022/1, 42-59.

²⁶ ŠVORC, P. *Zrod Republiky*. Košice 1991, 86 ff.

²⁷ SUPPAN, Hitler – Beneš – Tito, 382.

²⁸ MAREK, P. Das Verhältnis zwischen Staat und Kirchen. In Schulze Wessel / Zückert (Eds.). *Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens*, 3-46, 28 f.

²⁹ MALÝ, K. Bibel und rechtliches Denken der Hussiten in den Vier Prager Artikeln. In Jörn Eckert - Hans Hattenhauer (Hrsg.). *Bibel und Recht*. Frankfurt/M. 1994, 149-162, 160.

politischen These von der Zusammengehörigkeit der Tschechen und Slowaken („*Tschechoslowakismus*“) leiten.

Das Gottesgnadentum war 1918 zusammengebrochen; die Vorstellung, dass das Haus **Habsburg** von Gottes Gnade eingesetzt war, machte nun den Trennungsforderungen Platz. Die *Entkonfessionalisierung des öffentlichen Lebens* wurde propagiert, die mit dem Schlagwort „*Religion ist Privatsache*“ auf die Entfernung der Kirchen aus dem öffentlichen Recht abzielte und ihre Degradierung zu Anstalten des Privatrechts, zu Kultvereinen, im Sinne hatte. Im Blick auf das Ehe- und Familienrecht fügt sich hier die Forderung nach obligatorischer Zivilehe und Zivilehestandsregister ein³⁰. Die Abschaffung der religiösen Feiertage, des religiösen Eides und die *Entkirchlichung der Schule* waren weitere Ziele, die Beseitigung der kirchlichen Schulaufsicht und des obligatorischen Religionsunterrichts, aber auch die Aufhebung der Theologischen Fakultäten. Wenn es auch nicht gelang, die bestehende Katholisch-theologische Fakultät aus der Karlsuniversität zu verdrängen, so verhinderte die laizistische Stimmung jedenfalls die Inkorporierung der Hus-Fakultät.

Dass der Präsident trotzdem an der Inauguration des ersten Dekans **Gustav Adolf Skalský** (1857-1926) teilnahm, muss nicht als „widersprüchlich“ verstanden werden. Sie fand nota bene im Gebäude des Clementinums statt, dem ehemaligen Sitz des Jesuitenordens. Darin wird vielmehr **Masaryks** Option für den Protestantismus als ein Akt kulturtheologischen Bekenntnisses zur „Moderne“ offenbar und weist ihn als interessierten „Kulturprotestanten“ liberaler Prägung aus, dem an der sozialetischen Ausrichtung viel, an der dogmatischen Fundierung des Protestantismus aber wenig lag. Außerdem war ihm bewusst, dass seine „ethische“ Staatsphilosophie an der Hus-Fakultät auf begeisterte Zustimmung gestoßen war.

IV.

Von der Römisch-katholischen Kirche wurde die religionsrechtliche Entwicklung in der Tschechoslowakischen Republik entschieden bekämpft. Allerdings hatte selbst der römische Nuntius **Teodoro Valfré di Bonzo** (1853-1922) eine plausible Erklärung zur Hand, warum solche Forderungen nach „Trennung von Staat und Kirche“ laut geworden sind. In seiner Analyse der politischen Lage notierte er nachdrücklich die politische Instrumentalisierung von Kirche und Religion im alten Österreich: Die Regierung in Wien habe lange Zeit die Religion „*als Mittel ihrer Politik missbraucht*“, sodass der böhmische Patriotismus, ja die ganze Nation „*fast notgedrungen*“ (sic!) gleichzeitig „*gegen Österreich und gegen die Religion gelenkt wurden*“³¹.

³⁰ SCHWARZ, Karl W. Die Prager Professoren Gustav Adolf Skalský und Ludwig Wahrmond und die Reform des Eherechts (2004), Nachdruck in: ders., *Von Mathesius bis Masaryk*, 138-151.

³¹ HRABOVEC, E. Der tschechische Katholizismus nach dem Ersten Weltkrieg aus der Sicht des Heiligen Stuhls. In *Bohemia* 45 (2004) 396-430, 405.

Das altösterreichische Religionsrecht, wie es im Staatsgrundgesetz von 1867 verfassungsrechtlich verankert und durch Ausführungsgesetze im kirchenhoheitlichen Sinn verwirklicht worden war, wurde vorerst vom tschechoslowakischen Staat übernommen³². Aber das geschah unter dem Vorbehalt einer künftigen Durchführung des Trennungsprinzips. Eine solche Trennung von Staat und Kirche solle aber, so ließ es **Masaryk** in die Ernennungsurkunde des für Kultusfragen zuständigen Unterrichtsministers **Gustav Habrman** (1864-1932) als Weisung aufnehmen, „mit geziemenden Takt“ durchgeführt werden. In der aufgeladenen Atmosphäre im Herbst 1918 ist diese Bemerkung völlig untergegangen – sie wurde überlagert von einem massiven Antikatholizismus, der in der Zerstörung der barocken Mariensäule auf dem Altstädter Ring am 3. November 1918 gipfelte³³. Damit war versucht worden, „die Legitimität“ des neuen Staates „durch einen symbolischen Akt an die Meistererzählung der antiklerikal aufgefassten tschechischen Nationalgeschichte zu binden“³⁴. Das Trennungsprinzip in der Verfassung festzuschreiben, gelang nicht, musste 1920 aus Rücksicht auf die politische Stimmung in der Slowakei fallen gelassen werden³⁵. Prompt wurde es als Sieg der katholischen Kräfte um **Jan Šrámek** (1870-1956) gefeiert, dem auf diese Weise ein persönlicher Erfolg gelang, die Katholiken im westlichen Landesteil aus der Isolation herauszuführen und dem Politischen Katholizismus wieder zum ursprünglichen Gewicht zu verhelfen³⁶. Nach Lesart der katholischen Historiographie wurde dadurch „dem freidenkerisch-protestantischen Kreis um Präsident **Masaryk** eine Niederlage“ bereitet³⁷.

Noch 1919 schien die Prophezeiung des Präsidenten **Masaryk** aufzugehen: „Wir haben mit Wien abgerechnet, wir werden auch mit Rom abrechnen!“ (*Po zúčtování s Vídní – zúčtujeme s Římem*). Eine richtige Los-von-Rom- und Los-von-Wien-Euphorie erfasste die Tschechen, die eine massive Austrittsbewegung aus der römisch-katholischen Kirche zur Folge hatte. Fast eineinhalb Millionen Katholiken kehrten ihrer Kirche den Rücken³⁸. Der Prozentsatz sank in der tschechischen Bevölkerung von 96% auf 71%, in der Hauptstadt Prag auf 55%.

³² SLAPNICKA, H. Beibehaltung und Fortentwicklung des österreichischen Staatskirchenrechts in den Nachfolgestaaten. In Helmut Schnizer - Kurt Woisetschläger (Eds.). *Kirche und Staat – Symbol und Kunst*. Würzburg 1987, 97-119.

³³ SUPPAN, A. „Und jetzt werden die Ketten gesprengt!“ Umsturz und Neuordnung im südöstlichen Mitteleuropa 1918/20. In Harald Heppner - Eduard Staudinger (Hrsg.). *Region und Umbruch 1918. Zur Geschichte alternativer Ordnungsversuche*. Frankfurt/M. u.a. 2001, 35-53.

³⁴ SCHULZE WESSEL, M. *Revolution und religiöser Dissens. Der römisch-katholische und der russisch-orthodoxe Klerus als Träger religiösen Wandels in den böhmischen Ländern und in Russland 1848–1922*. München 2011, 121.

³⁵ ŠVORC, P. Slowakische Protestanten und ihre Rolle im politischen Leben der Tschechoslowakei am Anfang der 20er Jahre des 20. Jahrhunderts. In Karl Schwarz - Peter Švorc (Eds.). *Die Reformation und ihre Wirkungsgeschichte in der Slowakei*. Wien 1996, 209 ff.

³⁶ SUPPAN, A. Katholische Volksparteien in Ostmitteleuropa in der Zwischenkriegszeit am Beispiel der Tschechen und Slowaken. In Michael Gehler - Wolfram Kaiser - Helmut Wohnout (Eds.). *Christdemokratie in Europa im 20. Jahrhundert*. Wien-Köln-Weimar 2001, 273-293, 284 ff.

³⁷ HRABOVEC, Der tschechische Katholizismus nach dem Ersten Weltkrieg, 424.

³⁸ HAVRÁNEK, J. Die Austritte der Tschechen aus der Katholischen Kirche nach dem Ersten Weltkrieg – ihre Ursachen und Folgen. In Horst Haselsteiner - Emilia Hrabovec - Arnold Suppan

V.

Nach der Vereinigung der beiden Evangelischen Kirchen A.B. und H.B. zur Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder (1918)³⁹ erfolgte die bedeutendste Veränderung der religiösen Landschaft in Tschechien durch die Gründung der Tschechoslowakischen Kirche im Jahre 1920. Diese wurde in den letzten Minuten der letzten Regierungssitzung des Kabinetts **Vlastimil Tusar** (1880-1924) am 14. September 1920 gesetzlich anerkannt⁴⁰. Veranlasst wurde dies durch den vor dem Abtritt stehenden sozialdemokratischen Unterrichtsminister **Habrman**, dem im nachfolgenden Beamtenkabinett von **Jan Černý** (1874-1959) ein dezidiert kritischer der Tschechoslowakischen Kirche Professor **Josef Šusta** (1874-1945) folgte. **Masaryk** führte Regie und förderte diesen staatlichen Anerkennungsprozess, ja er begleitete diese Kirche in programmatischer Weise. So konnte auch in diesem Kontext das Schlagwort gelten: „*Masaryk tot' program cirkve československé*“

Von dieser deklarierten Los-von-Rom-Kirche, die vom radikalen Flügel modernistischer Theologen um **Karel Farský** initiiert wurde und die sich als Kirche des „*radikalen Modernismus*“ (**Zdeněk Kučera** [1930-2019]) verstehen konnte, handelt das vorzustellende Buch. Es wurde 2017 unter dem Titel „Eine kleine Kirche in Europa. Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche im Wandel zwischen Nationalkirche und europäischem kirchlichen Akteur“ als kulturwissenschaftliche Dissertation in Mainz approbiert – nota bene nicht an der Theologischen Fakultät, sondern betreut vom Osteuropahistoriker **Jan Kusber** und dem römisch-katholischen Kirchenhistoriker **Claus Arnold** im historisch-kulturwissenschaftlichen Fachbereich. Ihr Verfasser widmet sich dem Thema – im Unterschied zur religionsrechtlichen Annäherung des Rezensenten – aus ekklesiologisch-kulturwissenschaftlicher Perspektive und zeichnet deren „*Wandel zwischen Nationalkirche und europäischem kirchlichen Akteur*“ nach.⁴¹

Die Arbeit nimmt ihren Ausgang bei der Unterzeichnung der Leuenberger Konkordie (1994) durch die Hussitische Kirche und damit deren Beitritt zur Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE seit 2003) und fragt nach den Bedingungen, unter denen die nach anglikanischem Vorbild geplante „Nationalkirche“ der Tschechoslowakei eine „europäische“ Sendung finden konnte.

(Eds.). *ZeitenWendeZeiten. Festgabe für Richard Georg Plaschka zum 75. Geburtstag*. Frankfurt/M. u.a. 2000, 41-56.

³⁹ SCHWARZ, Karl W. Zum Hundertjahrjubiläum der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder. Rückfragen und Anmerkungen aus österreichischer Perspektive. In *Communio Viatorum* 61 (2019), 289-302.

⁴⁰ URBAN, R. *Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche*. Marburg 1973, 58.

⁴¹ Im Literaturverzeichnis vermisste ich die Publikationen von Emilia Hrabovec, die sich aus unterschieden katholischer Sicht mit der Tschechoslowakischen Kirche auseinandersetzt, beispielsweise ihre einschlägige Studie „Reformbestrebungen der tschechischen Priester und die Entstehung der ‚Tschechoslowakischen Kirche‘“. In *Römisch Historische Mitteilungen* 51 (2009) 337-368.

Eine Einleitung (S. 11 ff.), die das Umfeld der Fragestellung klärt und den Forschungsstand referiert, dabei die zum Standard gezählte Untersuchung von **Rudolf Urban** zu Unrecht als oberflächlich abqualifiziert (S. 29), erläutert auch die inhaltliche Konzeption und begründet, warum sich die Arbeit auf die beiden Zeiträume 1920-1938 und 1989-2015 konzentriert, die Zeit dazwischen, die Ära der NS-Zeit und der Volksrepublik aber unberücksichtigt lässt. Das zeigt schon den ahistorischen Ansatz des Verfassers, der mit seiner Studie keine kirchengeschichtliche Aufarbeitung bezweckt, sondern nur einen Teilaspekt behandelt, den man vielleicht als kulturwissenschaftliche Analyse des kirchlichen Selbstverständnisses verstehen kann. Aber das ist schon ein gehöriges Programm, das – es muss anerkennend vermerkt werden – durchwegs aus den zumeist tschechischen Quellen erarbeitet wurde und deshalb für den nicht sprachkundigen Leser von enormer Bedeutung sein dürfte. Das Buch ist sodann in drei Großabschnitte gegliedert, die durch die Gründung als modernistische Reformbewegung innerhalb der Römisch-katholischen Kirche (S. 37 ff.) und die erwähnten zwei Zeiträume (Erste Tschechoslowakische Republik S. 55 ff. bzw. Neuorientierung nach 1989 S. 169 ff.) vorgegeben sind.

Mit der Proklamation *Národu československému* („An das tschechoslowakische Volk“) trat die Kirche am 10. Jänner 1920 an die Öffentlichkeit, um die Bevölkerung für einen Übertritt zu gewinnen. Schon im ersten Jahr ihres Bestehens konnte sie mehr als 500.000 Mitglieder gewinnen, bis 1930 schnellten die Mitgliederzahlen auf knapp 800.000 hoch und bestätigten gleichsam das kühne Selbstverständnis der Neugründung als „wahre Verkörperung des tschechischen nationalen Geistes“ (S. 64). **Jan Hus** und **Masaryk** waren die wichtigsten Bezugspersonen, zu denen als weitere „Identifikationsgrößen“ die beiden „Slawenapostel“ **Kyrill** und **Method** ebenso hinzutraten wie die „Böhmischen Brüder“ und deren letzter Bischof **Jan Amos Komenský** (1592-1670). Parallel zur Ausarbeitung von Katechismus, Lehrnorm und Zeremonienbuch durch **Farský** wurde der Anschluss an eine Kirche gesucht, welche in der apostolischen Sukzession stand, um eine Bischofsweihe im Sinne der *successio apostolica* zu realisieren. In diesem Zusammenhang ist die Serbisch-orthodoxe Kirche zu nennen, mit der theologische Einigungsgespräche aufgenommen wurden, aber die Kirche in einen Zwiespalt führte – zwischen einer orthodoxen Richtung, für die **Matěj Pavlík** (1879-1942) die maßgebliche Persönlichkeit war, der als orthodoxer Mönch den Ordensnamen **Gorazd** annahm und als Bischof für die Vereinigung mit der Serbisch-orthodoxen Kirche votierte, und einer eher freireligiös-modernistischen Richtung mit **Farský** an der Spitze, die sich durchsetzte und unter die „orthodoxe Krise“ einen Schlussstrich zog. **Farský** wurde zum Patriarchen gewählt, **Gorazd** trat aus der Kirche aus und schloss sich der serbisch-orthodoxen Gemeinde in Prag an. Ein Abschnitt über die frühen Kontakte zu anderen europäischen Nationalkirchen (S. 91 ff.) leitet über zur Integration der Tschechoslowakischen Kirche in die Ökumene (S. 108 ff.), die Weltkonferenzen in Stockholm (1925), Lausanne (1927), den Weltkongress „für Fortschritt in der Religion“ in

Prag (1927), den „Weltbund für freies Christentum und religiöse Freiheit“, die internationale Jugend-Friedenskonferenz und die Fortsetzungskonferenzen von „*Life and Work*“ und „*Faith and Order*“ in Oxford und Edinburgh, schließlich zum internationalen wissenschaftlichen Austausch durch Professoren der Prager Hus-Fakultät⁴². Die internationalen Kontakte dienten zur theologischen Profilierung und legten „die Grundsteine im dynamischen Entwicklungsprozess der (...) Kirche zu einem europäischen kirchlichen Akteur“ (S. 166). In diesem Zusammenhang wird auch – freilich nur beiläufig in einer Fußnote – die Umbenennung der Kirche in „Tschechoslowakische Hussitische Kirche“ erwähnt (S. 167 Anm. 402), der die Verabschiedung neuer von **Zdeněk Trtík** (1914-1982) erarbeiteten „Glaubensgrundlagen“ durch das sechste Konzil 1971 zugrunde lag und eine Annäherung an den Protestantismus bewirkte. Der IV. Teil des Buches behandelt den Zeitraum nach der „Samtenen Revolution“ 1989, leitet aber mit kurzen Bemerkungen zur politischen Angepasstheit der Kirche in der kommunistischen Ära durch den vierten Patriarchen **Miroslav Novák** (1907-2000) ein, der 1990 zum Rücktritt veranlasst wurde. Ein Generationenwechsel machte sich breit, der am neugewählten Patriarchen **Jan Schwarz** und der Ökumenikerin **Hana Tonzarová**, einem Mitglied des Zentralausschusses der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), sichtbar wurde (S. 176 f.). Die 1994 beschlossene Kirchenverfassung hob den Zusammenhang mit der Reformation hervor und definierte die Kirche als „*reformatorische Kirche hussitischer Richtung*“ (S. 184), als die sie der Leuenberger Kirchengemeinschaft beitrug. Als Mitgliedskirche der KEK setzte sie sich – gegen massiven Widerstand vom Moskauer Patriarchat – für die Charta Oecumenica ein, um Leitlinien für die ökumenische Zusammenarbeit zu gewinnen; sie wurde insbesondere für das Verhältnis Mehrheitskirche: Minderheitskirche bedeutsam. Unterzeichnet vom KEK-Präsidenten und dem Präsidenten des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen Kardinal **Miloslav Vlk** aus Prag (S. 237), wurde die Charta von der Hussitischen Kirche 2007 rezipiert (S. 251).

Breiten Raum nimmt der Beitritt der Tschechischen Republik zur Europäischen Union am 1. Mai 2004 ein (S. 238 ff.), zu dem die Hussitische Kirche eingehend Stellung bezog – nicht zuletzt durch den Hinweis auf den Hussitenkönig **Georg von Podiebrad** (1420-1471), der 1465/1467 einen europäischen Bund von Fürsten und Königen anregte (S. 244) und so als Pate einer europäischen Einigung reklamiert werden konnte. Ein Unterabschnitt widmet sich **Jan Hus** als „*Nationalfigur und Europäer*“ (S. 257 ff.), der die wandelnde Erinnerungsgeschichte an den böhmischen Reformator thematisiert und dabei die neugewonnene europäische Perspektive hervorkehrt, die auf verschiedenen wissenschaftlichen Konferenzen 1993 und 1999 in Rom vertieft wurde, wo Papst **Johannes Paul II.** sein Bedauern über dessen Flammentod am Konzil von Konstanz 1415 zum Ausdruck brachte.

Spätestens im Hus-Jahr 2015 war die Hussitische Kirche zu jenem ernsthaften europäischen Akteur herangereift, wie es der Untertitel des Buches ausdrückt.

⁴² Dazu näherhin SCHWARZ, Karl W. Tomáš Garrigue Masaryk und die Tschechoslowakische Evangelische Hus-Fakultät in Prag (2013), Nachdruck in: *Von Mathesius bis Masaryk*, 174 ff.

Das Buch ist zweifellos eine Bereicherung unserer Kenntnis über die thematisierte „kleine Kirche in Europa“. Seine besondere Stärke liegt in der mitunter minutiösen Dokumentation der ökumenischen Arbeit der Hussitischen Kirche in Tschechien, die gleichwohl ihrer Differenz zu den übrigen Mitgliedskirchen der GEKE bewusst ist (S. 202). Dennoch empfindet sie diese Mitgliedschaft als „Sprungbrett für den weiteren Dialog“ (S. 204). Dieser erfolgte auch im Rahmen der sogenannten Leuenberg-Synode (S. 211 ff.), zu der sich die Mitgliedskirchen der GEKE in Tschechien zusammenschlossen⁴³. In diesem Kontext wurde auch eine Verständigung mit den österreichischen Nachbarkirchen erzielt, die im Vorfeld der Erweiterung der Europäischen Union aufgetretene Vorbehalte aufgearbeitet hatte⁴⁴: „Der Beitrag der Kirchen der Leuenberger Gemeinschaft in Österreich zur Verständigung zwischen Tschechien und Österreich“.

Die Arbeit betont neben den erwähnten bilateralen Konfliktpunkten (*Beneschdekrete*) vor allem den europäischen Horizont, ersichtlich an der Mitgliedschaft der Kirche in der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) seit deren Gründung 1959 (S. 216) und deren Teilnahme an den Europäischen Ökumenischen Versammlungen in Graz (1997) und Sibiu/Hermannstadt (2007) sowie an der Rezeption der *Charta Oecumenica* (S. 251). In diese europäische Perspektive wird auch der böhmische Reformator **Jan Hus** („Nationalfigur und Europäer“ – S. 257 ff.) hineingestellt, dessen Rehabilitierung als „Reformator“ durch Papst **Johannes Paul II.** (S. 263) ein bedeutsames kirchengeschichtliches Datum darstellt⁴⁵ und vom Patriarchen der Hussitischen Kirche dankbar registriert wurde (S. 264). An der wissenschaftlichen Aufarbeitung der Causa Hus war die Hussitische Kirche durch ihren Kirchenhistoriker **Jan Blahoslav Lášek** engagiert beteiligt⁴⁶, ebenso an den Internationalen Feierlichkeiten am 4. Juli 2015 in Konstanz und an den folgenden Tagen in Prag (S. 265 ff.). Die Kirche ihrerseits rückte von der radikalen antikatholischen Rhetorik des Januar 1920 ab und bekräftigte ihren grundlegenden Wandel zu einer Kirche im europäischen Kontext, die 1994 die Leuenberger Konkordie unterzeichnete und auf der Vollversammlung der *Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa* (GEKE) in Wien 1994 als 87. Signatarkirche begrüßt wurde⁴⁷.

⁴³ BENEŠ, L. Modelle gelebter Kirchengemeinschaft – das tschechische Regionalmodell einer GEKE-Synode. In *Die GEKE als Gemeinschaft von Kirchen. Dokumentation der Beiträge zur Konsultation der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau mit der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa vom 15.-19. September 2010* (=epd-Dokumentation 50-51/2010), 79-81; FRIEDRICH, M. *Von der Reformation zur Gemeinschaft / From Reformation to Communion. 50 Jahre Leuenberger Konkordie / The Leuenberg Agreement turns 50*. Leipzig 2022, 328 f.

⁴⁴ Veröffentlicht Oktober 2002 - <https://evang.at/themen/a-bis-z/#tschechischerepublik> (Aufruf 24.10.2022)

⁴⁵ SEIBT, F. Jan Hus in Rom. In *Bohemia* 40 (1999) 2, 512-515.

⁴⁶ Programmheft zu den Feierlichkeiten: *Husovské slavnosti* 2015, 5.-6. Juli 2015, 7-35; LÁŠEK, Jan B. (Hrsg.). *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*. Praha 1995; ders., *Jan Hus, faithful witness to truth*. Lanham 2022.

⁴⁷ FRIEDRICH, M. *Von der Reformation zur Gemeinschaft*, 353.

**„Masarykov tot 'program cirkvi československej.“ Poznámky
k Československej cirkvi husitskej**

Príspevok sa zaoberá Cirkvou československou husitskou a jej prepojením na prezidenta Masaryka. Prezident bol pôvodne rímskokatolík, no neskôr prestúpil do Českobratrskej cirkvi evanjelickej a pod vplyvom Palackého objavil českú reformáciu ako ťažisko českých národných dejín. Rozhodne presadil politické uznanie Československej národnej cirkvi v roku 1919. Jeho systematik na Husovej fakulte Špissar vymyslel príslovie, ktoré slúži ako názov článku. Jedným z prvoradých záujmov autora bolo prezentovať dizertačnú prácu Daniela Jureka o kulturológii, ktorá v úryvkoch pojednáva o dejinách husitskej cirkvi, najmä o vývoji od prenikavého antikaticizmu dvadsiatych rokov 20. storočia k obratu k reformácii.

PRÍNOS BLAHOŠLAVENÉHO BISKUPA PAVLA PETRA GOJDIČA OSBM V OBRANE CIRKEVNÉHO ŠKOLSTVA

Peter ŠTURÁK

The contribution of the blessed bishop Pavel Peter Gojdič OSBM in the defense of church education

The area of education has always been a priority in the mission of the Church. Throughout its history, the local Greek Catholic Church in Slovakia has also undertaken various activities that contributed to the development of church education. When the state authorities decided to nationalize the church schools in Slovakia in 1945, the episcopate strongly opposed. The aim of the paper is to present the response of the Greek Catholic Bishop of Prešov, Pavol Peter Gojdič OSBM based on the analysis of a letter he addressed to the Slovak National Council. In his letter, Bishop Gojdič declared his clear position in defence of church schools claiming the constitutional and civil rights and emphasising the beneficial effect of these schools on the society as a whole. His ideas are timeless and correlate with those later formulated in the Second Vatican Council declaration Gravissimum educationis on Christian education. The paper presents this initiative and places it in the timeframe of its elaboration not only within the Prešov episcopate, but also in the broader context of activities that the entire Catholic episcopate undertook in their effort to preserve the church education in Slovakia. The paper contributes to the historical portrayal of the totalitarian act that was the nationalization of the church education. At the same time, it also points out that securing the right and freedom that the Church has in education of young generation has never ceased to be relevant.

Keywords: Church, Greek Catholic Eparchy of Prešov, education, Bishop Gojdič.

Úvod

Gréckokatolícka cirkev na Slovensku počas svojich dejín silne pocítovala potrebu vytvárania vlastného cirkevného školstva. Svedčí o tom nielen založenie Teologickej akadémie, predchodkyne dnešnej Gréckokatolíckej teologickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove, či Učiteľského ústavu v Prešove pre vzdelávanie učiteľov a kantorov, ale aj celá sieť iných typov cirkevných škôl, zvlášť elementárnych, ktoré hlboko súviseli so životom jednotlivých farností.¹ Pre vzdelanostné a duchovné pozdvižnutie Gréckokatolíckej cirkvi ňou založené a spravované inštitúcie mali nesmierne veľký význam. Cirkev v nich mohla vychovávať generácie tých, ktorým vstúpovala lásku k svojmu východnému obradu a prehlbovala aj uvedomenie k zodpovednosti za svoju cirkev.²

¹ MOJZEŠ, M. Miesto cirkevného školstva v živote Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. In Kolektív autorov. *Dejiny cirkevného gréckokatolíckeho školstva na Slovensku. Analýzy hlavných tendencií dejinného vývoja cirkevného školstva v konfesionalnej, národnostnej, sociálnej, jazykovej a spoločensko – kultúrnej oblasti*. Prešov: Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2009, s. 271.

² JANOČKO, M. Prešov – stredisko vzdelanosti a duchovnosti Gréckokatolíckej cirkvi. In CORANIČ, J. – ŠTURÁK, P. (eds.). In *Dejiny cirkevného gréckokatolíckeho školstva na Slovensku. Ana-*

Situácia cirkevného školstva v Prešovskej eparchii pred a na začiatku biskupskej služby biskupa Gojdiča

Osobitnú starostlivosť o cirkevné školy môžeme vidieť v úsilí biskupa Pavla Petra Gojdiča OSBM,³ ktorý hneď v tom istom roku ako bol vysvätený za biskupa v roku 1927, zvolal do Prešova eparchiálnu synodu, počas ktorej sa na osobitnom stretnutí venoval práve učiteľom na cirkevných školách.⁴ Všetky tieto jeho aktivity musíme vidieť v kontexte celej problematiky cirkevného školstva v Prešovskej eparchii ešte pred tým ako sa ujal Gojdič vedenia Prešovskej eparchie. Tie vyplývali z dobovej situácie v pomeroch 1. Československej republiky. Rozvoj národných škôl v novom štáte bol totiž podmienený národnou politikou československých úradov a vyvíjal sa od vzťahu k národnostným menšinám. Gréckokatolícka cirkev vystupovala v úlohe zástancu národnostnej kultúry. Kvôli zlej ekonomickej situácii, v ktorej sa mnohé farnosti na východnom Slovensku nachádzali, dochádzalo k odchodu učiteľov z cirkevných škôl do štátnych škôl Zakarpatska.⁵

Pod tlakom štátnych orgánov a nastupujúcej pravoslavizácie, vtedajší administrátor Prešovskej eparchie, ThDr. Dionýz Njaradi⁶ začal klásť väčší dôraz na školskú otázku. Jeho plán jasne charakterizovala výzva ku gréckokatolíckemu duchovenstvu eparchie, ktorému okrem iného povedal: *„Doteraz ešte máme cirkevné školy. Kde niet učiteľa, nech každý kňaz, ktorý ešte má sil, zoberie školu a nech to vykonáva najsvedomitejšie, aby štát nemal skutočný argument zobrať nám školy. Pravda, sú to obety, ale menšie od tých, aké bude duchovenstvo mať, keď budú všetky školy*

lýzy hlavných tendencií dejinného vývoja cirkevného školstva v konfesionalnej, národnostnej, sociálnej, jazykovej a spoločensko – kultúrnej oblasti. II. Prešov: Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2009, s. 84.

³ Pavol Peter Gojdič OSBM sa narodil 17. júla 1888 v Ruských Pekľanoch v gréckokatolíckej kňazskej rodine. Po absolvovaní základného a stredného vzdelania študoval teológiu v rokoch 1907 – 1911 v Prešove a Budapešti. Za kňaza bol vysvätený 27. augusta 1911 v Prešove. Zastával mnohé funkcie v biskupskej kúrii, počnúc aktuárom a končiac ako riaditeľ biskupskej kancelárie. 20. júla 1922 vstúpil do kláštora oo. baziliánov na Černečej hore pri Mukačeve. Za apoštolského administrátora Prešovskej eparchie bol menovaný 14. septembra 1926. V tom istom roku 28. novembra zložil večné sľuby v reholi svätého Bazila Veľkého. Konsekrovaný na biskupa bol v chráme svätého Klementa v Ríme 25. marca 1927. Ako biskup veľmi horlivo pôsobil, zaslúžil sa o duchovné povznesenie duchovenstva a veriacich, významné boli jeho aktivity v oblasti sociálnej, cirkevného školstva a pod. Menovaný za sídelného prešovského biskupa bol 17. júla 1940. V roku 1950 po smutne známych udalostiach tzv. Prešovského sobora začína jeho internácia a následne pobyt vo väzeniach Československa. Dňa 15. januára 1951 bol odsúdený štátnym súdom v Bratislave na trest doživotného odňatia slobody, stratu občianskych práv a konfiškáciu majetku. Zomrel ako mučeník vernosti Cirkvi a Svätému Otcovi 17. júla 1960 vo väzení v Leopoldove. Vyhlásený za blahoslaveného bol Svätým Otcom Jánom Pavlom II. 4. novembra 2001 v Ríme.

⁴ MOJZEŠ, M. Miesto cirkevného školstva v živote Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. II. In Kolektív autorov. *Dejiny cirkevného gréckokatolíckeho školstva na Slovensku. Analýzy hlavných tendencií dejinného vývoja cirkevného školstva v konfesionalnej, národnostnej, sociálnej, jazykovej a spoločensko – kultúrnej oblasti.* Prešov: Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2009, s. 271.

⁵ JANOČKO, M. *Dejiny cirkevného školstva v Prešovskej eparchii do roku 1989.* Prešov: Petra, 2008, s. 139.

⁶ ThDr. Dionýz Njaradi sa narodil 10. októbra 1874 v Ruskom Keresture, v dnešnom Srbsku. Študoval v Záhrebe, kde získal doktorát teológie. 1. januára 1899 bol vysvätený za kňaza. Na biskupa bol vysvätený 9. januára 1915 v Ríme a bol menovaný za apoštolského administrátora v Kríževaci. V rokoch 1922 – 1927 zastával aj funkciu apoštolského administrátora Prešovskej eparchie. Zomrel počas vizitácie v Mrzlom poli vo svojej eparchii 14. apríla 1940.

štátne.“ Nemálo gréckokatolíckych farností v eparchii v prvej polovici 20. rokov minulého storočia zostalo bez školy s rodným vyučovacím jazykom. V školskom roku 1923/24 bolo 9 štátnych a 87 cirkevných gréckokatolíckych ľudových škôl, na ktorých sa učilo 10 611 žiakov, 1 cirkevná učiteľská akadémia so 160 žiakmi a 1 cirkevná učiteľská akadémia s 84 študentmi. Na slovenských stredných školách sa v tom istom školskom roku učilo iba 39 žiakov rusínskej národnosti.⁷

Keď sa biskup Gojdič ujal vedenia Prešovskej eparchie po svojom menovaní za apoštolského administrátora v roku 1926, situácia v Prešove bola v tejto oblasti nasledovná. Prešovské gréckokatolícke biskupstvo vydržovalo 259 ľudových cirkevných škôl,⁸ ktoré navštevovalo 19 640 žiakov.⁹ V priebehu ďalších rokov počet škôl vzrástol. Biskupstvo sa staralo o dve meštianske školy, kde sa učilo 400 žiakov, ktorí sa pripravovali poväčšine na učiteľstvo, prípadne iné povolanie, ďalej o Gréckokatolícku učiteľskú akadémiu s približne 160 žiakmi. Z tejto školy každoročne vychádzalo takmer 40 kvalifikovaných učiteľov, kultúrnych pracovníkov a kantorov pre chrámy. Prevažná väčšina gréckokatolíckej mládeže študujúca v Prešove bola sústredená v týchto gréckokatolíckych internátoch:

- Internát gréckokatolíckeho učiteľského ústavu, v ktorom bývali budúci učitelia – kantori,
- Internát Spolku sv. Jána Krstiteľa, Alumneum pre študentov gymnázia,
- Dievčenský internát sestier baziliánok,
- Internát sestier služobníc pri Sirotinci,
- Internát pri Bohosloveckej fakulte, seminár, v ktorom bývali bohoslovci.¹⁰

O tom, že cirkevné školstvo malo byť prioritnou oblasťou v budúcej arcipastierskej službe nového biskupa Gojdiča, svedčí aj tá skutočnosť, že v ňom vypracovanom pláne duchovnej eparchie v roku 1927, bol piaty zo šiestich bodov, venovaný cirkevným školám. Pre úplnosť podávam celý plán obnovy v jednotlivých bodoch, ktorý bol vyjadrený v nariadení pod číslom 799/27.

1. Dobré preskúmať stav eparchie.
2. Preveriť stav kňazov a učiteľov a ich postoj k národu.
3. Pozornosť venovať chrámom, ich stavu a starostlivosti o ich udržiavanie.
4. Zistiť duchovný stav veriacich – ich katechizácia.
5. Zistiť stav gréckokatolíckych škôl.
6. Rozdelenie dekanátov.

Zároveň v tomto nariadení sa biskup Gojdič obrátil zvlášť k otcom dekanom, ktorí po vizitáciách mali podať správu o nasledujúcich skutočnostiach:

- 1) O činnosti kňaza
- 2) O stave chrámu
- 3) O stave školy
- 4) O vzájomnom vzťahu učiteľa – kantora a kňaza.¹¹

⁷ VANAT, I. *Náčrt novej histórie Ukrajincov východného Slovenska*. Prešov, 1979, s. 303.

⁸ Štatistika katolíckych škôl. In: *Katolícke Slovensko 833 – 1933*. Trnava: SSV, 1933, s. 393.

⁹ POTÁŠ, M. *Dar lásky*. Prešov: Vydavateľstvo USPO, 1999, s. 127.

¹⁰ POTÁŠ, M. *Dar lásky*. Prešov: Vydavateľstvo USPO, 1999, s. 117.

¹¹ POTÁŠ, M. *Dar lásky*. Prešov: Vydavateľstvo USPO, 1999, s. 84.

Biskup Gojdič sa osobným príkladom a horlivosťou zaslúžil o realizáciu týchto smerníc, ktoré prispeli k povzneseniu duchovného a kultúrneho života Prešovskej eparchie. Sám žijúc svätým životom, sa pričínal výraznou mierou o pozdvihnutie a povznesenie Prešovskej eparchie. Vynakladal enormné úsilie v sociálnej oblasti,¹² uvedomujúc si, že úlohou Cirkvi nie je iba sláviť liturgiu a ohlasovať Božie slovo. Jej úlohou je aj starosť o dočasné potreby svojich veriacich a všetkých ľudí. Vidieť to na mnohých aktivitách, ktoré Cirkev ním vedená vyvíjala, podľa príkladu Ježiša Krista, ktorý sa zaujímal o ľudské, materiálne potreby ľudí a uzdravoval chorých. Mnohé aktivity tohto biskupa boli nadčasové a majú odozvu a trvanie aj v našej dobe.¹³

V nasledujúcom období vojnovnej Slovenskej republiky v rokoch 1939 – 1944 došlo na Slovensku v školstve k viacerým významným premenám. Dlho očakávaný zákon o ľudových školách č. 308/1940 Sl. z. z 26. novembra 1940 priniesol zmenu v školstve.¹⁴ Predchádzajúce štyri typy škôl, štátne, obecné, súkromné a cirkevné sa obmedzili na obecné a cirkevné. Štatistický výkaz ľudových škôl na podklade školskej reformy podľa zákona č. 308/1940 Sl. z priniesol nasledujúci stav týchto škôl: rímskokatolícke 1 808, gréckokatolícke 238, zmiešané rímsko-gréckokatolícke 154, evanjelické 385, kalvínske 6, zmiešaná evanjelicko-kalvínska 1.¹⁵ Podľa tohto zákona Ministerstvo školstva a národnej osvety so súhlasom Gréckokatolíckeho biskupstva v Prešove zmenilo vtedajšie štátne ľudové školy na gréckokatolícke ľudové školy.

Postoj biskupa Gojdiča v obrane cirkevného školstva v kontexte snáh o jeho likvidáciu zo strany štátu

Ale už v roku 1944 sa otázka katolíckeho školstva stala jednou z najpálčivejších, keď došlo k začiatku otvoreného zápasu medzi Cirkvou a štátom. Príkoria pre Katolícku cirkev na Slovensku začali už v Banskej Bystrici v prvých dňoch Slovenského národného povstania. Slovenská národná rada svojim nariadením č. 5/1944, poštátňila školy všetkých kategórií a stupňov od detských opatrovaní a útulkov až po školy vysoké.¹⁶ Do 16. mája bol tento orgán zložený výlučne z komunistov a liberálnych protestantov.¹⁷ V proticirkevnom štýle zápas proti Cirkvi pokračoval aj po skončení vojny. Slovenská národná rada svojim nariadením č. 34/1945 zo dňa 16. mája 1945 doplnila a rozšírila nariadenie o poštátňení škôl. Počet všetkých poštátňených škôl na Slovensku bol veľmi vysoký. Nariadenie sa týkalo takmer 2 000 škôl, z ktorých vyše 1 900 patrilo katolíckym farnostiam, biskupstvám a rehoľiam. Sem spadalo 50 meštianok a 27 stredných a odborných

¹² JANOČKO, M. *Dejiny cirkevného školstva v Prešovskej eparchii do roku 1989*. Prešov: Petra, n. o 2008, s. 283.

¹³ ŠTURÁK, P. The legacy of the Greek catholic leading personalities and martyrs in Slovakia and their contribution for the building up of a free Slovak societ. In: *European journal of science and theology*. Vol. 12, no. 4 (2016), s. 40.

¹⁴ DOLINSKÝ, J. *Cirkev a štát na Slovensku v rokoch 1918 – 1945*. Trnava: Dobrá kniha, 1999, s. 80.

¹⁵ *Päť rokov slovenského školstva 1939 – 1943*. Zost. Komisia MŠANO. Bratislava, 1944, s. 78 – 81.

¹⁶ VNUK, E. *Katolícka cirkev v 20. storočí na Slovensku a vo svete*. Bratislava: LÚČ, 2006, s. 167.

¹⁷ ŠTURÁK, P. *Otec biskup Pavol Gojdič OSBM*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 1997, s. 91.

škôl. Tieto školy budovali veriaci počas desaťročí. Slovenská národná rada svojim nariadením č. 47/1945 z 26. mája 1945 vyvlastnila bez náhrady majetky a budovy zoštatnených cirkevných škôl. Svojim nariadením č. 80/1945 poštátňila všetky cirkevné internáty, ktorých bolo okolo 70.¹⁸ Dané nariadenie sa dotklo aj pracovníkov škôl, ktorých vyhlásili za štátnych zamestnancov. Na základe protestov zo strany Cirkvi nemalo toto nariadenie praktický dosah na školy, pretože počas Slovenského národného povstania sa na mnohých miestach nevyučovalo.¹⁹ Zoštátňenie cirkevného školstva však vyvolalo vo verejnosti väčší odpor, ako to vláda očakávala.

Veľmi jasný postoj k obrane cirkevného školstva podal aj biskup Pavol Peter Gojdič OSBM, ako to vyplýva z jeho listu zo dňa 14. apríla 1945, ktorý adresoval Slovenskej národnej rade Povereníctvu pre školstvo vo veci osnovy zákona o poštátňení škôl na Slovensku a školského majetku.²⁰ Jeho vyjadrenia boli také, že môžeme konštatovať jednoznačne o ich nadčasovanosti a môžeme v nich vidieť mnohé prienikové body v kontexte s Deklaráciou o kresťanskej výchove II. Vatikánskeho snemu *Gravissimum educationis*.

Biskup Pavol Peter Gojdič OSBM v predmetnom liste okrem iného píše: „V súvislosti s osnovou zákona o poštátňení škôl na Slovensku tunajší Ordinariát činí nasledujúce pripomienky:

Pozbavenie Cirkvi možnosti udržiavať školy, vychovávať mládež v kresťanskom náboženskom duchu, protiví sa povolaniu Cirkvi, ktorej hlavnou úlohou je vychovávať ľud, a to najmä od útleho veku, od mladosti, protiví sa však aj záujmom štátu, lebo je nesporné, že láska k blížnemu, spravodlivosť, svedomitosť, mravnosť a charakternosť občanov, len na dobro štátu a občanov môže poslúžiť; a keď Cirkev sa snaží udržiavať školy činí to jedine preto, aby v mládeži vypestovala tieto skvelé cnosti a s tým nie len že vykonáva svoju jej od Krista danú úlohu, ale nepochybne pracuje aj pre dobro občanov, poľažne štátu. A keď stali sa snád' na niektorých cirkevných školách prehmaty, to bolo vinou jednotlivcov, ktorých treba pozbaviť škodlivého účinkovania, ale nie zrušiť cirkevné školy, lebo aj na štátnych školách stali sa podobné neprávosti a na základe toho princípu aj štátne školy by bolo treba zrušiť.“²¹ Tieto vyjadrenia biskupa Gojdiča veľmi jasne vyjadrujú právo a povinnosť Cirkvi angažovať sa vo veci výchovy a vzdelania na školách. V podobných intenciách je to vyjadrené už v spomínanom dokumente II. Vatikánskeho koncilu *Gravissimum educationis*, kde v bode 8 venujúcom sa významu katolíckych škôl je uvedené: „Prítomnosť Cirkvi v oblasti školstva sa prejavuje najmä cez katolícke školy. Katolícka škola,

¹⁸ VNUK, E. *Katolícka cirkev v 20. storočí na Slovensku a vo svete*. Bratislava: LÚČ, 2006, s. 167 – 168.

¹⁹ PETRANSKÝ, I. A. Poštátňenie katolíckych škôl a internátov v rokoch 1944 – 1945. In *Pedagogická revue*, roč. 53, r. 2001, č. 2, s. 173 – 174.

²⁰ Archív gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove. Spisy, sign. 734/300 - 1945. List biskupa Gojdiča 14. apríla 1945, ktorý adresoval Slovenskej národnej rade Povereníctvu pre školstvo vo veci osnovy zákona o poštátňení škôl na Slovensku a školského majetku.

²¹ 28.10.2022 <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/gravissimum-educationis>

prirodzene, sleduje tie isté kultúrne ciele a humánnu výchovu mládeže ako ostatné školy. Avšak je pre ňu charakteristické, že u svojich žiakov utvára ovzdušie preniknuté evanjeliovým duchom slobody a lásky, že umožňuje mladým, aby sa popri vývine ich osobnosti zároveň vzťahovalo nové stvorenie, ktorým sa stali pri krste, a napokon že dáva do súlade ľudskú kultúru ako celok s posolstvom spásy tak, aby viera osvecovala vedomosti, ktoré žiaci postupne nadobúdajú o svete, živote a človeku. Len takto môže katolícka škola, primerane sa prispôsobujúc podmienkam súčasného vývoja, vychovávať svojich žiakov k účinnej spolupráci na zvelaďovaní pozemskej obce a zároveň ich pripravovať na službu pri šírení Božieho kráľovstva, aby sa svojím príkladným a apoštolským životom stali spasiteľným kvasom ľudského spoločenstva.“²²

Ďalej biskup Pavol Peter Gojdič OSBM v liste pokračuje týmito slovami: „Otázna osnova zákona, ktorá hodlá Cirkev pozbaviť toho práva, aké užívala už skoro 2. 000 rokov, a to nikdy nie na úkor štátu, ale vždy len na dobro občanov a štátu, protiví sa aj duchu spravodlivosti a vďačnosti. Vieťme dobre, že aké zásluhy má Cirkev cez svoje 2 000 ročné jestvovanie na pôde kultúry, civilizácie a všeobecného vzdelania ľudstva, a teraz jednoducho ju pozbaviť jej tejto možnosti, nepochybne bolo by pre Cirkev nie malou krivdou, čo si ona nikdy nezaslúži.“²³ V týchto slovách poukazuje ako je to uvedené aj v *Gravissimus educationis* v bode 5, že Cirkev má nezastupiteľné poslanie vo veci výchovy: „Medzi všetkými výchovnými prostriedkami má osobitný význam škola. Má venovať stálu pozornosť dozrievaniu rozumových schopností rozvíjať správny úsudok, oboznamovať s kultúrnym dedičstvom, ktoré nadobudli predchádzajúce generácie, pestovať zmysel pre hodnoty, pripravovať na budúce povolanie a utváraním priateľského vzťahu medzi žiakmi rozmanitej povahy a rozličného postavenia napomáhať vzájomné porozumenie. Škola okrem toho predstavuje stredisko, na ktorého činnosti a rozvoji majú spolupracovať rodiny, učitelia, rozmanité kultúrne, občianske a náboženské organizácie, občianska spoločnosť i celé ľudské spoločenstvo.“²⁴

Ďalej biskup Gojdič poukazuje na tú skutočnosť, že táto pripravovaná osnova zákona sa prieči ústavným právam: „Konečne táto osnova zákona protiví sa v najväčšej miere Ústave a základným princípom novej demokratickej Československej republiky. V novej republike, normou všetkých zákonov je vôľa ľudu, a ľud ešte ohľadom tejto osnovy svoju vôľu nevyjadril, ba ešte aj nemohol vyjadriť.“²⁵

²² 28.10.2022 <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikan-sky-koncil/c/gravissimum-educationis>

²³ Archív gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove. Spisy, sign. 734/300 - 1945. List biskupa Gojdiča 14. apríla 1945, ktorý adresoval Slovenskej národnej rade Povereníctvu pre školstvo vo veci osnovy zákona o poštátnení škôl na Slovensku a školského majetku.

²⁴ 28.10. 2022 <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikan-sky-koncil/c/gravissimum-educationis>

²⁵ Archív gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove. Spisy, sign. 734/300 - 1945. List biskupa Gojdiča 14. apríla 1945, ktorý adresoval Slovenskej národnej rade Povereníctvu pre školstvo vo veci

V závere svojho listu vyjadruje prosbu týmito slovami: „Aby na základe uvedených skutočností, najúctivejšie prosím Slovensku Národnú Radu, aby osnovu zákona o poštátnení škôl na Slovensku odročila na ten čas, keď celá Československá Republika bude oslobodená a keď ľud celej republiky slobodne a o dôkladnom uvážení rozhodne sa pre zrušenie cirkevných škôl, v tom ako vo všeobecnej vôli ľudu každý sa musí uspokojiť. A keď poštátnenie cirkevných škôl vzdor tomu bolo by prevedené, vtedy najúctivejšie prosíme, aby náhrada za cirkevné školské budovy bola daná cirkvi nie v peniazoch, ale v rovnocenných nehnuteľnostiach.

Ostávam s prejavom úcty

biskup prešovský.²⁶

Katolícki biskupi vyvíjali ďalšie aktivity na obranu cirkevného školstva ako o tom svedčí aj vypracované memorandum. Dňa 8. júla 1945 sa v chrámoch na Slovensku čítalo toto memorandum slovenských biskupov tykajúce sa tejto otázky. Následne nato, bola vykonaná podpisová akcia na podporu katolíckych škôl. Odpoveď úradov nedala na seba dlho čakať. Vykonali sa domové prehliadky u nitrianskeho arcibiskupa a u niektorých iných biskupov a kňazov.²⁷

Situácia sa vystupňovala, keď 25. júla 1945 Slovenská národná rada prijala nové nariadenie pod č. 80 o poštátnení internátov. Podľa neho sa mali poštátniť internáty pre ústavné stravovanie a pre ubytovanie študentov s pedagogickým dozorom. Aj toto poštátnenie, ktoré sa týkalo internátov, bolo pre Katolícku cirkev ďalšou ranou. Takmer všetky budovy a zariadenia postavila cirkev z vlastných finančných prostriedkov a na vlastné náklady ich aj udržiavala.

V Bratislave sa zišla 22. augusta 1945 prvá povojnová Slovenská biskupská konferencia. Predsedal jej nitriansky arcibiskup Karol Kmeťko. Z tohto stretnutia vzišiel pastiersky list, v ktorom okrem iného uviedlo, že: „Slovenskí katolíci chcú prispieť svojou prácou k rozkvetu obnoveného štátu, ale oprávnené pritom žiadajú, aby sloboda a práva katolíckej cirkvi boli zabezpečené a plne uznávané“. Nakoniec vyzvali veriacich: „Drahí veriaci, buďte vernými synmi svojej cirkvi a vernými občanmi štátu. Prežili sme počas niekoľkých rokov veľké zmeny. Takéto zmeny prichádzajú niekedy s dramatickou rýchlosťou, spôsobujú veľké otrasy a ako prudká víchrica mnoho rúca, ničí, ale aj očisťuje. Nech nás potešujú a posilňujú v našom živote slova Spasiteľa sveta: „Vo svete máte súženie, ale dúfajte, ja som premohol svet. (Jn 16,33).

osnovy zákona o poštátnení škôl na Slovensku a školského majetku.

²⁶ Archív gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove. Spisy, sign. 734/300 - 1945. List biskupa Gojdiča 14. apríla 1945, ktorý adresoval Slovenskej národnej rade Poverenstvu pre školstvo vo veci osnovy zákona o poštátnení škôl na Slovensku a školského majetku.

²⁷ VAŠKO, V. *Neumlčená. Kronika Katolíckej cirkve v Československu po II. svetovej válce*. Praha: Zvon, 1990, s. 91.

List podpísali:

Karol Kmetko, arcibiskup, biskup nitriansky,

Pavol Peter Gojdič, gréckokatolícky biskup prešovský a administrátor diecézy mukačevskej na Slovensku,

Pavol Jantausch, biskup, apoštolský administrátor trnavský,

Ján Čarský, biskup, apoštolský administrátor košický, rožňavský a satmarský,

Michal Buzalka, svätisci biskup trnavský,

Ondrej Škrábik, biskup banskobystrický,

Eduard Nécsey, svätisci biskup nitriansky,

Dr. Róbert Pobožný, kapitulný vikár rožňavský, **Dr. Jozef Tomanóczy**, generálny vikár spišský, v zastúpení väzneného biskupa.²⁸

Záver

Otcovia biskupi medzi nimi aj biskup Gojdič si veľmi uvedomovali dôležitosť školy a výchovy pri formovaní mládeže a celého národa v kontexte encykliky pápeža Pia XI. *Divini illius magistri*, ktorá bola síce napísaná ešte v roku 1929, ale nestratila nič na aktuálnosti. Práve naopak. Kultúrny boj o školu a výchovu je vždy aktuálny.²⁹ V roku 1944 boli teda poštátnené katolícke školy napriek protestom biskupov, medzi nimi aj prešovského gréckokatolíckeho biskupa Pavla Petra Gojdiča OSBM, ako to vyplýva aj z predmetného listu z 14. apríla 1945. Až zmena politického systému v roku 1989 umožnila Cirkvi postupne obnoviť tradíciu katolíckeho školstva a znova zakladať cirkevné školy.

Pohľad na radosti a námahy katolíckych škôl aj v súčasnosti nás vyzýva myslieť na ich prínos, ktorý by mali uskutočňovať pri formovaní nových generácií na prahu tretieho tisícročia. Katolícka škola musí byť v stave vystrojiť mladých ľudí nástrojmi poznania, aby títo mohli nájsť svoje miesto v spoločnosti, ktorá je silno poznamenaná technickými a vedeckými poznatkami: avšak súčasne im musí sprostredkovať solídne kresťanský orientované vzdelanie.³⁰ Dôležité je v tomto kontexte zdôrazniť, že dôstojnosť ľudskej osoby je neodhäteľná a nepopierateľná a že ľudské osoby majú transcendentný zdroj svojho bytia a tiež konečného určenia.³¹

BIBLIOGRAFIA:

Archív gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove. Spisy, sign. 734/300 - 1945. List biskupa Gojdiča 14. apríla 1945, ktorý adresoval Slovenskej národnej rade Povereníctvu pre školstvo vo veci osnovy zákona o poštátnení škôl na Slovensku a školského majetku.

²⁸ JANOČKO, M. *Dejiny cirkevného školstva v Prešovskej eparchii do roku 1989*. Prešov: Petra, n. o 2008, s. 194.

²⁹ Porov. MACÁK, P.: Katolícka škola v postkomunistickej krajine. In: *Katolícke Slovensko. Panoráma katolíckej cirkvi na Slovensku v jubilejnom roku 2000*. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 2001, s. 673.

³⁰ MACÁK, P. Katolícka škola v postkomunistickej krajine. In: *Katolícke Slovensko. Panoráma katolíckej cirkvi na Slovensku v jubilejnom roku 2000*. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 2001, s. 677.

³¹ VALČO, M. – ŠTURÁK, P. The „Relation Self.“ Philosophical – Religious Reflections in Anthropology and Personalism. In *X Linguae. European Scientific Language Journal*. January 2018. Volume 11, Issue 1XL. Nitra, Slovakia, s. 289.

- DOLINSKÝ, J. *Cirkev a štát na Slovensku v rokoch 1918 – 1945*. Trnava: Dobrá kniha, 1999. ISBN 80-7141-268-6.
- JANOČKO, M. Prešov – stredisko vzdelanosti a duchovnosti Gréckokatolíckej cirkvi. In: CORANIČ, J. – ŠTURÁK, P. (eds.). In: *Dejiny cirkevného gréckokatolíckeho školstva na Slovensku. Analýzy hlavných tendencií dejinného vývoja cirkevného školstva v konfesionalnej, národnostnej, sociálnej, jazykovednej a spoločensko – kultúrnej oblasti*. II. Prešov: Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2009. ISBN 978-80-8068-953-7.
- JANOČKO, M. *Dejiny cirkevného školstva v Prešovskej eparchii do roku 1989*. Prešov: Petra, 2008. ISBN 978-80-8099-019-0.
- MACÁK, P. Katolícka škola v postkomunistickej krajine. In: *Katolícke Slovensko. Panoráma katolíckej cirkvi na Slovensku v jubilejnom roku 2000*. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 2001. ISBN 80-7162-374-1.
- MOJZEŠ, M. Miesto cirkevného školstva v živote Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. In: Kolektív autorov. *Dejiny cirkevného gréckokatolíckeho školstva na Slovensku. Analýzy hlavných tendencií dejinného vývoja cirkevného školstva v konfesionalnej, národnostnej, sociálnej, jazykovednej a spoločensko – kultúrnej oblasti*. Prešov: Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2009. ISBN 978-80-555-0101-7.
- PETRANSKÝ, I. A. Poštátnenie katolíckych škôl a internátov v rokoch 1944 – 1945. In: *Pedagogická revue*, roč. 53, r. 2001, č. 2. ISSN 1335-1982.
- POTÁŠ, M. *Dar lásky*. Prešov: Vydavateľstvo USPO, 1999. ISBN 80-88717-36-1.
- ŠTURÁK, P.: Otec biskup Pavol Gojdič OSBM. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 1997. ISBN 80-7165-085-4.
- ŠTURÁK, P. The legacy of the Greek catholic leading personalities and martyrs in Slovakia and their contribution for the building up of a free Slovak societ. In: *European journal of science and theology*. - Vol. 12, no. 4 (2016), s. 39 – 48. ISSN 1841-0464.
- VALČO, M. – ŠTURÁK, P. The „Relation Self“ Philosophical – Religious Reflections in Antropology and Personalizm. In *X Linguae. European Scientific Language Journal*. January 2018. Volume 11, Issue 1XL. Nitra, Slovakia. ISBN 1337-8381. I eISSN 2453-711X.
- VANAT, I. *Náčrt najnovších dejín Ukrajincov východného Slovenska I*. Bratislava: SPN, 1979.
- VAŠKO, V. *Neumlčená. Kronika Katolíckej cirkve v Československu po II. svetovej válce*. Praha: Zvon, 1990. ISBN 80-7113-035-4.
- VNUK, E. *Katolícka cirkev v 20. storočí na Slovensku a vo svete*. Bratislava: LÚČ, 2006. ISBN 80-7113-035-4.
- Gravissimum educationis*. In: [//www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/gravissimum-educationis](http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/gravissimum-educationis). 28.10. 2022

KATOLÍCKA CIRKEV V MAĎARSKU PO ROKU 1945

SOMORJAI Ádám OSB

The Roman Catholic Church in Hungary after the year 1945

*In this short essay Author deals with the experience of the Roman Catholic Church in Hungary after the year 1945. In the introduction one finds a synthesis of the years after the WWI, and the sketch of the consequences of the WWII. The statistics of the faithful are to be found in the years 1949 and 2001, the changed diocese' border and the administration of the dioceses after the changeing and shrumping state borders. In the lack of Concordate, after the regime of „Apostolic King“, the appointment of the bishops by the Pope happened according to the both „intesa semplice“s of 1927 and 1964. The communist take over changed the religious landscape, the Catholic Church was on the defeat of human rights until Cardinal Mindszenty was in office in the years 1945 – 1948. The Communists secularized the Scholar System which was 50 % Catholic (see table). Between the years 1948 and 1986 the number of youth catechized was shrunk onto 5 – 7 %. Religious order were closed and the members were persecuted (see table). Some of them, as Norbertines (California), Benedictines (California, Brazil, Bavaria), Cistercians (Texas), Franciscans and Piarists (USA) could establish some foundations in the West. Catholic press was suppressed and only some press was tolerated in vigilated liberty (see table). There is a list of priests and sisters killed and/or persecuted (see table). There is a statistics of the seminarists the same. The political opposition was partly on religious base. Vatican diplomacy could arrange only the appointment of bishops. In the eighties the normalization was on the way, the diplomatic contacts with the Holy See was possible only after the year of Annus mirabilis (1989), in 1990. In the conclusion Author cites the words of the Norbertine Abbot Eugene Horváth: „we were condemned to death, but we are alive“. Pope John Paul II, during his pastoral visit in 1996 asked the wind of the Holy Spirit onto the Church in Hungary. **Keywords:** Roman Catholic Church, Hungary, 20th century, religious order, administration.*

*

Jan Mikrut, profesor na Pápežskej gregoriánskej univerzite, začal v roku 2016 uverejňovať v taliančine sériu článkov o dejinách cirkvi v socialistických krajinách. Tento článok vyšiel v prvom zväzku, ktorý bol pôvodne určený pre cudzinco, konkrétne pre študentov vysokých škôl. Preto bolo potrebné ujasniť si aj základné pojmy a z odbornej literatúry v rámci možností vybrať literatúru, ktorá vyšla v taliančine alebo v inom cudzom jazyku. Tu ju uverejňujeme v mierne upravené verzii v slovenskom jazyku.¹

¹ V taliančine uverejnené v MIKRUT, J. red. *La Chiesa cattolica e il comunismo in Europa centro-orientale e in Unione Sovietica* (Katolícka cirkev v stredno-východnej Európe a v Sovietskom zväze), Verona: Gabrielli, 2016. 569 – 597. – V našej téme bolo uverejnené v nemčine: BEKE M. *Kurze Geschichte der katholische Kirche in Ungarn 1945 – 2005* (Stručné dejiny katolíckej cirkvi v Maďarsku 1945 – 2005). In MIKRUT, J. red. *Die katholische Kirche in Mitteleuropa nach 1945 bis zur Gegenwart* (Katolícka cirkev v strednej Európe po roku 1945 až po súčasnosť), Wien: Wiener Dom-Verlag, 2006. p. 605 – 631.

Maďarsko po Veľkej vojne

V roku 1920 (podpísaním Trianonskej mierovej zmluvy vo Versailles) vzišlo Maďarsko z rozpadu Rakúsko-Uhorskej monarchie ako porazený štát s úplne novými hranicami. Nikde nezostali staré hranice a územie nového štátu sa scvrklo. Maďarsko sa už zoznámilo s komunizmom, keď vláda zrodená z buržoáznej revolúcie a nachádzajúca sa pod tlakom víťazných mocností nebola ochotná podpísať taký mierový diktát, ktorého podmienkou bolo zmenšenie územia štátu na tretinu. Neurobili to ani komunisti: hoci verili v internacionalizmus proletariátu a zároveň sa im podarilo dostať z väzenia, 21. marca 1919 vyhlásili proletársku republiku Bélu Kuna, ktorá však bola 1. augusta zvrhnutá. Je výrečnou skutočnosťou, že za takýchto okolností bol uväznený aj mladý kňaz József Pehm.²

Po buržoáznej a potom komunistickej revolúcii sa v dôsledku neexistencie kráľa stal regentom Maďarska Miklós Horthy de Nagybánya, ktorý bol v úrade až do roku 1944. Táto vláda, ktorá podpísala mierovú zmluvu, okamžite zaradila do svojho programu spätné získanie všetkých stratených území, ktoré predtým uhorský štát vlastnil tisíc rokov. Tento program akceptovali všetky vrstvy spoločnosti v Maďarsku, ale tretina maďarského národa – vrátane Sikulov, kompaktného maďarského etnika žijúceho v Rumunsku – bola odsúdená na život v exile mimo nových hraníc: čiže nové hranice nebrali do úvahy vôľu miestneho obyvateľstva.³ Maďarsko sa najprv stalo spojencom talianskej a potom nacistickej nemeckej expanzívnej politiky. Svoje územie dokázalo zväčšiť niekoľkými krokmi: získalo späť niektoré územia od Československa (1938, 1939), od Rumunska (1940) a od Juhoslávie (1941), takže v priebehu dvoch rokov znovu zjednotilo takmer všetkých Maďarov a asimilovalo aj niekoľko národností.

Po porážke v druhej svetovej vojne Parížska mierová zmluva podpísaná 10. februára 1947 tieto hranice zrušila a v podstate sa územie krajiny ešte zmenšilo, pretože tri usadlosti ležiace juhovýchodne od hlavného mesta Slovenska, Bratislavy, boli pripojené k Československu.

V 20-tych a 30-tych rokoch 20. storočia sa obnovilo katolícke hnutie, ktoré sa začalo pôsobením kňaza Ottokára Prohászku z mesta Esztergom, neskoršieho biskupa v meste Székesfehérvár. Znovu sa organizovala katolícka tlač, vzniklo katolícke agrárne mládežnícke hnutie (maďarské skratky: KALOT pre spolok mládeňcov, KALÁSZ pre dievčenské krúžky),⁴ ktoré viedli Jenő Kerkai SJ, bývalý žiak už spomínaného Pehma, teda Józsefa Mindszentyho a Töhötöm Nagy SJ.⁵ Znovu sa zrodili aj mníšske rády a kongregácie, čoho vyvrcholením bolo slávenie Medzi-

² Reč je o Józsefovi Mindszenty, ktorý si v roku 1942 zmenil priezvisko.

³ V prípade Maďarska sa konalo len jedno referendum o meste Šopron na rakúskych hraniciach, ktoré získalo titul „najvernejšie mesto“, pretože hlasovalo za Maďarsko.

⁴ BALOGH, M. *A KALOT és a katolikus társadalompolitika 1935–1946* (KALOT a katolícka spoločenská politika 1935–1946). Budapest: MTA Történettudományi Intézet, 1998; PETRÁS, É. *A Splendid Return. The Intellectual Reception of the Catholic Social Doctrine in Hungary 1931–1944* (Complementa Studiorum Historiae Ecclesiasticae 1). Budapest: Wesley János Lelkészépző Főiskola, 2011.

⁵ Porov. NAGY, T. *Jesuitas y masones. Con una carta abierta a su Santidad Paulo VI.* Buenos Aires: Autora, 1963. Tiež v nemčine: IDEM. *Jesuiten und Freimaurer: mit einem offenen Brief an Seine Heiligkeit Paul VI.* Wien: Frick, 1969.

národného eucharistického kongresu v Budapešti za účasti pápežského legáta Eugenia Pacelliho a jeho sekretára Giovanniho Battistu Montiniho. Tieto príklady môžu naznačovať aj to, akú sľubnú budúcnosť očakávalo toto obdobie.⁶ Po druhej svetovej vojne bol tento organický vývoj, žiaľ, prerušený.⁷ Dá sa povedať, že dve svetové vojny v dvoch etapách surovo zasiahli do vývoja maďarskej spoločnosti.

Zo štatistík niekoľkých svetských hnutí a katolíckych spolkov⁸

	pred rokom 1946
Kalot (mladí rímskokatolícki muži 1935)	500.000 členov
Kalász (mladé rímskokatolícké ženy)	100.000 členov
Mariánska Kongregácia	700.000 členov
	pred rokom 1949
Katolícke spolky	1.500

Po prvej svetovej vojne neboli v Maďarsku tolerovaní komunisti pre zločiny, ktoré spáchali počas svojej republiky, časť z nich uväznili alebo odišli do ilegality, iní opustili krajinu a usadili sa v Sovietskom zväze, väčšinou v Moskve, kde čakali na svoj možný návrat. Intermezzo Maďarskej sovietskej republiky môže byť dôležité z hľadiska pochopenia udalostí, ktoré sa odohrali po druhej svetovej vojne: trvala len 133 dní, preto mnohí si mohli myslieť, že situácia zostane taká ako predtým. Mnohí ľudia pochopili až pri potlačení októbrovej revolúcie v roku 1956, že komunizmus môže trvať dlho. Bolo veľa ľudí, ktorí si ešte aj v 70-tych a 80-tych rokoch mysleli, že to tak bude navždy.

Maďarsko a druhá svetová vojna

Počet obetí vojny by sa mal určiť s prihliadnutím na zmeny štátnych hraníc. Existujú štyri skupiny obetí. Do prvej skupiny patria mŕtvi: 160.000 ľudí, ktorí zahynuli v boji na fronte; približne 280.000 ľudí v zajatí a 130.000 civilných osôb prišlo o život v bojoch na území krajiny (1944 – 1945).⁹ Druhú skupinu tvoria takmer úplne vyvraždení maďarskí Židia, s výnimkou Židov hlavného mesta Budapešť, ktorých chránil samotný regent, teda hlava štátu, aj po 19. marci 1944, keď Nemci vojensky obsadili celé územie štátu.¹⁰ Do tretej skupiny patria vojnoví

⁶ Zhrnutie obdobia v angličtine pozri: LÁSZLÓ, L. *Church and State in Hungary, 1919–1945* (Cirkev a štát v Maďarsku 1919–1945). Budapest: METEM, 2004.

⁷ Hoci vo vtedajšom Maďarsku štát oficiálne patrila medzi bojujúce strany, vojna znamenala pre ľudí vzdialenú záležitosť, okrem obliehania Budapešti Sovietmi na Vianoce 1944. Predtým, 19. marca 1944, celé vtedajšie územie krajiny obsadili nemecké jednotky, ktoré začali vyvražďovanie maďarských Židov. Ešte skôr bolo Maďarsko až do roku 1944 ostrovom mieru v strede Európy.

⁸ V súvislosti so všetkými tu citovanými štatistikami v katolíckom kontexte, porov. ANDRÁS, E. SJ. –MOREL, J. SJ. *Hungarian Catholicism. A Handbook*. Vienna – Toronto: Hungarian Institute for Sociology of Religion - St. Elizabeth of Hungary Parish, 1983. IDEM. *Church in Transition. Hungary's Catholic Church from 1945 to 1982. Collected Studies of the Hungarian Institute for Sociology of Religion* (UKI Reports). Vienna: Hungarian Institute for Sociology of Religion, 1983.

⁹ STARK, T. *Hungary's Human Losses in World War II*. Uppsala: Centre for Multiethnic Research Uppsala University, 1995; IDEM. *Deportation of Civilians from Hungary to the Soviet Union*. In: *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*. ISSN 0392-0011, 2002, XVIII.

¹⁰ S približne 450.000 obeťami. Porov. STARK, T. *Hungarian Jews during the holocaust and after*

zajatci: približne 280.000 ľudí na západe¹¹ a 600.000 v Sovietskom zväze aj po víťazstve sovietskych ozbrojených síl.¹² Kým tí prv spomenutí sa vrátili domov, alebo zostali na západe, z tých druhých 200 tisíc ľudí zostalo nezvestných.¹³ Je tu ešte ďalšia skupina, do ktorej patria všetci, ktorí spolu s armádami opustili územie Maďarska a nevrátili sa domov z politických dôvodov, teda zo strachu pred komunistami, ako aj emigranti, ktorí boli nútení opustiť svoju vlasť v prvých rokoch po vojne. Celkovo možno povedať, že Maďarsko stratilo viac ako 20 % svojho obyvateľstva, z toho približne polovica zomrela, druhá polovica opustila krajinu.

Politické dôsledky druhej svetovej vojny

Za takýchto okolností bola v roku 1945 rozloha Maďarska 93.030 km² a počet jeho obyvateľov bol 9.000.000.¹⁴ V susedných štátoch žili 3 – 4 milióny Maďarov ako etnická menšina: v Československu (na južnom Slovensku 1.000.000 v roku 1919 a 600.000 v roku 1945, mnohí z nich sa „poslovenčili“); v Sovietskom zväze (na Ukrajine) 200.000; v Rumunsku (približne 2.000.000 v roku 1945, dnes 1.300.000); v Juhoslávii (v oblasti Srbska, vo Vojvodine, približne 500.000 v roku 1945, dnes 300.000); v Rakúsku (v Burgenlande a vo Viedni) niekoľko desiatok tisíc ľudí, atď.¹⁵ V západnej diaspóre žili 3 – 4 milióny Maďarov, väčšinou v USA a v Kanade, ale aj v západnej Európe, Južnej Amerike a inde. Preto ministerský predseda József Antall pri nástupe do úradu po slobodných voľbách v máji 1990 vyhlásil, že chce „v duši“ poslúžiť 15 miliónom Maďarov. Dnes je počet Maďarov žijúcich v zahraničí pravdepodobne oveľa menší, ale je to dedičstvo, ktoré zaväzuje.

Počet veriacich, diecéz, seminárov, univerzít, škôl, náboženstiev, národností

Na tomto území Maďarska sa dve tretiny obyvateľstva tradične hlásili za katolíkov. Hranice diecéz boli starodávne až do roku 1993:¹⁶ tri arcidiecézy so sídlom prímasy v meste Esztergom (založeného v roku 1001, od roku 1995 do súčasnosti Esztergom – Budapest), sufragánne diecézy: Veszprém, Győr, Pécs, Székesfehérvár, Szombathely; arcidiecéza Kalocsa (založená v roku 1000, arcidiecéza od

the Second World War, 1939–1949 (East European Monographs). New York: Boulder, 2000.

¹¹ BORBÁNDI, Gy. *A magyar emigráció életrajza 1945–1985* (Biografia maďarskej emigrácie 1945–1985), I. diel. Budapest: Európa, 1989, p. 22. Available on the Internet: <http://mek.oszk.hu/03400/03472/html/index.htm> [prístup: december 2014]; STARK, T. *Magyar foglyok a Szovjetunióban* (Maďarskí zajatci v Sovietskom zväze). Budapest: Lucidus, 2006. p. 47–62.

¹² IBID. 105–110.

¹³ VARGA, É. M. *Magyarok szovjet hadifogságban (1941–1956) az oroszországi levéltári források tükrében* (Maďari v sovietskom zajatí (1941–1956) vo svetle ruských archívnych prameňov), Budapest: Russica Pannonica, 2009.

¹⁴ Porov. SOMORJAI, Á. *Quadro geostorico*. In CAPRIOLI, A. – VACCARO, L. (red.), *Storia religiosa dell'Ungheria* (Ricerche Europa, 8). Milano - Varese: La Casa di Matriona - Fondazione Ambrosiana Paolo VI, 1992, 19–27. Pozri tiež IDEM. *Segnato dalla corona di Santo Stefano. Saggi raccolti 1992–2020. Nadácia priateľov Maďarska* - Budapest: METEM 2021. (Knihy METEM 95.) 13.–18. <http://real.mtak.hu/127244>.

¹⁵ Porov. KOCSIS, K. – MODOSI KOCSIS, E. *Minoranze ungheresi nel bacino dei carpazi* (Maďarské menšiny v karpatskej kotline), roma: ambasciata di ungheria, 1994.

¹⁶ Apoštolská konštitúcia *Hungarorum Gens* z 30. mája 1993. In *Acta Apostolicae Sedis*. ISSN 0001-5199, 1993, vol. 85, p. 871–876.

roku 1135) so sufragánnymi biskupstvami Szeged (Szeged – Csanád) a čiastočne Nagyvárad (Oradea Mare, Rumunsko) a arcidiecéza Eger (založená v 11. storočí, arcidiecéza od roku 1804). V roku 1993 sa mesto Veszprém stalo arcidiecézou a oddelená sa od nej diecéza Kaposvár. Dňa 20. marca 2015 bola diecéza gréckokatolíkov so sídlom v meste Hajdúdorog povýšená na hodnosť metropolie, exarchát Miskolc (južná časť diecézy Prešov na Slovensku) a diecéza Nyíregyháza získali status diecézy (eparchie).

Po roku 1945 sa ďalšie oblasti diecéz rozdelených so Slovenskom a Rumunskom spojili s diecézami Eger a Szeged: apoštolské miestodržiteľstvá, časti diecéz Rožňava¹⁷ a Košice na Slovensku a mesta Satu Mare v Rumunsku sa pripojili k arcidiecéze Eger, časť diecézy Oradea Mare v Rumunsku bola pripojená k mestu Szeged. Osobitný status mala severná časť arcidiecézy Esztergom na južnom Slovensku, ktorá patrila pod apoštolské miestodržiteľstvo v Trnave priamo podriadené Svätej stolici (ktoré sa stalo arcidiecézou až v roku 1977), avšak kardinál Mindszenty ho považoval za svoje územie až do svojej smrti (1975), hoci z dôvodu svojho väznenia, respektíve čiastočného zadržania a následného odchodu z krajiny ho nemohol ovládať, tak ako nemohol ovládať ani Maďarskú časť.

Každá diecéza latinského obradu mala svoj vlastný veľký seminár až do roku 1952, kedy komunisti väčšinu z nich zrušili a vytvorili sieť pozostávajúcu z piatich veľkých seminárov. Ústredný seminár v Budapešti prijímal študentov teologickej fakulty, ktorá bola oddelená od starej Univerzity Pétera Pázmánya. Názov druhej menovanej univerzity sa zmenil, a tak vznikla Vedecká univerzita „Loránd Eötvös“. Regionálnymi seminármi sa stali semináre v mestách Eger, Győr a Szeged. Katolíci gréckeho obradu spočiatku nemali seminár, preto v prvých desaťročiach komunizmu bývali v ústrednom seminári a vo veľkom seminári arcidiecézy Eger; v období komunizmu začal fungovať ich vlastný seminár v meste Nyíregyháza až v roku 1950. Treba poznamenať, že komunisti tolerovali existenciu gréckokatolíkov len v Juhoslávii a v Poľsku a inde, na sovietskom, československom a rumunskom území, boli násilím potlačené a asimilované medzi pravoslávnych.¹⁸

Do roku 1948, kedy došlo k poštátneniu cirkevných škôl, polovicu škôl vydržovala Katolícka cirkev a štvrtinu protestanti, takže tri štvrtiny škôl patrili kresťanským cirkvám. V roku 1950 bol dôsledok dohody – lepšie povedané diktátu – medzi komunistickou vládou a maďarským episkopátom ten, že povolili iba osem katolíckych gymnázií, šesť pre chlapcov a dve pre dievčatá, pod kontrolou a dohľadom štyroch rehoľníckych spoločenskostí: benediktínov (v mestách Pannonhalma a Győr), františkánov (v mestách Esztergom a Szentendre), piaristov (v mestách Budapest a Kecskemét) a jednej ženskej kongregácia (v mestách Budapest a Debrecen).¹⁹ Ako sme spomenuli, dve tretiny vtedajšieho obyvateľstva

¹⁷ Porov. Kerdík, M. *La diocesi di Rožňava negli anni 1918–1938 alla luce degli Archivi Vaticani*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2014. – S osobitným zreteľom na mapy, p. 369–375.

¹⁸ Táto situácia sa zmenila až po roku 1989, Annus mirabilis (roku zázrakov), ale v Československu už skôr, v roku 1968, počas Pražskej jari.

¹⁹ Treba poznamenať, že Židia si ponechali gymnáziá a aj rabínsku školu, čo je ojedinelý prípad v celej východnej Európe, vrátane Sovietskeho zväzu. Takže budúci rabíni celej zemepisnej oblasti boli vyškolení v Budapešti.

Maďarska boli katolíci a približne dve tretiny ostatných tvorili kalvíni a jednu tretinu luteráni. Len nemnohí boli izraelského náboženstva. Pravoslávne boli malé srbské, rumunské a grécke spoločenstvá, ktoré sa pomadžarčili. Po pokuse o vytvorenie autokefálnej maďarskej cirkvi pred druhou svetovou vojnou a počas nej si domáci pravoslávni s maďarským materinským jazykom zvolili autoritu Moskovského patriarchátu. V Maďarsku po vojne nebolo veľa menšín, na jeho území žili hlavne Maďari.

Štatistické údaje veriach

Posledné oficiálne údaje zo sčítania obyvateľstva, 1949 ²⁰	
Populácia	9,204.799
Katolíci	6,488.755 - 67,8 %
Kalvíni	2,014.718 - 21,9 %
Luteráni	482.157 - 5,2 %
Izraeliti	133.861

Po roku 1949 až do roku 2001 neexistuje žiadna oficiálna štatistika.

V roku 1995 boli odhady založené na štatistických údajoch pokrstených katolíkov, ktorí tvorili približne 62 % obyvateľstva a počet účastníkov nedeľnej omše (*dominicanos*) sa odhadoval na 10 – 15 % pokrstených katolíkov.

Oficiálne údaje zo sčítania obyvateľstva, 2001 ²¹	
Populácia	10,198.315
Katolíci	5,558.961
Podľa rímskeho obradu	5,289.521
Kalvíni	1,622.796
Luteráni	304.705
Izraeliti	12.871

Spravovanie diecéz a farností po zmenách hraníc

Dôsledkom opakovaných úprav hraníc sa stalo, že väčšina maďarských menšín patrí do diecéz riadených predstaviteľmi väčšiny, najmä na území Slovenska. Neexistujú náležité cirkevné štruktúry pre pastoračiu menšín. Takto, hoci je aj medzi maďarskou menšinou veľa tých, ktorí by si zvolili kňazské povolanie, na Slovensku neboli a stále nie sú žiadne semináre v maďarskom jazyku. Na území dnešnej Zakarpatskej oblasti Ukrajiny, ktorá bola sporným regiónom (v rokoch 1919 – 1939 patrila k Československu, v rokoch 1939 – 1945 k Maďarsku, v rokoch 1945 – 1992 k Sovietskemu zväzu a potom pripadla Ukrajine), kde žilo spolu viacero národností podľa rôznych obradov, v maďarskej menšine sú protestanti a aj katolíci v oboch obradoch a na úrovni farností je akceptovaný hovorený jazyk. V Rumunsku má diecéza rímskeho obradu Alba Julia, neskôr arcidiecéza (založená v roku 1009, arcidiecéza od roku 1991), spoločný seminár s inými diecézami, kde sa prevažne

²⁰ Rozdelenie obyvateľstva podľa náboženstva a pohlavia, 1930, 1949, 2001. Available on the Internet: http://www.nepszamlalas2001.hu/eng/volumes/06/00/tabeng/1/load01_8_0.html

²¹ IBID.

používa maďarský jazyk; v diecézach Satu Mare, Oradea Mare a Timisoara sú aj farnosti s maďarským jazykom. V diecéze Iasi (Moldavsko) rozprávajú starodávnou maďarčinou (csángó), ale väčšinou len v rodinnom kruhu.

V Juhoslávii sú dve diecézy, obidve vo Vojvodine: v mestách Subotica a Zrenjanin, kde sa väčšinou používa maďarský jazyk (prvá vznikla v roku 1968, predtým patrila do diecézy Kalocsa v Maďarsku, druhá bola apoštolským miestodržiteľstvom od r. 1923 od roku 1986 je diecézou).²² Maďarskú prítomnosť reprezentuje malý seminár a katolícka tlač. Prímasom je tradične predseda biskupskej konferencie. 2. októbra 1945 bol zvolený József Mindszenty, ktorý sa vo februári 1946 stal kardinálom,²³ vo februári 1949 bol odsúdený na doživotie a za revolúcie v roku 1956 bol prepustený z väzenia; bol na slobode len štyri dni, pretože 4. novembra 1956 bol v politickom azyle na americkom vyslanectve (veľvyslanectve od roku 1966), kde zostal do 28. septembra 1971, potom žil v Ríme a nakoniec vo Viedni. Zomrel 6. mája 1975 vo Viedni. Jeho nástupcom sa stal László Lékai, ktorý bol predtým biskupom v meste Veszprém, od 5. februára 1974 apoštolským miestodržiteľom a od roku 1976 arcibiskupom – prímasom. Zomrel v júni 1986. Jeho nástupcom bol László Paskai do roku 2002, do svojich 75. narodenín. Zomrel v roku 2015.

Vymenovanie biskupov – právo najvyššieho patróna a dve jednoduché dohody (1927, 1964)

Podľa starodávnej ústavy, ktorá sa datuje od kráľa svätého Štefana (knieža od roku 997, kráľ od roku 1000 do roku 1038), bol štát kresťanským štátom²⁴ a apoštolský kráľ ako najvyšší patrón vymenoval biskupov. V Uhorsku neprebíhal boj o investitúru ako v Nemecku. Ústava zostala taká, aká bola, dokonca pred Kostnickým koncilom a počas neho (1414 – 1418) pápeži uznali Žigmundovi Luxemburskému titul kráľa Uhorska, Česka, atď., a cisára Svätej ríše rímskej, hoci len čiastočne. V roku 1758 Klement XIII. uznal uhorskej kráľovnej Márii Terézii Habsburskej titul apoštolskej kráľovnej, ale len titul, bez jurisdikcie. Tento titul nebol uznaný v prípade cisára Jozefa II. preto, že sa nedal korunovať svätou apoštolskou a anjelskou korunou Uhorska, ale jeho regulárne korunovaných nástupcov dosadili na trón biskupi a pápeži to potvrdili. Takto sa konali vymenovania do kráľovskej hodnosti až do roku 1919, do vlády posledného kráľa z habsburskej dynastie, Karola IV. (ako rakúskeho cisára Karola VI.).²⁵

²² Mesto Zrenjanin historicky patrilo do diecézy Csanád, ktorá bola v roku 1920 rozdelená na tri časti, ďalšie dve časti patrili k Rumunsku (Timisoara), resp. k Maďarsku (Szeged).

²³ Menovacia bula bola datovaná 2. októbra 1945. Pre ťažkosti v komunikácii so Svätou stolicou dostal József Grósz, arcibiskup mesta Kalocsa, poverenie zverejniť menovanie po súhlase kandidáta. Takto sa jej uverejnenie v Maďarsku uskutočnilo 17. novembra 1945.

²⁴ Porov. CYWINSKI, B. In *difesa della Corona di santo Stefano* (Na obranu koruny svätého Štefana). In IDEM. *Il secolo della difficile prova. Storia contemporanea della Chiesa in Europa centro-orientale. Le radici dell'identità*. Bologna: CSEO Biblioteca, 1983, p. 131–151.

²⁵ Opis tejto starodávnej maďarskej tradície pozri v diele: ADRIÁNYI, G. *A magyar királyok apostoli címe* (Apoštolský titul uhorských kráľov) In *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok – Essays in Church History in Hungary*. ISSN 0865-5227. 1990. vol. 2, n. 1, p. 77–84. Available on the Internet: www.heh.hu. Porov. SOMORJAI, Á. Il caso della corona ungherese con il papa Silvestro II. Alle origini di un mito nazionale. In *Doctissima Virgo. La sapienza di Gerberto, scienziato e papa*. SIGISMONDI,

Po prvej svetovej vojne bol navrhnutý nový systém vymenovaní. Hoci si maďarská vláda za čias reformovaného (kalvínskeho) regenta Horthyho robila nároky na apoštolský titul, Svätá stolica to neuznala, bola by tak urobila iba v prípade, keby sa bola vrátila habsburská dynastia, alebo keby sa bol vyskytol katolícky kráľ. Na rozdiel od iných východoeurópskych štátov Svätá stolica neuzavrela s Maďarskom konkordát, iba „jednoduchú dohodu“ 10. mája 1927, podľa ktorej má Svätá stolica najskôr informovať vládu a vláda má k dispozícii dva mesiace nato, aby odpovedala. Podľa maďarských zdrojov bol text tejto dohody prvýkrát zverejnený až v roku 1966²⁶ a Svätá stolica nepovažovala dohodu za záväznú. Takže Svätá stolica mala dlho pocit slobody vo veci vymenovaní, aj v prípade Józsefa Mindszentyho, keďže existovala len dočasná vláda, pretože parížska mierová zmluva s Maďarskom bola podpísaná až 10. februára 1947. Komunistická vláda však odmietala toto snaženie a požadovala svoje práva obsiahnuté v dohode z roku 1927 a úrady neuznali niekoľko vymenovaní biskupov.

Ba čo viac, komunisti opäť požadovali právo byť najvyšším patrónom (*ius supremi patronatus*), avšak toto právo im Svätá stolica neuznala. V roku 1951 v zmysle dekrétu Prezidentskej rady ľudovej republiky č. 20 si Prezidentská rada podľa svojho dekrétu vyhradila právo predchádzajúceho súhlasu na území krajiny so spätnou platnosťou, teda od 1. januára 1946. Dekrét č. 22 z roku 1957 bol ešte prísnejší. O niekoľko rokov skôr, v Poľsku podobný dekrét narazil na odpor prímasa Wyszyńskiego (na slávny *non possumus*). V roku 1959, ešte viac v roku 1971, boli spresnené ďalšie podrobnosti. Týmto si komunistický štát zahrnul pod svoju kontrolu takmer všetky vymenovania do dôležitých cirkevných funkcií. Význam čiastkovej dohody, teda druhej jednoduchej dohody uzavretej 15. septembra 1964, je ten, že komunistická vláda uznala právo Svätej stolice na vymenovanie biskupov.²⁷

Komunistická transformácia krajiny v rokoch 1945 až 1948

Ako sme už spomenuli, Maďarsko bolo spojencom veľmocí Osi, teda bolo nepriateľom Sovietskeho zväzu. Červená armáda musela bojovať na celom území Maďarska s podporou Rumunov a Bulharov a vo Vojvodine (Juhoslávia) s podporou Srbov (Titových partizánov). To si vyžiadalo desaťtisíce obetí aj z radov civilného obyvateľstva, len kvôli ich etnickej príslušnosti. Najmä nemecká men-

C. red. Roma: Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, 2009, p. 33–46. Pozri tiež: SOMORJAI, Á. *Segnato dalla corona di Santo Stefano. Saggi raccolti 1992-2020*, IBID. p. 147–158.

²⁶ CSIZMADIA, A. *A magyar állam és az egyházak jogi kapcsolatainak kialakulása és gyakorlata a Horthy-korszakban* (Formovanie a prax právnych vzťahov medzi maďarským štátom a cirkvami za horthyovskej éry), Budapest: Akadémiai, 1966. p. 301–309. V nemčine: *Rechtliche Beziehungen von Staat und Kirche in Ungarn vor 1944*. Budapest: Akadémiai, 1971, p. 118–120. Odvtedy vyšla, aj vo faksimile, na základe pôvodného talianskeho zdroja, pozri ICKX, J. *Rilevanza dei documenti custoditi nell'Archivio Storico della Sezione per i Rapporti con gli Stati della Segreteria di Stato per la storiografia ecclesiastica ungherese*. In *Rapporti diplomatici tra la Santa Sede e l'Ungheria (1920-2015)*. red. FEJÉRDY, A. Budapest – Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2016. 51–69.

²⁷ Úplné znenie nebolo oficiálne zverejnené. Súhrn možno nájsť v čísle L'Osservatore Romano zo 16. septembra 1964. FEJÉRDY, A. *L'intesa semplice del 1964 tra la Santa Sede e l'Ungheria*. In *Rivista di Studi ungheresi*. ISSN 1125-520X. 2012, vol. 11, n. 1. p. 96–111. Available on the Internet: http://epa.oszk.hu/02000/02025/00027/pdf/RSU_2012_11_096.pdf.

šina – ktorá bola väčšinou nadšená za Hitlera a za národný socializmus – by bola chcela mať pod maďarskou nadvládou vlastnú „*Gau*“ (župu), to jest autonómnou provinciu, a neskôr aj maďarská menšina. Mnohí kňazi sa stali obeťami srbských represálií, pričom ich hriechom bolo len to, že boli Maďari, nielen v župe Bács a vo Vojvodine, ale na celom území štátu. Niektorí z nich sa vyzdvihli do hodnosti svätosti, mnohí iní ešte nie. Stačí pripomenúť siedmich františkánskych mučeníkov, ktorých blahorečenie práve prebieha. V Maďarsku utrpel mučenícku smrť biskup Vilmos Apor z mesta Győr, ktorý bol blahorečený v Ríme v novembri 1997, a pomocný biskup z mesta Esztergom, Zoltán Meszlényi, ktorý bol blahorečený v meste Esztergom v októbri 2009.

Komunistická vláda v Maďarsku trvala dlhšie ako v susedných krajinách a bola krutá predovšetkým preto, že nadobudla charakter pomsty komunistov, a aj preto, že komunisti neváhali uzavrieť spojenectvo s bývalými členmi organizácie „Šípových krížov“, spojencami nemeckého národného socializmu. Medzi komunistami udávali tón tí, ktorí predtým žili v exile v Moskve, ale vrátili sa s Červenou armádou a so Sovietmi a chceli mať absolútnu moc. Ich vodcom bol Mátyás Rákosi, jeden z najusilovnejších Stalinových žiakov, ktorý najprv spolu so stranou sústreďoval moc do vlastných rúk a potom podporoval absolútnu moc strany. V Maďarsku zostalo málo komunistov, ktorí boli teraz odsunutí do úzadia.

Správa Maďarska patrila pod Spojeneckú kontrolnú komisiu od sovietskej okupácie až do jesene 1947, keď vstúpila do platnosti Parížska mierová zmluva podpísaná 10. februára 1947. Prvé voľby sa uskutočnili 4. novembra 1945, keď komunisti dokázali získať len 17,11 %, ale maloroľnícka strana, ktorá získala 57 % hlasov (!), bola nútená pod sovietskym tlakom pozvať ostatné strany do veľkej vládnej koalície. Komunisti tak mohli dostať do rúk dôležité ministerstvá, ako napríklad ministerstvo vnútra a väčšinová maloroľnícka strana bola zničená „salámovou taktikou“: vykonštruovanými súdnymi procesmi, vyhosteniami, deportáciami čiastočne do Sovietskeho zväzu a čiastočne na území štátu. Druhé voľby sa uskutočnili 31. augusta 1947, keď komunisti organizovaním početných podvodov a akciami fraškovitého charakteru získali 24,33 % hlasov. Na základe existenčnej likvidácie ostatných strán – vrátane sociálnych demokratov – a cirkvi sa v rokoch 1948 – 49 dostala moc do rúk komunistov: pozri súdne procesy proti Mindszentymu a iným politickým a cirkevným, katolíckym alebo nekatolíckym osobnostiam.

Štátna forma bola zmenená ešte 31. januára 1946, keď prvý slobodne zvolený parlament odhlasoval zrušenie monarchie²⁸ a vyhlásenie republiky, následne bola v roku 1949 opäť zmenená, tentoraz na ľudovú republiku, ktorá existovala až do roku 1989.²⁹ V týchto rokoch bol takmer celý priemysel znárodnený a veľkostatky boli od marca 1945 – po príchode ruských vojsk – rozparcelované bez odškodnenia predchádzajúcich vlastníkov; takto sa aj veľké cirkevné veľkostatky dostali do svetského vlastníctva. Maďarská katolícka cirkev bola azda posledná v Európe, ktorá vlastnila obrovské veľkostatky. Zároveň prevzala rozhodujúcu úlohu vo vý-

²⁸ Maďarsko formálne zostalo kráľovstvom aj po abdikácii Karola IV. Habsburského (rakúskeho cisára Karola I.) v roku 1918.

²⁹ 23. októbra 1989 bola opäť vyhlásená republika, tentoraz bez charakteristiky „ľudová“.

chove a udržiavala rozsiahlu inštitucionálnu sieť, vrátane nemocníc. A katolícke spolky boli rozpustené v lete 1946 na základe falošných obvinení.³⁰

Postoj cirkvi voči politike v rokoch 1945 až 1948

Cirkev bola považovaná za nepriateľskú silu, a to aj napriek tomu, že kardinál-prímasa Józsefa Mindszentyho predtým uväznila organizácia „Šípových krížov“. Cirkev, ako vlastníka obrovských veľkostatkov, bez náhrady zbavili týchto majetkov, z ktorých dokázala financovať cirkevné školstvo. Komunistickí pohlavári počas celého obdobia stavali svoj postoj na podozrení, že cirkev bude chcieť tieto majetky získať späť, hoci to nebola pravda. Poprední predstavitelia katolíckej cirkvi túto zmenu akceptovali, aj keď sa znemožnilo financovanie škôl a katolíckych inštitúcií. Prebiehajúca kampaň za násilnú sekularizáciu škôl narazila na odpor kardinála-prímasa a biskupského zboru, avšak parlament toto opatrenie v júni 1948 schválil. Cirkev ani po zoštátnení škôl nedostala žiadnu náhradu. Kardinál-primas zakázal rehoľníkom pokračovať v ich školských aktivitách a tak niekoľko tisíc rehoľníkov a rehoľníčok, ktorí sa predtým zaoberali vyučovaním, zostali bez práce a možnosti obživy.³¹

V kardinálovi Mindszenty, ako opisuje vo svojich spomienkach, jeho cesta do Kanady vzbudila myšlienku vyhlásiť Mariánsky rok pri príležitosti mariánskeho jubilea v roku 1947 a zmobilizoval veriacich v Maďarsku, v záujme organizovania úplného Mariánskeho roku v rokoch 1947 – 48, na oslavách ktorého sa zúčastnili aj neveriaci a príslušníci iných náboženských vyznaní. Práve preto, pre veľký úspech, štátne orgány a ministerstvo vnútra, ktoré – ako sme spomenuli – bolo v rukách komunistov, toto považovali za politickú aktivitu a bránili jej. Opatrenia uplatňované v Maďarsku sa neskôr zopakovali aj v Poľsku počas miléniových osláv poľského kresťanstva okolo roku 1966.

Odpor organizovaný prímasom bol spôsobený aj pre jeho vysoké verejnoprávne postavenie, nakoľko podľa stáročných tradícií zastával prvú ústavnú hodnosť, avšak zrušením kráľovstva a vyhlásením republiky tento titul zanikol dňa 1. februára 1946. Napriek tomu sa prímás až do konca života považoval za zodpovedného za osud celého národa, pretože krajina nemala ani kráľa, ani regenta.³² Odtiaľ pochádzajú jeho osobné a úradné konflikty, ale aj časť konfliktov katolíckej cirkvi

³⁰ Typický je spôsob postupu. Dvoh sovetských vojakov našli mŕtvych na ulici v hlavnom meste. Vo vrecku jedného z mŕtvych mladíkov našli preukaz spolku KALOT (ktorý tam vložili neskôr). A tak bol spolok KALOT - a nielen ten - obvinený zo spáchania zločinu, ktorý v skutočnosti nebol ničím iným ako dôsledkom hádky dvoch opitých vojakov.

³¹ Predtým žilo v 635 kláštoroch 23 mužských a 40 ženských kongregácií, 2.582 mužov a 8.956 žien, spolu 11.538 osôb. Porov. *A magyarországi latin- és görögyszertartású egyházmegyei és szerzetes római katolikus papság és női szerzetesrendek névtára, iskolák, közjóléti és hitbuzgalmi egyesületek feltüntetésével* (Menný zoznam diecézneho a rehoľného rímskokatolíckeho kléru a ženských rehoľí maďarského latinského a gréckeho obradu, s uvedením škôl, verejnoprospešných a náboženských spolkov), Budapest 1948. BALOGH, M. – GERGELY, J. *Egyházak az újkori Magyarországon 1790–1992* (Cirkvi v novodobom Maďarsku 1790–1992). *Adattár* (Archív údajov), Budapest: História - MTA Történettudományi Intézete, 1996. p. 196–200.

³² Porov. SOMORJAI, Á. *Il pensiero del cardinale Giuseppe Mindszenty circa il suo ruolo costituzionale e politico*. In *Rivista di Studi ungheresi*. ISSN 1125-520X. 2012, vol. 11, n. 1. p. 69–95. Available on the Internet: http://epa.oszk.hu/02000/02025/00027/pdf/RSU_2012_11_069.pdf - Pozri tiež IDEM. *Segnato dalla corona di Santo Stefano. Saggi raccolti 1992-2020*, IBID. p. 221-247.

s komunistickou stranou, snažiacou sa získať výlučnú moc. Svätá stolica prechovávala veľkú dôveru k osobe Mindszentyho, avšak komunistická vláda od svojho nástupu k moci v roku 1948 až do konca tohto obdobia považovala pápežstvo za nepriateľa, spojenca kapitalizmu, podporovateľa politických síl „reakcie“.³³

Boj za školu a za náboženskú výchovu

Ako sme už povedali, osvetová a výchovná činnosť cirkvi a rôznych náboženských vyznaní bola mimoriadne aktívna až do mája 1948, kedy boli zákonom parlamentu a vlády všetky školy poštátnené. Až o dva roky neskoršie vrátili niekoľko omrvíniek, teda – v prípade katolíckej cirkvi – osem gymnázií. Náboženskú výchovu nezrušili, ale prekázali jej administratívnymi prostriedkami. Zatiaľ, čo vláda vyvíjala tlak na vedenie škôl a odmeňovala riaditeľov, ktorí vylúčili náboženskú výchovu, účasť na náboženskej výchove bola možná len s vyhlásením a podpisom jedného z rodičov. Harmonogram zápisov manipulovali tak, že rodičia nemohli prísť načas, avšak tí, ktorí sa zapísali, mohli dostať náboženské vyučovanie od farára alebo niektorého kňaza cirkevnej obce. Prijali aj ďalšie administratívne opatrenia, vyvíjali tlak na rodičov na ich pracovisku a aj priamo sa im vyhrožovali stratou zamestnania. Takto sa na náboženskej výchove zúčastňovalo čoraz menej účastníkov. Revolúcia v roku 1956 priniesla obnovu, ľudia začali opäť chodiť do kostola a posilať deti na hodiny náboženstva. Avšak toto netrvalo dlho. Potom štatistické údaje ukazujú kontinuálny pokles a je z nich vidieť, že ústavná náboženská výchova v hlavnom meste takmer úplne zanikla, ale vo vidieckych okresoch ešte nie. Paralelne s tým sa vytvorila takzvaná katechetická výchova, ktorá nebola inštitucionalizovaná, ale mohla sa vykonávať na farských úradoch na báze dobrovoľnosti. Vláda to nerada videla, pretože to mohla kontrolovať iba s ťažkosťami. Preto v mnohých prípadoch sledovala katechetické stretnutia a pod zámienkou „sprisahania“ proti režimu posielala do väzenia oduševnených kňazov.

Vyučovanie	pred rokom 1950	po roku 1950
Katolícke gymnázia	49	8
Učiteľské ústavy	35	-
Základné školy	2.989	-
Percentuálne rozdelenie	50 %	0,01 %

Teologické vysoké školy

Vyučovanie	pred rokom 1950	po roku 1950
Teologické fakulty	2	1
Diecézne semináre	11	5 (po roku 1952)
Rehoľnícke semináre	12	3
Veľké semináre	12	6 (po roku 1952)

³³ Vzhľadom na povojnové obdobie porov. LOMBARDI, L. *La Santa Sede e i cattolici dell'Europa orientale agli albori della guerra fredda*. Roma – Budapest: Pontificia Università Gregoriana - METEM, 1997.

Katechéza

1948: všetci mladí ľudia, pretože náboženská výchova bola tradične povinná;

1957: približne 80 % mladých ľudí sa zúčastnilo na katechetickom vzdelaní (na farských úradoch) a učili sa náboženstvo (v školách);

1986: mladí ľudia približne 5 – 7 % v katolíckych školách; neexistujú žiadne štatistické údaje o katechetickom vzdelávaní prebiehajúcim na farských úradoch a o mladých ľuďoch, ktorí navštevujú skupiny považované za nelegálne.³⁴

Zrušenie rehoľných rádov a prenasledovanie rehoľníkov

Rehoľné rády boli prítomné na uhorskej pôde počas tisíc rokov a ich úloha vo vzdelávaní zosilnela aj v 19. a v 20. storočí.³⁵ Dokonca, školský systém, podobne ako zdravotnícky systém, bol do značnej miery tradične v rukách rehoľníkov a rehoľníčok, ako sme to už spomenuli. Preto sa aj komunisti správali k rehoľníkom ako k nepriateľom. Kým v prvých rokoch bolo prenasledovanie namierené proti niektorým jednotlivcom, v roku 1950 boli prijaté donucovacie opatrenia: v júni boli zatvorené kláštory v blízkosti rakúskych a juhoslovanských hraníc a rehoľníkov a rehoľníčky presťahovali do kláštorov v centrálnej časti krajiny. Potom, 31. augusta 1950, biskupská konferencia – hoci na to nedostala splnomocnenie od Svätej stolice – podpísala takzvanú dohodu, ktorá skôr bola diktátom. V zmysle jedného bodu z nej boli zatvorené všetky kláštory okrem štyroch, ktorým povolili, že môžu existovať s obmedzeným počtom a podmienkami a ďalej účinkovať.³⁶

Týmto spôsobom bola väčšina rehoľných rádov nútená ísť do ilegality. Ich predstavení používali navzájom podobné, niekedy odlišné stratégie, napríklad, provinciál jezuitov nariadil, aby mladí ľudia odišli do zahraničia a pokračovali tam v štúdiu,³⁷ zatiaľ čo ich kňazi zostali v krajine a hľadali spôsoby, ako prežiť. Podobne sa rozhodli aj cisterciáni,³⁸ síce nie na žiadosť opáta, ale s jeho súhlasom,

³⁴ Údaje na základe neoficiálneho prieskumu, na ktorom sa zúčastnil aj autor. Ich prvé zverejnenie porov. SOMORJAI, Á. *Pastoral Strategies of the Roman Catholic Church in Hungary 1945–1986*. In SOMORJAI, Á. – SZENNAY, A. (red.), *Unum omnes in Christo. In unitatis servitio. Miscellanea Gerardo J. Békés OSB octogenario dedicata*. Pannonhalma: Pannonhalma Főapátság, 1995. p. 563–581.

³⁵ Katolícka univerzita v mestách Budapest-Piliscsaba organizovala konferencie o prítomnosti rehoľných rádov a kongregácií v Maďarsku. Dokumenty boli publikované v edícii *Művelődéstörténeti Műhely – Rendtörténeti Konferenciák* (Kultúrnohistorický workshop – Konferencie o histórii rehoľných rádov). Vyšli nižšie uvedené zväzky (rok konferencie v zátvorke): 1. františkáni, v roku 2005 (2002), 2. dominikáni, v roku 2007 (2003), 3. jezuiti, v roku 2006 (2004), 4. cisterciáni, v roku 2009 (2005), 5. pavlíni OSPPE, v roku 2007 (2006), 6. piaristi, v roku 2010 (2007), 7. benediktíni, v roku 2012 (2010).

³⁶ Benediktíni majú dve gymnáziá (v mestách Győr a Pannonhalma), františkáni majú dve gymnáziá (v mestách Esztergom a Szentendre), piaristi majú dve gymnáziá (v mestách Budapest a Kecskemét) a ženská kongregácia má dve gymnáziá (v mestách Budapest a Debrecen). Hoci bol tento systém katolíckeho vzdelávania obmedzený, fungoval počas celého komunistického obdobia. Poznávame, že aj kalvínom povolili dve gymnáziá, z ktorých jedno bolo potom pre nedostatok financií zatvorené a luteránom bolo tiež dovolené mať jedno gymnázium, ktoré bolo neskôr zatvorené. V meste Budapest pôsobilo len židovské gymnázium so zníženým počtom žiakov.

³⁷ Pokiaľ ide o jezuitov, porov. so sériou „Anima Una“ vydávanou v Budapešti v rokoch 1991 až 2008 v 15 zväzkoch v redakcii Ferenca Szabó, SJ. Porov. BÁNKUTI, G. *Jezsuiták a diktatúrában* (Jezuiti v diktatúre), Budapest: L'Harmattan, 2011.

³⁸ V súvislosti s cisterciánmi pozri CÚTHNÉ GYÓNI, E. „Nebojujeme, ale ani sa nelúčime.“

na podnet niektorých bratov. Iné spoločenstvá, napríklad benediktíni, vidiac, že v Maďarsku sa im znemožnilo fungovanie, odišli do zahraničia vo viacerých skupinách, tak urobil aj arciepiskop maďarskej kongregácie Krizosztom Kelemen.³⁹ V súvislosti s prítomnosťou maďarských rehoľníkov na Západe treba pripomenúť, že jezuiti založili v zahraničí maďarskú provinciu; františkáni, ktorých bolo v Spojených štátoch už po prvej svetovej vojne veľa, pokračovali vo svojej pastoračnej činnosti medzi zhromaždenými Maďarmi v Maďarskej kustódii; cisterciáni založili v Dallase opátstvo,⁴⁰ ktoré prekvitá dodnes; benediktíni vytvorili dva rehoľné domy, jedno opátstvo, ktoré dodnes existuje v meste São Paulo (Brazília)⁴¹ a priorstvo neďaleko mesta San Francisco. To v roku 1976 zmenilo kongregáciu a prešlo pod opátstvo Saint Anselm v meste Manchester, čím sa pripojilo ku kongregácii American – Cassino (USA, New Hampshire).⁴² Premonštráti z Jasova nemali zahraničnú usadlosť, ale tí z mesta Csorna áno: ich opátstvo založené v Kalifornii, v Orange County pri meste Los Angeles, prekvitá dodnes.⁴³ Piaristi založili niekoľko škôl v Spojených štátoch.⁴⁴

Ďalšou kapitolou, ktorú treba napísať, je ilegálna činnosť rehoľníkov, ktorí zostali v Maďarsku, alebo tých, ktorí boli pridelení do diecéz ako farári alebo kantori.⁴⁵ Mnohí z nich boli nútení viesť civilný život prijímaním rôznych prác, preto museli byť oslobodení od sľubu chudoby. V 50-tych rokoch tajili svoj inštitucionálny vzťah, no komunistickému štátu sa ich podarilo identifikovať a zničiť to, čo vybudovali.⁴⁶ Len niekoľko komunít zostalo v takej situácii, že sa im podarilo prežiť: najznámejšie sú rádové sestry cisterciánky. Ženské spoločenstvo v lokalitách Bakonyboldogasszony a Érd (okolie Budapešti), ktorá sa zúčastnilo na mníšskej reforme, začatej v cisterciánskom opátstve Zirc, pokračovalo v modlitebnom spoločenskom živote, ale v záujme bezpečnosti neprijímalo nových členov. Napro-

A ciszterci rend Zirci Apátságának története a második világháború végétől Endrédy Vendel apát haláláig. Budapest – Zirc: Zirci Ciszterci Apátság, 2017. Pozri rozhovor Istvána Elmera s cisterciánskym opátom pátrom Vendelom Endrédyom. In BOZSOKY, P. G. – LUKÁCS, L. (red.). *De l'oppression à la liberté. L'Église en Hongrie 1945–1992: chronique des événements ordinaires et extraordinaires. Témoins et témoignages*, Paris: Beauchesne, 1993. p. 223–240.

³⁹ SOMORJAI, Á. *Kelemen Krizosztom pannonhalmi főapát emigrációs évei (1947–1950)*. Budapest: METEM, 2014. IDEM, *Archabbot Chrysostom Kelemen in the West*. In *American Benedictine Review*. ISSN 0002-7650. 2015. vol 66, n. 2 June, p. 164–170.

⁴⁰ FARKASFALVY, D. *Cistercians in Texas: The First Forty Years*. In Thomas Pruitt (red.). *Cistercians in Texas. The 1998 Jubilee*. Dallas: Cistercians of Dallas, 1998. p. 18–49. Pozri www.cistercian.org.

⁴¹ Porov. GRECO, S. *Abadia São Geraldo. 60 anos de história. 60 years of history, 1953–2013*. São Paulo: Abadia São Geraldo, 2013. Pozri www.asg.org.br.

⁴² JÁVOR, E. *Beginnings: The Founding of Woodside Priory*. Woodside, CA: Woodside Priory School 2007; IDEM. *Being Benedictine: 50 years of Woodside Priory School*. Woodside, CA: Woodside Priory School 2008. Pozri www.prioryca.org.

⁴³ STACK, G. *A history of St. Michel's, (História St. Michel)*, doktorská dizertačná práca na Univerzite Pepperdine, Malibu (Kalifornia) 1997, rukopis, porov. www.stmichaelsabbey.com

⁴⁴ BURGUÉS, J. *The Piarist Fathers in the U.S.A. 60 Years of Service. Escolapios en Estados Unidos*. Miami: (bez vydavateľa), 2007–2008.

⁴⁵ Pozri rozhovor Istvána Elmera s cisterciánskym otcom Piusom Halászom, „duchom duchovného odporu“. In *De l'oppression à la liberté. L'Église en Hongrie 1945–1992*. Op. Cit. p. 263–288.

⁴⁶ Porov. HETÉNYI VARGA, K. *Szerzetesek a horogkereszt és a vörös csillag árnyékában* (Rehoľníci v tieni hákového kríža a červenej hviezdy), Abaliget, zväzok I. 1999, zväzok II. 2002.

ti tomu jedna z mníšok, matka Ágnes, ktorá bola považovaná za príliš aktívnu, a preto bola spolu so svojim bratom⁴⁷ a ďalšími rehoľnými sestrami odstránená preč, tajne pokračovala v mníšskom živote, pričom sa k nej pridalo niekoľko ďalších. Dodnes existujú opátstva Érd a Kismaros, ktoré patria k maďarskej cisterciánskej kongregácii.

Štatistika domácich rehoľných rádov

	pred rokom 1950	po roku 1950
Rehoľníci		
počet rehoľníckych inštitúcií	23	3
počet rehoľných domov	182	6
počet rehoľníkov	2.582	240
Rehoľníčky		
počet rehoľníckych inštitúcií	40	1
počet rehoľných domov	454	2
počet rehoľníčok	8.956	60

Treba poznamenať, že od roku 1989, od *Annus mirabilis* (roku zázrakov), ktorý v Maďarsku dostal názov „zmena režimu“, môžu existovať a fungovať rehoľnícke kongregácie, štatistika je úplne iná. Avšak dôsledkom tých 40-tich rokov sa stalo to, že počet rehoľníkov a rehoľníčok výraznou mierou klesol a maďarská Katolícka cirkev, ktorá bola pred komunizmom misijnou cirkvou, prijíma vo vlastnej krajine značný počet – medzi inými rehoľníkov – misionárov.

Utláčanie katolíckej tlače a cenzúra tlače

V Maďarsku existovala rôznorodá a životaschopná katolícka tlač a teologické vedecké časopisy v 20-tych a 30-tych rokoch nasledovali rytmus západných teologických vied. Počas sovietskej okupácie bolo jedným z prvých opatrení zrušenie katolíckych denníkov a zavedenie cenzúry už hneď po vojne. V období komunizmu sa tolerovalo len niekoľko titulov, čo zodpovedalo 0,01 % maďarskej tlače, podobne ako katolícke vydávanie kníh: v rokoch 1950 až 1967 vyšlo len 149 titulov. Tlač bola počas celého obdobia pod kontrolou, niekedy bola zakázaná publikácia a v iných, dlhších obdobiach, bola nariadená autocenzúra a politika vymenovania osôb zodpovedných za publikáciu patrila medzi priority.

⁴⁷ MONIKA. *Diario: Una giovane benedettina ungherese negli anni della persecuzione: 1957–1962* (Denník. Mladá maďarská benediktínka v rokoch prenasledovania: 1957–1962), Casale Monferrato 1996. Aj v nemčine. Slovo „benediktínka“ v názve publikácie nie je neopodstatnené: nielen preto, že aj cisterciáni sa riadia podľa benediktínskej rehole, ale aj preto, že v 50. rokoch 20. storočia existovali niektorí benediktínski rehoľníci z Pannonhalmy, ktorí – hoci ich odstránili z ich kláštora – zaoberali sa pastoračnou starostlivosťou ilegálneho spoločenstva. Ich spiritualita mala benediktínsky charakter, ale v duchu cisterciánskej reformy, o ktorej otcovia benediktíni neboli informovaní v tých rokoch. Pozri tiež rozhovor Istvána Elmera s matkou Ágnes Tímár „duchom duchovného odporu“. In *De l'oppression à la liberté. L'Église en Hongrie 1945–1992*, IBID. p. 310–324.

Štatistika domácej katolíckej tlače⁴⁸

	pred rokom 1950	po roku 1950
Denníky	2	1 (spravodajská agentúra, cca. 1.300 výtlačkov)
Týždenníky	-	1 (<i>Új Ember</i> - Nový človek, 1945, cca. 90.000 výtlačkov)
Dvojtyždenné noviny	-	1 (<i>Katolikus Szó</i> - Katolícke slovo, 1957, cca. 12.000 výtlačkov)
Mesačníky	25	1 (<i>Vigília</i> - Vigília, 1935, 12.000 výtlačkov)
Trojmesačné noviny	3	1 (<i>Teológia</i> - Teológia, 1967, 4.000 výtlačkov)
Percentuálne rozdelenie	11,3 %	0,01 % všetkých periodík v Maďarsku

V rokoch 1945 až 1949 počet katolíckych kníh vydaných v tlači: 542 titulov; v rokoch 1950 až 1967: 149 titulov.

Pokus vlády založiť národné cirkvi nezávislé od Ríma

V prvých rokoch mali maďarskí komunisti v úmysle založiť maďarskú národnú cirkev, podobne ako Kominforma (1947–1956) urobila podobný pokus vo východoeurópskych krajinách, s úspechom v Albánsku. Ale možno konštatovať, že vďaka odporu Józsefa Mindszentyho, nezlomného ostrihomského kardinála a ďalších vysoko postavených cirkevných hodnostárov, maďarská cirkev zostala v rímskom spoločenstve, hoci aj boli dlhé roky, počas ktorých sa toto spoločenstvo za železnou oponou aktívne nepraktizovalo. Duch cirkevného odporu inšpiroval aj časť emigrantského kléru: nezabúdajme, že približne 20 % kňazov ušlo na Západ, kde už našli mnoho emigrantov a vytvorili hustú sieť národných farností, najmä v USA.

Rôzne formy prenasledovania cirkvi

Gyula Havasy sumarizuje prenasledovanie katolíckej cirkvi v nasledujúcej štatistike: v rokoch 1945 až 1964 bolo prenasledovaných 75 % biskupov, dvaja z nich zomreli mučeníckou smrťou, už spomínaní Vilmos Apor a Zoltán Meszlényi. Dňa 28. marca 1945 zomrel János Mikes, biskup, aj titulárny arcibiskup z mesta Szombathely, keď videl zločiny sovietskych vojakov. 14 biskupov bolo uväznených alebo izolovaných od svojich kolegov kňazov a veriacich. Najznámejší je prípad Józsefa Mindszentyho, ktorý bol od 28. decembra 1948 do októbrovej revolúcie v roku 1956 vo väzení a potom „napoly v zajatí“ na americkom veľvyslanectve; József Grósz, arcibiskup mesta Kalocsa, bol odsúdený na 15 rokov, vo väzení bol od júna 1951 do októbra 1955, internovaný do februára 1956; István Zadravec, vojenský ordinár, bol vo väzení od februára 1945 do októbra 1947, od júla 1951 do augusta 1954 bol internovaný a potom až do svojej smrti v roku 1965 bol vyhostený zo svojho sídla; József Pétery, biskup z mesta Vác, bol internovaný od roku 1952 do októbra 1956, potom znova od februára 1957 do septembra 1964 a po-

⁴⁸ Analýzu situácie katolíckej teológie v Maďarsku pozri KRÁNITZ, M. *La teologia cattolica ungherese dopo il Concilio vaticano II*, (Maďarská katolícka teológia po Druhom vatikánskom koncile) In Gregorianum 91 (2010/3), 510–525.

tom tam zostal až do svojej smrti v roku 1967; Bertalan Badalik, biskup z mesta Veszprém, bol internovaný od roku 1957 do septembra 1964 a potom tam zostal až do svojej smrti v roku 1970; Endre Hamvas a Lajos Shvoy, biskupi z mesta Csanád, respektíve z mesta Székesfehérvár, boli v roku 1952 niekoľko týždňov v domácom väzení; János Bárd, pomocný biskup v meste Kalocsa, vymenovaný Svätou stolicou v roku 1950, žil v domácom väzení v arcibiskupskom paláci až do svojej smrti v roku 1983; Mihály Endrey, pomocný biskup v meste Eger, predseda Actio Catholica, ktorý bol od roku 1957 osobitne poverený na čele arcidiecézy v meste Esztergom, žil od augusta 1958 do septembra 1964 v domácom väzení na jednom farskom úrade; Imre Szabó, pomocný biskup v meste Esztergom bol od decembra 1958 do roku 1963 internovaný v jednej malej osade; Imre Kisberk, biskup z mesta Székesfehérvár bol v rokoch 1951 až 1956 internovaný v jednej malej osade; Gellért Belon bol po roku 1945 vo väzení, v roku 1959 bol zvolený za biskupa v meste Pécs, avšak vysvätený bol až v roku 1982, keď už bol vážne chorý.⁴⁹

Prenasledovaných bolo 360 diecéznych kňazov (10 %), 940 rehoľných kňazov (66 %), 200 rehoľných bratov (16 %) a 2.200 rehoľných sestier (22 %).⁵⁰

Kňazi zavraždení sovietskymi vojakmi v roku 1945: Kornél Hummel, János Bergendi, Szalvátor Farszky OFM, Ferenc Kajdy SJ, Antal Laskay SJ, István Ruppert, Alajos Szalay, Zénó Hajnal, Pál Marticszevics,

Kňazi zavraždení tajnou políciou: Szaléz Kiss OFM – 1946, Ervin Papp – 1950, Ferenc Vezér OSPPE – 1951, István Ács OSPPE – 1951, János Brenner – 1957, József Brückner – 1973, Félix Debreczeni O.Cist. – 1954, Lajos Kenyeres – 1957, Gyula Kiszely – 1966, Ottó Kormos – 1972, Antal Kovács – 1950, Pál Miksa – 1945, Hugó Ryba – 1952, László Szabó – 1966. István Sándor SDB, saleziánsky koadjutor, bol zavraždený v roku 1953 (v roku 2013 bol blahorečený v Budapešti).

Rukou srbských vojakov (partizánov) vo Vojvodine v Juhoslávii zomreli mučeníckou smrťou v rokoch 1944 – 1945: Antal Berger, Bálint Drupp, Pál Gencel, Károly Gulyás, Antal Haug, Ferenc Hubert, Gáspár Kopping, István Müller-Mészáros, István Köves, József Novotny, Ferenc Petrányi, Ferenc Plank, Dénes Szabó, Ferenc Takács, Károly Unterreiner, Lajos Varga, István Virág, Péter Veinert, Mihály Werner (diecéza Kalocsa, respektíve teraz Subotica, Srbsko); ďalej Antal Ádám, Ferenc Brunet, Vilmos Kaip, Miklós Kahlesz, József Knapp, József Kornath, Gyula Moravetz, Mihály Rotten, Rudolf Schummer, Ádám Steigerwald, András Varga, veľadostojní páni Péter Wéber (diecéza Csanád, respektíve teraz Zrenjanin), Tivadar Klein (diecéza Pécs), Kristóf Kovács OFM a Krizosztom Köröszts OFM (Újvidék/Novi Sad, Srbsko).

Ako vojnoví zajatci v Sovietskom zväze zomreli: Szervác Berkes OFM – 1945, Sebestyén Horváth OSB – 1947, Benno Kovács OFM – 1945, Lukács Pelbárt OFM – 1947, László Sályi – 1958, Lőrinc Scherer – 1945, Árpád Sternecky OFM – 1945, Mátyás Stumpf – 1946, János Szerednyey – 1946. Zomreli vo väzení: Pál Bozsik – 1952, Imre Brenner – 1951, Gusztáv Gáspár – 1953, Bernát

⁴⁹ HAVASY, Gy. *Martyrs of the Catholics in Hungary, 1944–1989* (Mučeníci katolíkov v Maďarsku, 1944–1989), Budapest 1993. 121–124.

⁵⁰ IDEM. *A magyar katolikusok szenvedései, 1944–1989* (Utrpenia maďarských katolíkov, 1944–1989), Budapest 1990, IBID. p. 179–180, anglicky: *Martyrs of the Catholics in Hungary* (Mučeníci katolíkov v Maďarsku), IBID. p. 115–130. Pozrite si uvedené mená tam.

Károlyi OFM – 1954, Rafael Kriszten OFM – 1950, Kelemen Papp O.Cist. – 1953, Kálmán Szél – 1952, Kálmán Tornyos – 1952, Lajos Harza – 1951, József Streuer – 1955, Gergely Tornyos – 1951, Jakab Benjamin SJ – 1950, Jusztin P. Baranyai O. Cist. – 1956, János Bús SDB – 1953, rev. József Freesz – 1951, Pál Horváth, Ferenc Kovács – 1958, Imre Kovács – 1962, Győző Marycz – 1963.

Neuvádzame tie svetské osoby, ktoré boli zavraždené pre svoju vieru. Svetská učiteľka náboženstva Mária Szekeres zomrela za dodnes neodhalených okolností – v roku 1977!

Najdlhšie boli vo väzení: Ödön Lénárd SchP 19 rokov a 3 mesiace v rokoch 1948 až 1977, István Tabódy 19 rokov,⁵¹ Károly Lénárd 17 rokov v rokoch 1951 až 1969, Imre Szigeti OP 14 rokov v rokoch 1958 až 1975.

Rozdelenie uväznených kňazov podľa diecézy

Arcidiecéza Esztergom	103 (73 v Maďarsku, 30 na Slovensku)	20 %
Diecéza Győr	68	
Diecéza Pécs	20	
Diecéza Székesfehérvár	1	
Diecéza Szombathely	9	
Diecéza Vác	31	
Diecéza Veszprém	25	
Arcidiecéza Kalocsa	11	
Diecéza Szeged-Csanád	19	
Arcidiecéza Eger	19	

Rozdelenie uväznených rehoľníkov podľa kongregácií

Rád pavlínov (OSPPE)	15	100 % (!)
Spoločnosť Ježišova (Jezuiti)	58	29 %
Cisterciáni	42	25 %
Františkáni	45	18 %
Benediktíni	20	6,6 %
Baziliáni	1	
Dominikáni	6	
Školskí bratia	1	
Kapucíni	7	
Karmelitáni	2	
Rád služobníkov Máriiných (serviti)	1	
Piaristi	14	
Premonštráti	2	
Salvatoriáni	1	
Saleziani (synovia Dona Bosca)	9	

Uväznené rehoľné sestry, ktorých mená sú známe: 27.⁵²

⁵¹ Pozri rozhovor Istvána Elmera: *De l'oppression à la liberté. L'Église en Hongrie 1945–1992*, IBID. p. 241–262.

⁵² Zoznam podľa mena a počtu rokov väzenia: HAVASY, Gy. *A magyar katolikusok szenvedései, 1944–1989* (Utrpenia maďarských katolíkov, 1944–1989), IBID. p. 401–429.

Počet uväznených rehoľných sestier

Dlhšie ako 10 rokov	8 kňazov	
Dlhšie ako 5 rokov	90 kňazov	2 rehoľné sestry
Dlhšie ako 2 roky	180 kňazov	10 rehoľných sestier
Menej ako 2 roky	230 kňazov	17 rehoľných sestier
Na obdobie troch mesiacov	600 kňazov	2200 rehoľných sestier ⁵³

Vládnuca moc chcela zastrašiť sily, ktoré považovala za nepriateľov, a bola by si chcela získať aj lojalitu duchovenstva. V záujme zabezpečenia tohto cieľa sa na bezprostredný podnet vládnucej strany násilím vytvorilo takzvané mierové hnutie s niekoľkými kňazmi, ktorých predtým šikanovali vo väzení, ako napríklad v prípade Miklósa Beresztóczyho, ktorý nemal inú možnosť. Treba dodať, že táto komunistická moc nešetřila ani vlastných ľudí; a tak sa zopakoval jav známy z 30-tych rokov v Sovietskom zväze, keď likvidovali svojich vlastných súdruhov. V Maďarsku napríklad bol nielen odsúdený bývalý minister vnútra László Rajk, ale ho aj popravili, hrubo zneužívali a uväznili aj druhého bývalého ministra vnútra, Jánotu Kádára, ktorý sa neskôr stal najvyšším vedúcim strany pre celú generáciu tej doby. Dňa 16. júna 1958 bol popravený slávny Imre Nagy, ktorý bol tiež komunistom a ktorý sa stal národným hrdinom revolúcie v októbri 1956. Nemožno zabudnúť, že dve zo spomínaných osobností sa stali emblematickými postavami maďarských dejín. Keďže v komunistickom systéme jednej strany vládnuca moc nielen likvidovala vlastných ľudí, ale im odoprela aj pohreb, bol pohreb Lászlóa Rajka 6. októbra 1956 považovaný za dôležitý politický signál, taký ako politická demonstrácia, takmer predohra revolúcie, ktorá vypukla 23. októbra. Rovnako aj pohreb Imreho Nagya 31 rokov po jeho smrti, 16. júna 1989, mal hodnotu národnej manifestácie, ktorá znamenala víťazstvo *Annus mirabilis* (roku zázrakov).

Keď sa vrátime k prenasledovaniu duchovenstva a cirkvi, vládnuca moc na jednej strane vytvorila mierové hnutie, aby mala lojálnych spolupracovníkov, hoci táto mierová propaganda neznamenalala nič iné ako vojnu proti „kapitalizmu“, na druhej strane vytvorila špiónážnu sieť pokrývajúcu celú spoločnosť a aj samotné duchovenstvo, pretože sa bála. Komunistické metódy zahŕňali vydieranie jednotlivca niekoľkými potknutiami v morálnom správaní. Niektorí z prenasledovaných sa tak v záujme osobného pokoja museli „podpísať“, spolupracovať, udávať, prípadne opustiť krajinu, alebo zmeniť zamestnanie. Existovali rôzne spôsoby spolupráce, udanie alebo sabotovanie udania malo rôzne spôsoby, niektorí veľmi usilovne plnili túto úlohu, iní to len predstierali; bol taký, kto povedal svojmu okoliu, aby nerozprávalo o veciach, ktoré by v jeho prítomnosti mohli spôsobiť problémy. Táto politická moc bola udržiavaná duchom zastrašovania a jej impérium sa zrútilo práve vtedy, keď sa ľudia už nebáli. Mnohí kňazi opustili svoje povolanie v záujme svojho osobného pokoja, avšak zatiaľ o tom neexistuje presný popis, ani štatistika.

⁵³ Aj toto je štatistika: HAVASY, Gy. *Martyrs of the Catholics in Hungary* (Mučeníci katolíkov v Maďarsku), IBID. p. 130. Zoznam troch biskupov a 17 maďarských kňazov internovaných na území Rumunska pozri tam, 127 vlastnoručne.

V posledných dvoch desaťročiach sa písanie histórie – ktoré sa zakladá na archívnych materiáloch, ktoré sa čiastočne zachovali a neboli zničené, s výnimkou materiálov, ktoré by mohli byť prípadne pre komunistov priťažujúce – zaujímalo predovšetkým odhalenie tých, ktorí kolaborovali, a zdalo sa, že kolaboroval každý: biskupi, kňazi, obyčajní ľudia. Takže žatva toho, čo komunizmus zasial, pokračovala aj po páde komunizmu. Nezaoberali sa však správaním vodcov, čiastočne kvôli nedostatku zdrojov, čiastočne preto, že tieto zdroje môžu byť ešte stále skryté a utajené.

Rozličné formy duchovnej starostlivosti v totalitnom štáte

Duchovnú starostlivosť prebiehajúcu vo farnostiach kontroloval Štátny úrad pre cirkevné veci a generálni vikári diecéz, ktorých takisto vymenoval Štátny úrad pre cirkevné veci. Vyhovujúcich kňazov odmeňovali a tých, ktorí nevyhovovali, rozličnými spôsobmi prenasledovali. Na to, aby kňaz zostal verný svojmu povolaniu a poslaniu evanjelia, bola potrebná veľká odvaha a osobitná obozretnosť. Bolo potrebné pracovať v tajnosti, zachovať si „privacy“ (súkromie), keď toto anglické slovo ešte nebolo ani v móde. Keďže kontrolu uplatňovali rozličnými spôsobmi – kontrolovali kázne kňazov, účasť na svätých omšiach a rozličným spôsobom znemožňovali mladým ľuďom, aby sa učili náboženskú výchovu v škole – vznikali hnutia, čiastočne inšpirované zahraničím a čiastočne nadväzujúce na domáce tradície.

Hnutie kňazov *Regnum Marianum*, toto hnutie maďarského pôvodu, zahŕňajúce už tretiu generáciu, ktorého charizmou bola evanjelizácia mladých ľudí, keďže ho viedli diecézni kňazi sústredení v hlavnom meste, bolo azda najrozšírenejšie a najviac prenasledované. Na začiatku 60-tych rokov boli na dennom poriadku súdne procesy jeho členov pod zámienkou, že domáca náboženská výchova a výlety, ktoré strana nedokázala kontrolovať, sú namierené proti socialistickému systému, a preto títo môžu byť podozriví z protištátneho sprisahaní. Prenasledovanie neznižovalo počet skupín *Regnumu*, ba skôr ich ešte viac povzbudzovalo: mládež vždy hľadá romantiku a v *Regnume* ju mohla nájsť. Značná časť kňazských povolání sa zrodila z tohto hnutia. V 70-tych a 80-tych rokoch 20. storočia sa stretnutia, ktoré sa konali každoročne, neskôr každých šesť mesiacov, v obci Kismaros a potom v meste Nagymaros, ktoré je vzdialené od hlavného mesta na vzdialenosť výletu, stali sa až dodnes živou tradíciou.⁵⁴

Hnutie malých spoločenstiev otca piaristu Györgya Bulányiho (1919 – 2010), hnutie *Bokor* (Krovie), v 80-tych rokoch najvyšší duchovní, najmä kardinál László Lékei, prehlásili za vylúčené z cirkevnej spoločnosti a kvôli jeho pacifistickým ideálom aj podali naň oznámenie v Ríme. Toto bolo druhé hnutie inšpirované Maďarmi, hoci myšlienka podľa zakladateľa otca Bulányiho patrila istému otcovi jezuitovi, ktorý prišiel do mesta Debrecen z Chorvátska koncom 40-tych rokov 20. storočia, kde mladý György Bulányi vyučoval na piaristickom gymnáziu. Otec jezuita vytvoril malé skupinky, aby spoločne slúžili sväte omše, poskytovali

⁵⁴ História „Regnum Marianum“ nie je napísaná svetovým jazykom, odporúčame knihu v maďarčine: DOBSZAY, J. *Így – vagy sehogy!* (Tak – alebo nijak!), Budapešť 1991.

svojim členom útechu a existenčnú pomoc: ostatne v podmienkach monolitického štátu len toto mohlo byť jediným spôsobom pastoraácie. V 50-tych rokoch zakladateľa uväznili a v 70-tych a 80-tych rokoch aj tých jeho prívržencov, ktorí odmietli nastúpiť na vojenskú službu. Napriek dvojitému tlaku zo strany tajnej služby a cirkevnej hierarchie sa hnutie nezrútilo a Rím ho neodsúdil za kacírstvo. Prežilo desaťročia komunizmu a jeho zakladateľ žil dlhý život; zdá sa však, že hnutie počas desaťročí slobody stratilo svoj vplyv, akoby ani zakladateľ, ktorý sa po desaťročiach ilegality mohol vrátiť do spoločenstva piaristov,⁵⁵ už nezískal naspäť svoj predchádzajúci duchovný vplyv. Existujú aj hnutia inšpirované zahraničím, ako sú Fokoláre, charizmatici, duchovné spoločenstvá Taizé a neokatechumenov. Tieto hnutia sa rozšírili v 70-tych a 80-tych rokoch 20. storočia, keď už bolo ľahšie udržiavať kontakt so zahraničím, ľudia mohli na pár týždňov opustiť krajinu, aby sa rozhládli a získali skúsenosti v slobodnom svete. Možno stojí za zmienku, že motivácie pochádzali hlavne zo Západu, ale boli tu aj prepojenia so susednými krajinami, predovšetkým s Poľskom, kde mladých ľudí lákali hlavne – vtedy raz ročne organizované – púte do mesta Czestochowa.

Postoj kléru a vlasteneckých organizácií kňazov

Ako sme už spomenuli, „mierové hnutie“ nebolo skutočným hnutím, ale niečím takým, čo si vynucovala strana, ktorá uprednostňovala kňazov spolupracujúcich s režimom. Hnutie malo dvojtýždne vychádzajúci časopis a dostávalo najlepšie pozície v hlavnom meste a aj na biskupských úradoch. Celý biskupský zbor sa snažil zmierňovať škodlivé vplyvy tohto hnutia a po potlačení revolúcie v roku 1956 založil *Opus pacis* (Dielo mieru), združujúce hnutie s biskupmi, čo však nemalo veľký úspech a atmosféra nedôvery voči cirkvi sa zachovala, pretože toto lepšie vyhovovalo vedúcim kruhom strany. Počas týchto desaťročí bolo umiestňovanie kňazov zmanipulované týmto hnutím, čo malo ten výsledok, že malé osady dostali dobrých kňazov, naproti tomu veľké farnosti, najmä v mestách, mali menej dobrých kňazov. Takže opačne zameraný výber duchovných fungoval opäť presne podľa zámerov strany.⁵⁶ Istý francúzsky pozorovateľ vyslovuje prísny posudok a hovorí o takých vysokopostavených cirkevných hodnostároch, ktorí si nasadili inú tvár a ako opozičná elita cirkvi sa stali „hlavnými prvkami straníckej nomenklatúry“.⁵⁷ Napriek tomu niektorí zveličujú zdôrazňovanie tohto vonkajším nátlakom vynúteného javu, aj keď naozaj spôsobil vážne škody.

⁵⁵ Porov. MÁTHÉ-TÓTH, A. *Bulányi und die Bokor-Bewegung. Eine pastoraltheologische Würdigung* (Bulányi a hnutie Bokor. Pastoračno-teologické zhodnotenie), Szeged–Wien 1996. Odpovedame rozhovor Istvána Elmera s Györgyom Bulányim: *De l'oppression à la liberté. L'Église en Hongrie 1945–1992*, IBID. p. 289–309.

⁵⁶ V súvislosti s prvými rokmi tohto hnutia porov. ORBÁN, J. Gy. *Friedensbewegung katholischer Priester in Ungarn 1950–1956* (Mierové hnutie katolíckych kňazov v Maďarsku 1950–1956), Budapest 1996.

⁵⁷ Porov. BAUQUET, N. *Les élites religieuses de la Hongrie Communiste: de la contre-élite à la proto-nomenklatura*. In BAUQUET, N. – BOCHOLIER, F. (red.), *Le communisme et les élites en Europe centrale*. Paris: PUF, 2006. p. 187–202.

Semináre a bohoslovci. Štatistické údaje kňazov

Vojenská služba bohoslovcov

Počet študentov teológie výrazne poklesol, v roku 1948 ich bolo viac ako tisíc a o 32 rokov neskôr už nie celkom tristo. To znamená otras záujmu o kňazské povolanie.

Počet študentov teológie od roku 1940 do roku 1980

1940	872
1948	1079
1954	525
1956	303
1965	303
1970	244
1975	165
1979	284
1980	267

Znížil sa aj celkový počet kňazov. Približne za 50 rokov klesol počet aktívnych kňazov z viac ako 5.000 na menej ako 2.000.

1950	5.103
1960	3.722
1980	2.790
1994	2.000
2004	1.650

Vojenská služba bohoslovcov bola zavedená v polovici 60-tych rokov 20. storočia: študenti museli pred začiatkom štúdia filozofie narukovať a absolvovať dva roky vojenskej služby, tak ako ostatní občania tej doby. Pre kandidátov pripravujúcich sa na službu pred oltárom boli udržiavané vopred vybrané kasárne s personálom pripraveným na ich ideologickú prevýchovu, ale cieľ ateistickej prevýchovy zlyhal. Neexistuje ani jediná štatistika o tých, ktorí by boli zmenili svoj úmysel, dokonca mnohé osobné príbehy vyvolávajú dojem, že takmer všetci sa vo svojom záujme o kňazské povolanie posilnili a navyše sa aj osobne spoznali, čo poslúžilo ako dobrý základ pre spoločné pokračovanie ďalej.

Nábožensky inšpirovaný politický odpor

V prípade Maďarska nemožno hovoriť o nábožensky inšpirovanom politickom odpore ako v Poľsku. Porážka októbrovej revolúcie 1956 v Budapešti spôsobila, že sa ľud v Maďarsku vzdal: kým pred rokom 1956 existovala nádej, že kresťanský Západ nenechá naše národy pod jarmom komunistov a Moskvy, po roku 1956 Maďari pozbavení tejto nádeje sa snažili o kompromis so systémom. Historická situácia sa zopakovala, totiž krajina už podobné časy zažila počas viac ako 150 rokov trvajúcej tureckej okupácie (od porážky v bitke pri Moháči v roku

1526 do konca 17. storočia), ktorá viedla k rozdeleniu krajiny na tri časti. Ale v tej dobe zostala duša ľudu nedotknutá, naproti tomu kompromisy s komunistami na celonárodnej úrovni podkopali aj také hodnoty, ako je náboženstvo a cirkev. Sklamanie zasiahlo aj veriacich: „Boh nám nepomohol“, „museli sme vyjednávať“. Už sa poučili. Takže tam, kde náboženstvo zostalo nepoškodené, bolo obmedzené na osobný a rodinný život. Dá sa povedať, že *Annus mirabilis* (rok zázrakov) v roku 1989 v Maďarsku nebol víťazstvom nezlomného ducha ľudu, ale výsledkom politických kompromisov, tak ako boli aj kompromisy v predchádzajúcich rokoch, najskôr v hospodárskej oblasti, potom aj v iných oblastiach. Týmto možno vysvetliť maďarský vzor, ktorý sa rysoval po roku 1990, nostalgická túžba po návrate do dobrých čias v období Jánosa Kádára. Dá sa to prirovnať k situácii Mojžišovho židovského ľudu, keď sa chcel vrátiť z púšte do Egypta.

Biskupské konferencie, vestníky a pastoračné obežníky

Biskupskej konferencii už tradične predsedal prímás, arcibiskup v meste Esztergom (1945 – 1974). Po zatknutí kardinála Mindszentyho (Vianoce 1948), ktorý *de iure* nestratil svoj vysoký úrad, sa *de facto* stal predsedom druhý metropolita, arcibiskup mesta Kalocsa, József Grósz. Potom, keď bol v júni 1950 tiež zatknutý, súdený a odsúdený, stal sa z úradnej moci jeho nástupcom arcibiskup mesta Eger, Gyula Czapik. Po jeho smrti v apríli 1956 bola Grószovi udelená milosť a zastával tento úrad až do svojej smrti v roku 1961. Riadením vecí biskupskej konferencie bol poverený biskup mesta Csanád, Endre Hamvas, ktorého Svätá stolica predtým vymenovala za apoštolského administrátora mesta Esztergom *sede plena* (od júna 1950 do konca roku 1956) a následne v roku 1964 aj za arcibiskupa mesta Kalocsa. Po demisii Hamvasa v roku 1969 sa *de facto* – neskôr aj *de iure*, keď vo februári 1974 vyhlásili sídlo arcibiskupstva v meste Esztergom *za uprázdnené* – stal jeho nástupcom na arcibiskupskej stolici József Ijjas až do roku 1987, keď sa vzdal funkcie. Až v roku 1988 bol titul predsedu biskupskej konferencie navrátený stolici v meste Esztergom, v osobe nového arcibiskupa Lászlóa Paskaiho.⁵⁸

V povojnových rokoch určovala tón pastoračných obežníkov autorita kardinála-prímasy Mindszentyho a vláda, ktorá ešte nebola komunistickou vládou, aj pozorovateľskí diplomati Spojeneckej kontrolnej komisie ho považovali za príliš politický. V období komunizmu vláda vykonávala totálnu cenzúru, natoľko, že deň pred zasadnutiami konferencie sa už dostavili funkcionári Štátneho úradu pre cirkevné veci a deň po zasadnutiach vždy podávali správu tomuto úradu viacerí vysoko postavení cirkevní funkcionári. Dokumenty zo zasadnutí biskupskej konferencie v rokoch 1945 až 1965 boli publikované v maďarskom jazyku.⁵⁹ V súvislosti s kritickou analýzou cirkevnej koncepcie vyjadrenej v pastoračných

⁵⁸ Po roku 1990 ho v predsedníctve vystriedal arcibiskup mesta Eger, István Seregély.

⁵⁹ BEKE, M. (red.), *A magyar katolikus püspökkari tanácskozások története és jegyzőkönyvei 1945–1965 között* (História a zápisnice maďarských katolíckych biskupských konferencií v rokoch 1945–1965), Köln - Budapest: Argumentum, 1996; BALOGH, M. (red.), *A magyar katolikus püspöki kar tanácskozásai 1949–1965 között. Dokumentumok* (Porady maďarského katolíckeho biskupského zboru v rokoch 1949–1965. Dokumenty), I.–II. zväzok, Budapest - Szeged: ME-TEM - Szeged-csanádi Püspökség, 2008.

obežníkoch maďarských biskupov odporúčame doktorskú dizertačnú prácu jezuitského autora Györgya Kozmu.⁶⁰ Treba spomenúť aj financovanie cirkvi a štátne dotácie. Komunistický štát dokázal presadiť svoj vplyv prostredníctvom zriadenia financovania. To bol účel Štátneho úradu pre cirkevné veci, ktorý dokázal takto manipulovať ľudí cirkvi.

Vatikánska diplomacia (Agostino Casaroli, 1963 – 1990, Luigi Poggi, 1973 – 1986)

Zvolaním II. Vatikánskeho koncilu bolo zámerom pápeža Jána XXIII. pozvať a privítať ako hostí vysoko postavených cirkevných hodnostárov komunistických krajín, ktorí nemohli splniť záväzok *ad limina apostolorum* (k prahom apoštolov) návštevy v Ríme raz za päť rokov a bolo im znemožnené udržiavať osobný kontakt a korešpondenciu so Svätou stolicou. Preto, keď Mons. Antonio Samorè, sekretár Kongregácie pre mimoriadne cirkevné záležitosti, v novembri 1962 prijal maďarských biskupov zúčastnených na prvom zasadnutí koncilu, aj pápež poskytol audienciu tejto delegácii.⁶¹ Rokovania medzi Mons. Endre Hamvasom, úradujúcim predsedom maďarského biskupského zboru – so súhlasom maďarskej vlády – sa konali vo Viedni 28. marca 1963.⁶²

Prvá diplomatická cesta sa uskutočnila 18. apríla 1963. Kardinál Franz König, viedenský arcibiskup na požiadanie Jána XXIII. chcel navštíviť kardinála Mindszentyho, ktorý bol od 4. novembra 1956 „hostom“ amerického vyslanectva v Budapešti. Maďarská komunistická vláda návštevu povolila o rok neskôr. Kardinál König navštívil kardinála Mindszentyho ešte desaťkrát: naposledy ho navštívil 23. júna 1971, aby pripravil nejaké riešenie. Avšak cesty kardinála Königa, aj keď s nimi všetky úrady (Svätá stolica, americká vláda a maďarská vláda) zaobchádzali ako so záležitosťami diplomatického charakteru a pripravovali ich diplomati, nadobudli skôr pastoračný, priateľský charakter, aby lepšie poznal zmýšľanie kardinála Mindszentyho a aby mu poskytoval duchovnú útechu. Diplomatickými misiami v užšom zmysle slova boli návštevy diplomatov Štátneho sekretariátu Vatikánu, ako prvá bola návšteva Mons. Agostina Casaroliho z 8. mája 1963, ktorú uskutočnil ako podtajomník Kongregácie pre mimoriadne cirkevné záležitosti.⁶³

⁶⁰ KOZMA, Gy. *Das Kirchenbild der ungarischen Bischöfe im Spiegel der bischöflichen Rundschreiben*. Wien: UKI, 1979.

⁶¹ V súvislosti s účasťou maďarských biskupov na II. Vatikánskom koncile porov. FEJÉRDY, A. *Presenza ungherese alla Ia sessione del Concilio vaticano II. Formazione ed attività della delegazione secondo le fonti statali ungheresi (1959–1962)*. In Archivum Historiae Pontificiae. ISSN 0066-6785. 2004, vol. 42, p. 85–203; IDEM. *Magyarország és a II. Vatikáni Zsinat 1959–1965*. (Maďarsko a II. Vatikánsky Koncil 1959–1965) Budapest: MTA Történettudományi Intézet, 2011.

⁶² K prvým vzťahom medzi Svätou stolicou a maďarskými úradmi porov. SOMORJAI, Á. *Giuseppe Mindszenty ovvero Endre Hamvas? La diplomazia Vaticana, il regime di Budapest e la Conferenza Episcopale Ungherese: alla ricerca di un'uscita dall'impasse nella primavera del 1963*. In IDEM. *Sancta Sedes Apostolica et Cardinalis Ioseph Mindszenty. II. zväzok: Documenta 1956–1963*. Budapest: METEM, 2009. p. 157–170.

⁶³ Porov. SOMORJAI, Á. *American diplomatic sources to the „Ostpolitik“ of the Holy See. Two case studies. In The Vatican “Ostpolitik” 1958–1978. Responsibility and Witness during John XXIII and Paul VI*. red. FEJÉRDY, A. Roma: Istituto Balassi - Accademia d'Ungheria in Roma, Viella, 2015. p. 133–155.

Táto návšteva s predstaviteľmi cirkevnej politiky bola súčasťou série rokovaní medzi 7. a 9. májom 1963 s *vedúcimi* budapeštianskeho úradu pre cirkevné záležitosti. Na maďarskej pôde sa vatikánskej diplomacii podarilo dosiahnuť svoj cieľ: vymenovanie biskupov a spätné získanie Pápežského maďarského inštitútu pod vedenie biskupského zboru. Tak bola 15. septembra 1964 podpísaná prvá čiastková dohoda s komunistickým režimom. Túto dohodu podpísala cirkev ako *modus non moriendi* (spôsob, ako nezomrieť) v záujme svojho inštitucionálneho prežitia. V Maďarsku sa komunistickému štátu podarilo preniknúť do všetkých úrovní cirkvi prostredníctvom svojich agentov, v podstate s 2 – 3 agentmi na každej úrovni, ktorých správy boli vzájomne porovnávané na zabezpečenie rozsiahleho zhromažďovania informácií a zásahov proti cirkvi. Preto mnohí ľudia v Maďarsku kritizovali túto dohodu a tento názor sa nemení ani dnes, keď historici podrobne opisujú činnosť duchovenstva spolupracujúceho so systémom.⁶⁴

Ako sme už povedali, vatikánskej diplomacii možno ďakovať za ten pozitívny fakt, že – v prípade Maďarska – prijala tú zásadu, že právo vymenovať biskupov uplatňuje pápež. Počas takmer tisícročnej histórie Uhorska katolícky kráľ uplatňoval právo najvyššieho patróna a vymenovával biskupov a vysoko postavených cirkevných hodnostárov, toto právo spomenuli aj komunistické úrady, ale, samozrejme, bolo pre ne neprijateľné. Niet pochyb o tom, že úradmi navrhovaní kandidáti pochádzali z radov kolaborantov, preto maďarské duchovenstvo vždy kritizovalo vymenovanie biskupov.⁶⁵

Na ceste normalizácie (1981 – 1989)

80-te roky boli diskutabilným obdobím života maďarského štátu a katolíckej cirkvi vedľa seba: podľa zaužívanej formulácie mala cirkev „dobré vzťahy“ s vládou. Ale táto formulácia v skutočnosti skrýva skutočnosť, že postavenie cirkvi bolo využité ako nástroj propagandy. V posledných rokoch maďarského modelu „existujúceho socializmu“ prijali šéfovia úradov Svätej stolice v Ríme Imrého Miklósa, predsedu maďarského úradu pre cirkevné záležitosti. Na rôznych úrovniach kléru bola výrazne prítomná aj tajná služba, ktorá podnecovala nezhody medzi kňazmi a veriacimi, ako aj v celej spoločnosti. Napriek všetkému cirkev hlásala evanjelium, aj keď skromne, ale mala svoje inštitúcie a udržiavala kontakt

⁶⁴ Porov. EÖRDÖGH, I. *Ripercussioni dell'Ostpolitik vaticana in Europa orientale*. In Brixner Theologisches Forum (BThF), I. zväzok: Precedenti storici. In BThF 2007, n. 1, p. 32–56., II. zväzok: Sfondi storici della reiterata condanna del comunismo (1949) in Europa centro-orientale. In BThF 2009, n. 1, p. 33–77. Pozri ešte: SOMORJAI, Á. *Alcuni equivoci nella valutazione dell'„Ostpolitik“ vaticana nella recente storiografia ungherese*. In *La Chiesa cattolica dell'Europa centro-orientale di fronte al comunismo. Atteggiamenti, strategie, tattiche*. red. Andrása Fejérdy (Bibliotheca Academiae Hungariae - Roma. Studia 2), Roma: Viella, 2013, p. 125–138. Pozri aj IDEM. *Segnato dalla corona di Santo Stefano. Saggi raccolti 1992-2020*. IBID. p. 249–260. Jedna skôr apologetická historická príručka: TOMKA, F. *Halálra szántak, mégis élünk! Egyházzüldözés 1945–1990 és az ügynök-kérdés (Odsúdili nás na smrť, ale predsa žijem. Prenasledovanie cirkvi 1945–1990 a agentská otázka)*. Budapest: Szent István Társulat, 2005.

⁶⁵ O vzťahoch medzi maďarským štátom a cirkvou, ako aj o práve najvyššieho patróna, pozri súhrnné dielo autora CSIZMADIA, A. *Rechtliche Beziehungen von Staat und Kirche in Ungarn vor 1944*. Op. Cit. Pozri tiež: SALACZ, G. *A főkegyúri jog és a püspökök kinevezése a két világháború között Magyarországon*. (Dissertationes hungaricae ex historia Ecclesiae, 16.), Budapest: Argumentum, 2002.

s univerzálnou cirkvou. Od roku 1964 boli kňazi vysielaní do Pápežského maďarského inštitútu, aj do Ríma, Paríža a Štrasburgu, aby pokračovali v teologických štúdiách; okrem toho bolo od roku 1978 možné posilať študentov do Pápežského nemecko-maďarského kolégia v Ríme, ako to bolo stáročnou tradíciou.

Cirkevný život sa pomaly opäť rozbiehal, ale jeho prejav v spoločnosti bol bezvýznamný a v Maďarsku – na rozdiel od iných krajín „existujúceho socializmu“ – cirkev mala pri vytváraní politických zmien len malé slovo.

Obnovenie diplomatických stykov so Svätou stolicou

Apoštolský nuncius Angelo Rotta prišiel do Maďarska v roku 1930 a zostal tam dobrých pätnásť rokov. Za vlády Šípových krízov, ktorých nazývali aj maďarskými nacistami, od 15. októbra 1944, pomáhal mnohým maďarským Židom, ktorí boli určení na záhubu.⁶⁶ Napriek tomu ho Sovietsi v prvých dňoch apríla 1945 vyhostili z krajiny spolu s jeho učiteľom Mons. Gennarom Verolinom,⁶⁷ takto sa diplomatické vzťahy so Svätou stolicou prerušili na 45 rokov. V prvých rokoch po vojne sa objavil návrh na vyslanie Mons. Rottu ako apoštolského vizitátora alebo na jeho misiu nuncia, avšak Sovietsi tento návrh neprijali. Až v roku 1963 sa začali oficiálne vzťahy s návštevami Mons. Casaroliho a potom ďalších diplomatov Svätej stolice a diplomatické vzťahy boli oficiálne obnovené v roku 1990 po prvých slobodných voľbách.⁶⁸

Pápežstvo svätého Jána Pavla II. a jeho európske cesty

Pápežstvo Jána Pavla II. prinieslo Maďarom veľkú útechu, hoci dochádzalo k nedorozumeniam. Jazykové ťažkosti s porozumením zostali: východný pápež sa síce snažil rozprávať po maďarsky, ale vyjadroval sa ťažko. Napriek tomu všetci veriaci uznali, že Ján Pavol II. je priaznivo naklonený aj voči Maďarom, ktorým prejavil priaznivé city aj pre priateľské a mierové vzťahy, ktoré medzi Uhorskom a Poľskom existujú už tisíc rokov, ako sa pápež pri viacerých príležitostiach vyjadril. Maďarsko navštívil dvakrát: prvýkrát to bolo 16. augusta 1991, keď prišiel z Częstochowej, národnej svätyne Poľska, ktorú založili pavlíni, mníši z pustovníckeho rádu založeného uhorským kanonikom blahosladeným Eusébom (+1270). Jeho cesty po Maďarsku „sledujú znamenie kríža“, cestoval najprv na juh (do mesta Pécs), potom na sever (do mesta Esztergom), potom na západ

⁶⁶ Porov. SODANO, A. *Luoghi protetti. Quando i diplomatici di Pacelli in Ungheria occupata salvarono migliaia di ebrei*. In *L'Osservatore Romano*. ISSN 1563-6178. 2. 6. 2015, 4; Pozri tiež: SALE, G. *La Santa Sede e lo sterminio degli ebrei ungheresi*. In *La Civiltà Cattolica*. ISSN 0009-8167. N. 3710. 2005, n. 1. 114 – 127.

⁶⁷ Pokiaľ ide o Mons. Verolina, pozri: NAPOLITANO, M. L. *I giusti di Budapest. Il ruolo dei diplomatici vaticani nella Shoah*, Cinisello Balsamo: Paoline, 2013.

⁶⁸ ZOMBORI, I. (red.), *Le relazioni diplomatiche tra l'Ungheria e la Santa Sede 1920–2000*. Budapest: Szent István Társulat – METEM, 2001. Tento zväzok obsahuje nasledujúce štúdie: GERGELY, J. *Relazioni diplomatiche tra l'Ungheria e la Santa Sede (1920 – 1990)*. IBID. p. 11 – 115; SZABÓ, T. *La storia della nunziatura apostolica dopo il 1990*. IBID. p. 113 – 120; CSORBA, L. *Villa Fraknói - Sede dell'Ambasciata della Repubblica Ungherese presso la Santa Sede*, 121 – 145. *Elenco dei Nunzi apostolici a Budapest e degli Ambasciatori d'Ungheria presso la Santa Sede* (Villa Fraknói - Sidlo ambasády Maďarskej republiky pri Svätej stolici, IBID. p. 121 – 145. Zoznam apoštolských nuncií v Budapešti a veľvyslancov Maďarska pri Svätej stolici), IBID. p. 146.

(do mesta Szombathely) a nakoniec na východ (do mesta Debrecen), a po návrate do Budapešti svoju cestu zakončil v strede krajiny. 20. august bol sviatkom svätého Štefana, prvého uhorského kráľa, ktorý začal evanjelizáciu krajiny a obrátil Maďarov na kresťanskú vieru. Pri príležitosti svojej prvej návštevy si Ján Pavol II. vytýčil za cieľ opätovné pokresťančenie, oživenie starej tradície viery, a tým dal znamenie, že viera sa vrátila do Poľska, do svätyne, ktorá bola kedysi založená prostredníctvom Uhorska.⁶⁹ Pri druhej príležitosti prišiel 6. septembra 1996 na krátke dva dni, aby sa zúčastnil na oslave tisícročného výročia benediktínskeho opátstva v Pannonhalme. Jeho návšteva sa skončila v neďalekom meste Győr, ktoré je aj biskupským sídlom. Táto udalosť mala aj ekumenický význam, pretože Ján Pavol II. ňou vyjadril, že je pripravený stretnúť sa s moskovským pravoslávny patriarchom v jednom zo sídiel západného rehoľníctva, ktoré vzniklo ešte pred cirkevným rozkolom.⁷⁰

Záverečné slovo

Komunizmus sa objavil v Maďarsku s víťazstvom Sovietov nad iným totalitným systémom, nacizmom. Komunistická moc zvíťazila v znamení *vae victis* (beda porazeným) známom z rímskej praxe a v prvej etape – až do revolúcie, ktorá vypukla v Budapešti v októbri 1956 – udržiavala krajinu pod terorom, ktorý praktizovali maďarskí komunisti, ktorí boli predtým v exile v Moskve. Avšak po revolúcii Janos Kádár zaviedol miernejšiu verziu s maďarskými komunistami. V prvej etape sa chcel komunizmus udržať pri moci za cenu eliminácie všetkého odporu, vrátane odporu katolíckej cirkvi. Ako sme videli, v Maďarsku bolo veľa obetí a nad ich hrobmi bol budovaný systém „existujúceho socializmu“ s početnými kompromismi. Správy, ktoré sa dostali z Maďarska na západ, pochádzali od tých, ktorí prežili, lebo mučeníci nemohli kričať a – zdá sa – že aj súčasníci dokázali zabudnúť na príklad mučeníkov. Aby sme videli jasnejšie, je potrebné prehodnotiť skúsenosti z obdobia medzi rokmi 1945 a 1990. V tejto oblasti sa toho uskutočnilo veľa, ale ešte stále je potrebné urobiť veľa, pretože archívy prispievajú stále novými faktormi k novému usporiadaniu celého obrazu: tak, napríklad, americké archívy dotvárajú obraz kardinála Mindszentyho a jeho predstavy o chápaní politickej a národnej situácie.

Naozaj má pravdu Tertulián: že krv mučeníkov je semenom kresťanov? V prípade Maďarska nie je dedičstvo jasné: cirkev spolupracujúca s vládou mocou nedokázala rozpoznať znamenia doby v roku 1989, v roku *Annus mirabilis* (roku zázrakov), keď v sa dôsledku autocenzúry neuskutočnili takmer len tie sny, o ktorých sme nesnívali, pretože sme ich dobrovoľne cenzurovali. Oficiálna cirkev nemala žiadne sny. Napriek tomu sa dá povedať, že zdravý optimizmus nie je neopodstatnený. V Maďarsku sa cirkev vyhýbala extrémom, ktoré zažil cirkevný život

⁶⁹ V tých dňoch prebiehal v Moskve štátny prevrat proti Gorbačovovi. Pápež bol ten, kto ako prvý podporil Gorbačova v tejto situácii a poslal mu telegram práve z Budapešti. V Maďarsku to vraj urobil po konzultácii s premiérom Józsefom Antalom, ktorého politický názor prijala vatikánska diplomacia.

⁷⁰ Počas príprav stretnutie s patriarchom Alexejom II. vyzeralo ako pravdepodobné, ale potom bolo odvolané, pretože tak rozhodla Svätá synoda ruskej pravoslávnej cirkvi.

na Západe; existuje veľa známkov života, hoci sa spoločnosť sekularizovala v dôsledku nútenej sekularizácie. Pokiaľ ide o kresťanskú prax, Maďarsko už nie je také, aké bolo za čias neochvejného kardinála-prímasa Mindszentyho po vojne. Religiozita Maďarov sa nedá porovnať s religiozitou Poliakov, ani obyvateľov susedných krajín; najviac sa podobá religiozite praktizovanej v Česku alebo v Rakúsku.

Posilnila sa táto maďarská cirkev po pôvodne otvorenom a potom skrytom prenasledovaní? *Odsúdili nás na smrť, ale predsa žijeme.* Ešte nenastal čas na zostavenie súvahy, treba ešte preštudovať dedičstvo a vyjasniť úlohy. Jedna vec sa zdá byť istá: v Maďarsku cirkev odstúpila svoje historické bremená, veľkostatky, ale počas desaťročí životných skúšok zostala stáť na nohách a vykazuje jasne viditeľné známky života. Pri príležitosti druhej pastoračnej návštevy pápeža Jána Pavla II. v meste Győr 7. septembra 1996 na záver svätej omše zaželel miestnej cirkvi pomoc Ducha Svätého. Fúkal studený, silný vietor, ale bol to vietor a pápež rozpoznal význam tohto okamihu. Bola zima, ale fúkal vietor a dokonca mohol prísť aj od Ducha Svätého, ktorý veľmi miluje túto krajinu.

Z maďarčiny preložil: Jozef Tomaščin

*Ádám Somorjai, OSB, PhD.
pannonhalmský benediktín
emeritný vatikánsky archivár
Benedictine Archabbey Pannonhalma
H-9090 Hungary*

SZLOVÁKIA LAKOSSÁGÁNAK FELEKEZETI ÖSSZETÉTELE AZ 1950. ÉVI NÉPSZÁMLÁLÁS KÖZSÉGSOROS ADATAI ALAPJÁN¹

GYURGYÍK László²

Religious composition of the population of Slovakia based on 1950 census records by municipality

The religious composition of the population of Slovakia changed significantly between the censuses in 1930 and 1950. Numbers of Catholics and Protestants increased, the number of the Reformed decreased, and the proportion of Jews was reduced to a barely detectable number. These changes were mainly the result of the Holocaust in the long-lasting 1940s and largely forced migration processes. Examining data from the 1950 census on religious composition provides an overview of the religious structure of Slovakia, which does not reflect the influence of the communist regimes when they took power in 1948. Four decades later, the first population census after the change of regime in 1991 provided a new insight into the religious composition of the population. This indicates a significantly different confessional composition compared to the previous period.

Keywords: population census, Slovakia, religious composition, communist regime, Holocaust, 20th century.

A 2. világháború után megtartott csehszlovák népszámlálások közül az 1950. évi népszámlálás községsoros (vallási) adatsorai különleges jelentőséggel bírnak. Egyrészt az 1950. évi népszámlálás előtt az 1930. évi volt az utolsó csehszlovák állami keretek között megtartott népszámlálás, másrészt az 1950. évi népszámlálás után csak négy évtizeddel később, a rendszerváltás után, az 1991. évi népszámlálás alkalmával kérdeztek rá a lakosság vallási hovatartozására.³ Az 1950. évi népszámlálás vallási adatait egyfajta sajátosság jellemzi: két évvel az 1948. évi kommunista hatalomátvétel után került sor az 1950. március 1-én megtartott népszámlálásra, de Szlovákia lakosságának vallási megoszlása még az ezt megelőző időszak vallási összetételét tükrözi. Ennek legmarkánsabb jegye a felekezeten kívüliek igen alacsony száma. Ugyanakkor magán viseli azoknak a politikai, társadalmi változásoknak a következményeit is, melyek az ezt megelőző két évti-

¹ Tanulmányunkban a vallási, felekezeti (hovatartozás, összetétel...) megnevezéseket szinonimaként kezeljük.

² Selye János Egyetem Református Teológiai Kara – Alkalmazott Tudományok Tanszéke – Max Weber Vallásszociológiai és Társadalomstatistikai Kutatóműhely. A tanulmány a VEGA 1/0083/20 számú, A Református Keresztyén Egyház Szlovákiában a szocializmus éveiben 1948–1989 című kutatási projekt keretében készült.

³ az 1950. évi és az 1991. évi népszámlálás módszertana többek között abban is különbözött, hogy 1950-ben a jelenlévő népesség, 1961-től a lakónépesség szerinti megoszlás adatait tették közzé. A járáások, de főleg a helységek népességének a száma e két kategória szempontjából jelentősebb mértékben is eltérhet.

zedben - főleg 1938-as 1. bécsi döntést követő időszakban szinte az 1940-es évek végéig – befolyásolták a lakosság vallási összetételét. Ebben az időszakban jelentős mértékű migrációs változásokra került sor, melyek Szlovákiai lakosságának etnikai összetételét, de a vallási hovatartozását is befolyásolták. Míg a nemzetiségi összetétel országos szinten is jelentős mértékben megváltozott, a vallási hovatartozás szerinti összetétel szempontjából országos szinten a legmeghatározóbb változást a zsidóság számának töredékére való fogyatkozása jelenti. De jelentős mértékben megfogytak a reformátusok aránya is. Az országonál markánsabb változások mutatkoztak kisebb régiók (járások) és főleg települések szintjén. Ezen megfontolásokból (is) kiindulva tekintjük az 1950. évi népszámlálás vallási adatait megfelelően a további elemzéseinkhez.

A pártállami időszakban megtartott censzusok adatai jobbra csak országos, kerületi, esetleg járási szintű bontásban lettek közzétéve a Csehszlovák Statisztikai Hivatal egyes, többnyire belső, titkosított kiadványaiban. Községsoros adataik csak az utóbbi években váltak hozzáférhetővé a Szlovák Statisztikai Hivatalban. Az 1950. évi községsoros vallási adatok hat kéziratjellegű belső forráskiadványból (továbbiakban kiadvány) lettek feldolgozva, melyek egy-egy kerület adatait tartalmazzák, a vallási hovatartozás mellett többek között a nemzetiség, korcsoportok és néhány további társadalmi jellemző adataival együtt.⁴

E kiadványok a vallási hovatartozás 8 felekezeti kategória adatait tartalmazzák. Feltüntetetik (felsorolás sorrendjében) a felekezeten kívüli, római-katolikus, görög-katolikus, evangéliumi egyházak (összesen): ebből evangélikus, ebből református, csehszlovák egyház és egyéb felekezeti kategóriákat.⁵

1 A népességszám változásai (1930-1950)

Szlovákia népessége az 1950. évi népszámlálás időpontjában 3442317 főt tett ki. Lakosainak száma az 1930. évi népszámlálás szerint 3 329 793 fő volt, azaz 1930 és 1950 között 3,4%-kal növekedett. Az 1930. évi népszámlálás és az 1946. évi népesség összeírás (3 327 803 fő) közti időszakban a lakosság száma igen kis mértékben, 1990 fővel csökkent. Az 1930-as évek jelentős népességnövekedését teljes mértékben „lefartagták” a háborús évek népesség veszteségei. A második világháborút követő években nemzetközi viszonylatban is jelentős népességnövekedés figyelhető meg. Csak 1946 és 1950 között Szlovákia lakosainak a száma 114514 fővel, 3,4%-kal gyarapodott.

1.1 A felekezeti összetétel változásai

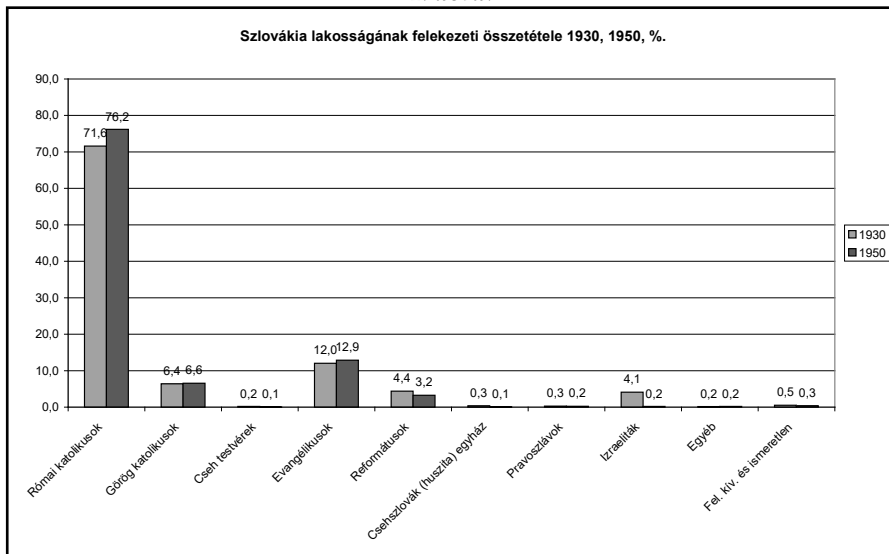
A kommunista hatalomátvételt követő évtizedekben az 1950. évi népszámlálás volt az egyetlen, amikor a felekezeti hovatartozásra is rákérdeztek. Ezt követően csak a rendszerváltás után, az 1991. évi népszámlálás során kérdeztek rá

⁴ A forráskiadványok az egyes kerületek adatait tartalmazzák. A2-es formátumú, írógéppel írt lapjai tartalmazzák az egyes járáások településeinek egyes adatait. Sčítanie ľudu 1950. Plocha, vek, povolanie, pomer k povolaniu, národnosť a náboženské vyznanie obyvateľstva podľa obcí. Bratislava (Nitra, Banská Bystrica, Žilina, Košice, Prešov)

⁵ A csehszlovák egyház teljes megnevezése csehszlovák huszita egyház. Tanulmányunkban a továbbiakban a forrásdokumentumban feltüntetett változatot használjuk.

a lakosság felekezeti hovatartozására. A köztársaság felbomlása, a csehek Szlovákiából való elűzése, a zsidóság koncentrációs táborokba hurcolása, a világháború harci eseményei, az ezt követő, a magyar lakosságot érintő kitelepítések, deportálások, lakosságcsere, reszlovakizáció, a németek kitelepítése nemcsak az országrész szláv nemzeti jellegének nagymérvű erősödését eredményezték, de mindezen folyamatok - a reszlovakizáció kivételével – Szlovákia, de ezen belül az egyes régiók felekezeti összetételére is kihatással voltak.

1. ábra.



1950. évi népszámlálás országos szinten 4 nagy (100.000 feletti létszámú), és négy kisebb 1000-10000 közötti létszámú vallási közösséget különböztetett meg. Ezen kívül az országos adatokat tartalmazó statisztika kimutatót további két 1000 főnél kisebb lélekszámú felekezetet is. A vallási hovatartozást rögzítő kategóriák között található a magukat felekezeten kívülinek deklarálók, valamint az egyéb és ismeretlenek kategóriái is. ⁶

Szlovákia lakosságának felekezeti összetételében a legszembetűnőbb változás az izraelita felekezetűek számának és arányának (136737 főről 7476 főre) 4,1%-ról 0,2%-ra történő csökkenése volt. Jelentékenyen megnőtt a katolikusok (római és görög katolikusok összesített) száma (2598080-ról 2848693-ra) és aránya 78,0%-ról 82,8%-ra továbbá a lutheránusok (evangelikusok) száma (400258-ról 443251-ra) és aránya is 12,1%-ról 12,9%-ra. Ugyanakkor csökkent a reformátusok száma

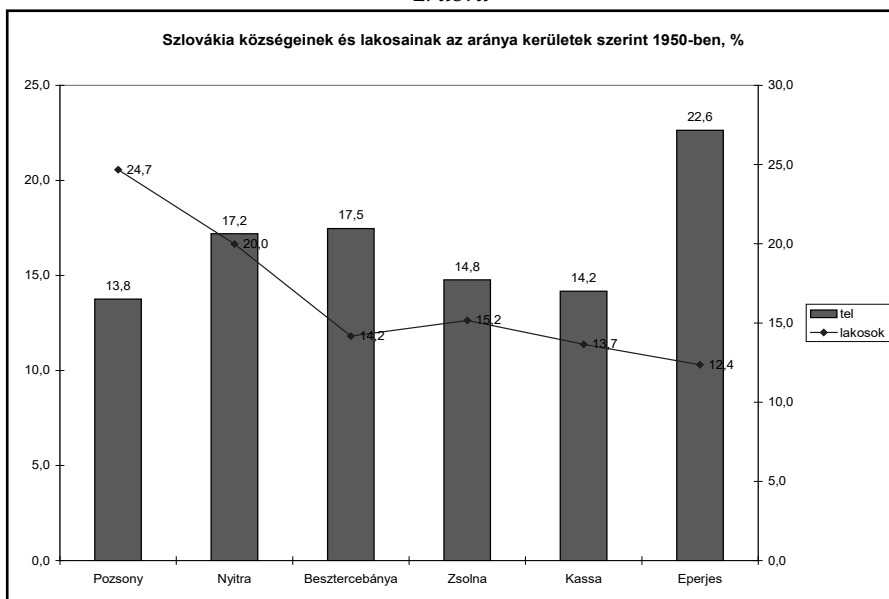
⁶ Római katolikusok 2623198 fő, görög és örmény katolikusok 225495 fő, evangéliumi egyházak (összesen) 561392 fő, ebből: 443251 evangélikus, 111696 fő reformátusok, továbbá: pravoszlávok 7975 fő, izraeliták 7476 fő, csehszlovák huszita egyház tagjai 2825 fő, Cseh testvérek evangélikus egyháza 1763 fő) valamint: metodisták 79 fő, Cseh testvérek 28 fő, felekezeten kívüliek 9679 fő, egyéb 2000 fő, ismeretlenek 2277 fő. Lásd: Sčítání lidu.....1950. 6. old.

(145829-ről 111696-ra) és aránya 4,4%-ról 3,2%-ra. A reformátusok arányának jelentős mértékű csökkenése a magyar-szlovák lakosságcsereére vezethető vissza.

1.2 Kerületek és járások szerinti megoszlás

Az 1950. évi népszámlálás időpontjában Szlovákia területén 3344 helység (falu és város) volt található. Az ország 6 kerületre, és alsóbb szinten 91 járásra tagolódott. A kerületek helységeinek és lakosainak a száma és aránya jelentősen különbözött. A legtöbb település az Eperjesi kerületben (757 helység) volt található, a szlovákiai települések 22,6%-a. Legkisebb számú települést a Pozsonyi kerületben mutattak ki (460 helység) ez az ország helységeinek 13,8%-a volt. A lakosság számának megoszlása ezzel ellentétes. Legtöbben a Pozsonyi kerületben (849282 fő) 24,7%, és fele annyian az Eperjesi kerületben éltek (425494 fő) 12,4%. Jelentősebb eltérés mutatkozott még a Besztercebányai kerület helységei és lakosság-száma arányában. A Besztercebányai kerülethez tartozó helységek a szlovákiai községek 17,5%-át tették ki (584 település). A kerületben élt az ország lakosságának 14,2%-a, (487903 fő). A többi 3 kerület helységeinek és népességének száma és aránya már kevésbé volt eltérő.

2. ábra



Az egyes kerületekhez tartozó járások száma már kevésbé különbözött. Legtöbb a Pozsonyi kerülethez 17, legkevesebb a Kassaihoz 13, járás tartozott. Az egyes járásokhoz tartozó községek száma igen tág határok között mozgott. Két olyan járás mutatható ki, amelyben csupán egy-egy helység volt található (Pozsony és Magas-Tátra.) A legnagyobb számú helységet viszont a Kassai járásban mutattak ki. (93 település). Átlagosan 36,7 település jutott egy járásra. Legtöbb lakosa

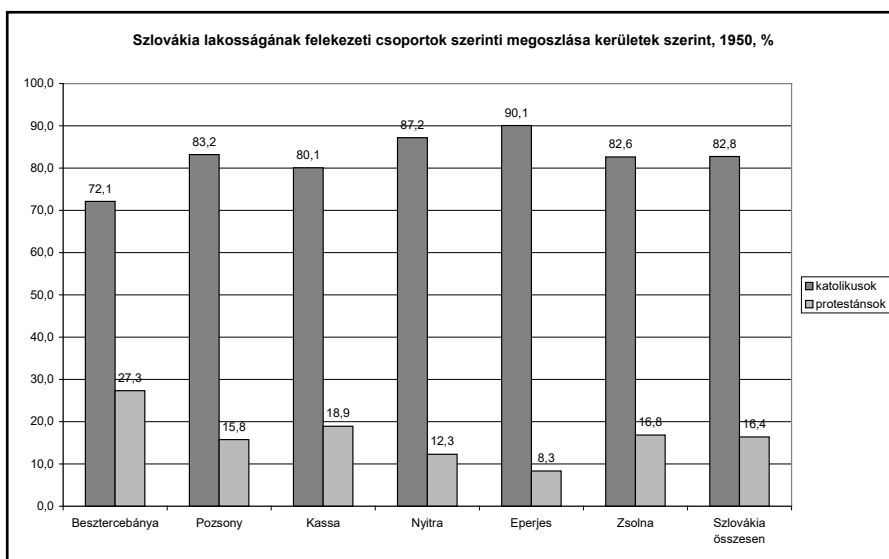
a járási jogállással rendelkező Pozsony-városnak volt 192896 lakossal. Itt élt Szlovákia lakosságának 5,6%-a. Legkevesebben a Spišská Stará Ves-i (Szepesóvári) járásban laktak 9163-an, az ország lakosságának 0,3%-a.

2 Felekezeti csoportok (katolikus és protestáns felekezetek)

A felekezeti összetétel alakulását, változásait első megközelítésben csak a felekezetek két nagy csoportjának, a katolikusoknak és a protestánsoknak néhány jellemzőjére korlátoztuk. Ebben az összefüggésben az egyéb és felekezeten kívüliek adatainak elemzésétől eltekintünk, ezért a 3. és az 5-7. grafikonok egyes kategóriáihoz tartozó adatok összegei alacsonyabbak 100%-nál.

2.1 Kerületek szerinti megoszlás

3. ábra



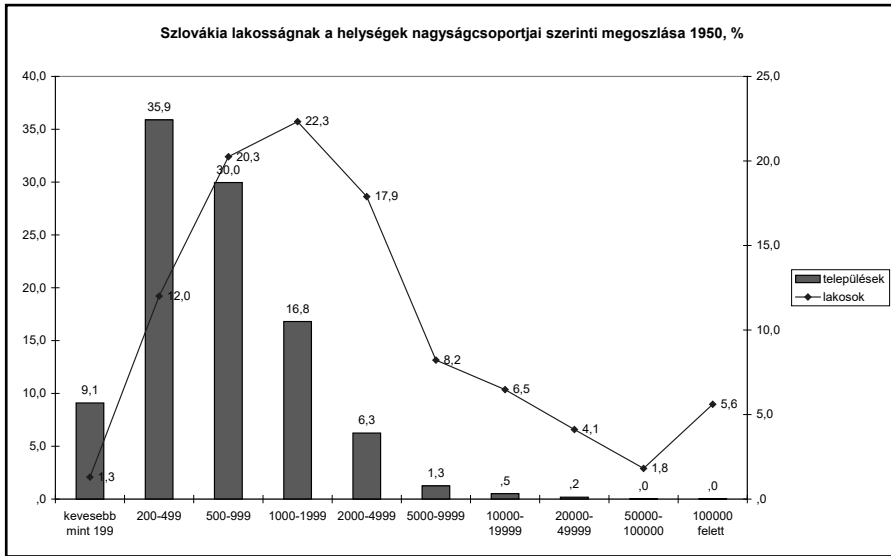
Szlovákia lakosságának felekezeti összetételét első megközelítésben tehát a felekezetek 2 nagy csoportja, a katolikus és a protestáns egyházak adatai alapján ismertetjük. A (római és görög) katolikus egyházakhoz tartozók aránya legmagasabb az Eperjesi kerületben volt (90,1%). A Besztercebányai kerületen kívül minden kerületben a katolikusok aránya meghaladta a 80%-ot. A protestánsok aránya ez utóbbi kerületben a legmagasabb, 27,3%, további négy kerületben arányuk 10% felett volt.

2.2 A települések nagyságcsoporthai szerinti megoszlás

Szlovákiában a községi jogállással rendelkező helységekben élő lakosság száma igen tág keretek között változott. Legtöbb lakosa Pozsony városnak volt 192896 fő, a legkevesebben pedig Valentová községben laktak 32 lakossal (Túrócszentmártoni járás).

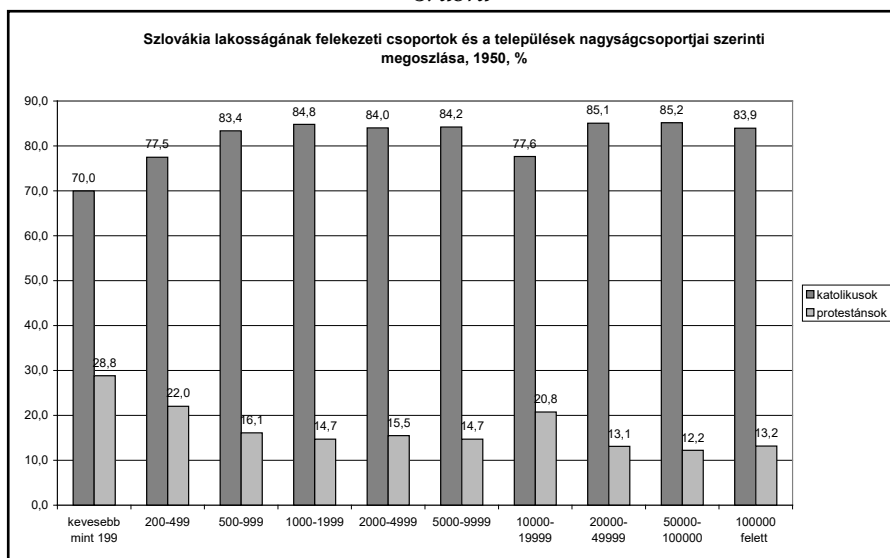
Vizsgáljuk meg a települések összetételét a lakosság nagyságcsoporthai szerint.

4. ábra



Szlovákia településeinek $\frac{3}{4}$ -ét 1000-nél kisebb lakosú települések tették ki. Legmagasabb a 200-499 lakosú (1200 település, 35,9%), illetve az 500-999 lakosú (1002 település, 30,0%) falvak száma, aránya. Az 1000-1999 lakosú falvak száma 562, aránya 16,8%. Igen alacsony volt az 5000 főnél nagyobb, városias jellegű helységek száma (67 település) és aránya (2%). Csak két város lakosainak a száma haladta meg az 50000 főt, Pozsony és Kassa. Pozsonyban élt az országrész lakosainak 5,6%-a, Kassán 1,8%-a. A lakosság közel $\frac{1}{4}$ -e (22,3%) az 1000-1999 főt számláló kis falvakban élt, több mint $\frac{1}{5}$ -e az 500-999 lakosú apró falvakban (20,3%), és 17,9% a 2000-4999 lakosú helységekben.

5. ábra



Az adatokból látható, hogy a felekezetek két nagy csoportjának megoszlása a települések nagyságcsoportjai szerint nem elhanyagolható mértékben különbözik. Ugyan az 500 főnél kisebb településeken és a 10000-19999 lakosú városokban a protestánsok aránya az országos értéknél magasabb, de nem mutatható ki lineáris kapcsolat a felekezeti csoportok és a településnagyság között. A települések regionális elhelyezkedése a katolikusok és protestánsok megoszlását sokkal jelentősebb mértékben befolyásolta.

2.3 Felekezeti csoportok szerinti megoszlás

Szlovákia településein a katolikusok és protestánsok jelenléte lényegesen különbözött. A 3344 helységből katolikusok nem voltak kimutathatók 1 helységben (Konská, okres Liptovský Mikuláš, Liptószentmiklósi járás). Protestánsok 775 településen (23,2%) nem éltek.

A továbbiakban azt vizsgáljuk meg, hogy milyen arányban éltek a katolikusok, illetve a protestáns felekezetekhez tartozók Szlovákia településein. A felekezeti térszerkezetet egy 6 kategóriát tartalmazó szempontrendszer alapján vizsgáljuk meg.⁷

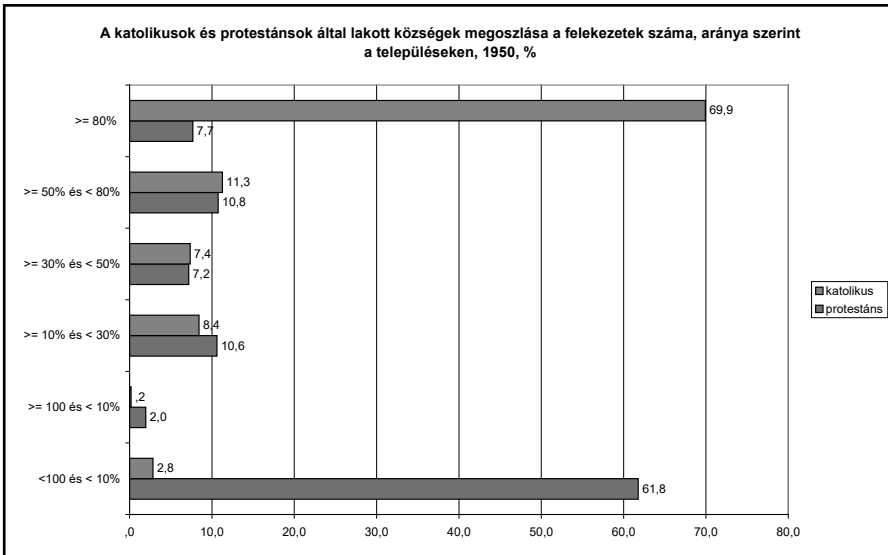
Első megközelítésben a települések felekezeti jellegét vizsgáljuk meg. A katolikusok döntő mértékben olyan településeken éltek (69,9%), ahol domináns többséget alkottak (azaz arányuk magasabb volt 80%-nál). Ezzel szemben a protestánsok

⁷ Azokat a helységeket, ahol az egyes felekezetek aránya kisebb, mint 10%, szórványjellegű településeknek tekintjük. Ezen belül megkülönböztetjük azokat a helységeket, ahol 100 főnél kisebb, illetve nagyobb a lélekszámuk. A felekezetek kisebbségi településeinek 2 kategóriáját különböztetjük meg: az enyhe és erős kisebbségi kategóriákat, arányuk 10%–30%, ill. 30%–50%. A többségi települések esetében is két kategóriát veszünk tekintetbe. Az enyhe többségi településeken arányuk 50%–80%, a minősített vagy domináns többségi településeken 80%-nál magasabb.

által lakott települések döntő többsége (63,8%) szórványtelepülés, azaz arányuk ezeken a településeken 10%-nál alacsonyabb volt. 1950-ben a 2569 protestánsok által lakott településből 2132-ben arányuk nem érte el a 10%-ot. A katolikusok lakta településeknek 3,0%-án (101 település) volt arányuk 10%-nál alacsonyabb.

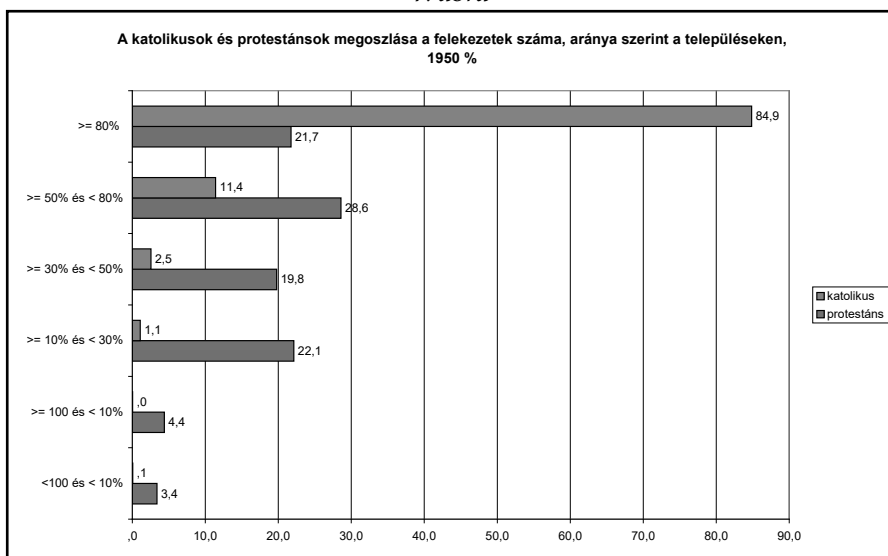
A protestánsok többséget alkottak 617 helységben, ez a szlovákiai települések 18,5%-át tette ki. Ugyanakkor megfigyelhető, hogy az egyes felekezetszoportok által lakott községek száma már kevésbé tért el azokon a településeken, ahol enyhe többséget alkottak, illetve kisebbségben voltak.

6. ábra



Az előző megközelítésnél, - amikor is a települések megoszlását a felekezeti csoportok aránya szerint vizsgáltuk – a felekezeti térszerkezet sokkal markánsabb jegye a felekezeteknek a települések felekezeti összetétele szerinti megoszlása. Ebből a szempontból merőben más jellegzetességeket figyelhetünk meg: a protestánsok 7,8%-a élt szórvány-, illetve szórványjellegű településeken. Ezzel szemben az általuk többséget alkotó településeken élt 50,3%-uk. A katolikus lakosság aránya a szórványjellegű településeken szinte elhanyagolható 0,1%, azokon a településeken, ahol kisebbségben voltak, arányuk 2,6%-ot tett ki. Az enyhe többségi településeken az arányuk 11,4%-ot, az erős többségű településeken 84,9%-ot tett ki.

7. ábra



3 Felekezeti (vallási) térszerkezet

Az előzőekben a szlovákiai vallási összetétel néhány aspektusát a katolikusok és protestánsok összesített adatai alapján tekintettük át. A továbbiakban a községsoros adatokat tartalmazó kiadványokban feltüntetett felekezetek kategóriái szerint vizsgáljuk meg Szlovákia felekezeti összetételét. Elemzésünk során a továbbiakban az evangélikus egyházakat tömörítő gyűjtőkategória adatait nem elemezzük.⁸ Vizsgálatunk szempontjából sokkal relevánsabb, hogy a protestáns egyházak közül az evangélikusok és a reformátusok adatait részletesen elemezzük. A többi kisebb lélekszámú protestáns felekezetet (6445 fő) az egyéb kategóriába soroltuk.⁹ A csehszlovák egyház adatai az eredeti forrásdokumentumban külön kategóriaként szerepelt, ezt a továbbiakban is meghagytuk.¹⁰

⁸ A kiadványban az „evangélikusok” gyűjtőkategóriában tüntettek fel valamennyi protestáns felekezetet, kivéve a csehszlovák egyházat, melynek adatait külön kategóriába sorolták be. Tanulmányunkban az „evangélikusok” gyűjtőkategória helyett az evangélikus egyházak megnevezést használjuk.

⁹ lásd az 5. lábjegyzetet.

¹⁰ Csehország felekezeti összetételében (1950-ben) a csehszlovák huszita egyház a második legszámosabb felekezet volt. (946813 fő, 10,6%).

3.1 Kerületek

1. táblázat. Szlovákia lakosságának felekezetek szerinti összetétele kerületek szerint 1950-ben.

Kerület	Felekezeten kívüli	Római-katolikus	Görög-katolikus	Evangélikus	Református	csehszl. egyház	Egyéb	Összesen
Besztercebánya	0,2	71,2	0,9	23,9	3,2	0,1	0,6	100,0
Pozsony	0,4	82,8	0,4	13,7	1,8	0,1	0,9	100,0
Kassa	0,4	68,0	12,1	11,4	7,2	0,1	0,8	100,0
Nyitra	0,1	87,0	0,2	7,1	5,0	0,0	0,5	100,0
Eperjes	0,3	52,9	37,2	5,1	3,1	0,0	1,4	100,0
Zsolna	0,2	82,4	0,3	16,5	0,1	0,1	0,5	100,0
Összesen	0,3	76,2	6,6	12,9	3,2	0,1	0,8	100,0

A fentiekben említettük, hogy az 1950. évi községsoros népszámlálási adatok 5 egyház adatait mutatták ki, melyeket az evangéliumi egyházak (összesen), az egyéb kategóriába soroltak, továbbá a felekezeten kívüliek egészítették ki. A római-katolikusok aránya legmagasabb a Nyitrai a Pozsonyi és a Zsolnai kerületekben (87,0%, 82,8%, 82,4%) volt. A görög-katolikusok 95,3%-át a két kelet-szlovákiai kerületben, az evangélikusok 52,4%-át Besztercebányai és Pozsonyi kerületekben, a reformátusok 60,6%-t a Nyitrai és a Kassai kerületekben mutatták ki. Az egyéb felekezethez tartozók 51,5%-át a Pozsonyi és az Eperjesi kerületekben élők között regisztrálták. A felekezeten kívüliek közel 1/3-a Pozsonyi kerületben élt. Lásd az F1. ábrát is.

3.2 Járások

A következőkben a szlovákiai felekezetek járások szerinti megoszlásának alakulásával foglalkozunk. Ennek azonban megvannak a korlátai. Csak azokat a felekezeteket vizsgáljuk, amelyeknek aránya legalább 1 járás területén meghaladja a 2%-ot.¹¹ A csehszlovák egyház, továbbá a felekezeten kívüliek aránya egy járáson belül sem éri el a 2%-ot, ezért e két kategóriával járások szerinti megoszlásuk szempontjából a továbbiakban nem foglalkozunk.

A többi 5 felekezet megoszlása viszont jelentősen különbözik. A római katolikusok a 91 szlovákiai járásból 74-ben voltak többségben. Minősített többségük volt 42 járásban, 32 járásban voltak enyhe kisebbségben. Egy járás területén sem volt alacsonyabb az arányuk 10%-nál. A görög-katolikusok aránya 71 járásban volt alacsonyabb 10%-nál, 15 járásban 10% és 50% között mozgott, 5 járásban tet-

¹¹ A járásokban élő felekezetek arányának vizsgálatánál az 5. lábjegyzetben ismertetett kategória-rendszert alkalmazzuk azzal az eltéréssel, hogy a 10% alattiakat felölő kategórián belül megkülönböztetjük a 0-2% és a 2%-10% közötti kategóriákat.

ték ki a lakosság többségét, ebből 2-ben voltak minősített többségben. Az evangélikusok 5 járásban voltak többségben, további 30 járásban éltek kisebbségben, 55 járásban arányuk kevesebb volt mint 10%. A reformátusok 3 járásban alkottak erős kisebbséget, enyhe kisebbségben 10 járásban voltak, 88 járásban arányuk kevesebb volt 10%-nál. Az egyéb és ismeretlen felekezetűek aránya a járások döntő többségében nem érte el a 2 %-ot. 6 járásban az arányuk 2 és 10% között mozgott. De a Magas Tátrai járásban kimutatott 4%-os arányuk is valószínűleg a járásban nagyobb arányban kimutatott cseh lakosság (16,7%) felekezeti összetételéből adódik.¹² A Magas Tátrai járásban a különböző, különálló kategóriában ki nem mutatott protestáns felekezetekhez tartozók révén volt jelentősebb az egyéb kategóriához tartozók aránya. Pozsony városban is az arányuk meghaladta a 2%-ot (2,2%), mely a magasabb számban kimutatott csehek és oroszok felekezeti összetételéből adódik, de nagy valószínűséggel Pozsonyban élt a háborút túl élő szlovákiai zsidóság jelentős része is.

2.táblázat. Szlovákia járásainak megoszlása a járáscsoportokban élő felekezetek aránya szerint 1950.

Felekezetek aránya	Római-katolikus	Görög-katolikus	Evangélikus	Református	Egyéb
0-2%	0	64	24	66	85
2%-10%	2	7	31	12	6
10%-30%	2	9	23	10	0
30%-50%	13	6	7	3	0
50%-80%	32	3	5	0	0
80% felett	42	2	1	0	0
Összesen	91	91	91	0	0

A továbbiakban megvizsgáljuk, hogy milyen a felekezetek megoszlása a járáscsoportokon belüli arányuk szerint. Az adatokból láthatjuk, hogy a római-katolikusok többsége (62,2%) olyan településeken élt, ahol arányuk meghaladta 80%-ot.

Még további két vallási közösség, a görög-katolikusok (12,0%) és az evangélikusok (5,4%) tagjai éltek azokban a járásokban, ahol arányuk meghaladta a 80%-ot. Enyhe többségű járásokban élt a római-katolikusok 31,0%-a, az evangélikusok 18,0%-a, a görög-katolikusok 17,0%-a. Azokban a járásokban, ahol kisebbségben voltak, élt a reformátusok 69,9%, az evangélikusok 58,8%-a, görög-katolikusok 61,2%-a, a római-katolikusok 6,6%-a. Szórványjellegű járásokban élt a római-katolikusok 0,2%-a, a görög katolikusok 9,8%-a, evangélikusok 17,8%-a, reformátusok 30,1%-a.

A legnagyobb számú római-katolikus Pozsonyban élt, 159726 fő, legmagasabb arányuk a Námesztói (Námestovo) járásban 99,7% volt. A görög-katolikusok száma legmagasabb a Nagymihályi járásban volt 18926 fő, legmagasabb aránya a Mezőlaborci (Medzilaborce) járásban 85,6%. Az evangélikusok száma és aránya a Míavai (Myjava) járásban volt a legmagasabb, 23950 fő, 85,9%. A legmagasabb

¹² Az 1950. évi népszámlálás során a jelenlévő népesség (nem a lakónépesség) szerinti megoszlás adatait tették közzé. (Lásd a 2. lábjegyzetet is.)

számú és arányú reformátust a Királyhelmeci járásban mutatták ki: 11031 fő ill. 34,0%. Az egyéb felekezetekhez tartozók száma Pozsonyban volt a legmagasabb 3908 fő, aránya pedig a Felsővízközi (Svidník) járásban 7,3%.¹³ A felekezeten kívüliek száma és aránya Pozsonyban volt a legjelentősebb: 2541 fő, ill. 1,32%

3.táblázat. A szlovákiai felekezetek megoszlása a járás(csoport)okban élő felekezetek aránya szerint a 1950

Felekezetek aránya	0-2%	2%-10%	10%-30%	30%-50%	50%-80%	80% felett	Összesen
Római-katolikus	0,0	0,1	0,4	6,2	31,0	62,2	100,0
Görög-katolikus	3,5	6,3	28,7	32,5	17,0	12,0	100,0
Evangélikus	1,5	16,3	38,2	20,6	18,0	5,4	100,0
Református	4,1	26,0	44,7	25,2	0,0	0,0	100,0
Egyéb	69,2	30,8	0,0	0,0	0,0	0,0	100,0

3.3 Települések

A továbbiakban a szlovákiai felekezetek összetételét, megoszlását, illetve a városokban élő felekezetek arányának alakulását települések szintjén vizsgáljuk. Első megközelítésben azt vizsgáljuk meg, hogy az egyes felekezetek hány településen (milyen arányban) voltak kimutathatók (azaz azokat a községeket vesszük tekintetbe, ahol legalább egy személy élt az egyes felekezetek tagjai közül).

Római-katolikusok csaknem minden településen éltek, 1950-ben a 3344 helységről csupán 29 településen nem mutattak ki római katolikus lakost (ezekben a községekben vagy görög katolikusok, vagy evangélikusok domináltak, egy településen az egyéb kategóriához tartozók, vélhetőleg döntő többségben pravoszlávok voltak jelen). A görög-katolikusok a települések 57,6%-án éltek (1418 helységben nem volt kimutatva görög-katolikus lakos). Evangélikusok a települések több mint $\frac{3}{4}$ -én voltak jelen 78,2%, (895 helységben nem élt egyetlen evangélikus sem). A reformátusokat a helységek közel $\frac{1}{3}$ -án mutattak ki (30,9%, 1034 helység). Felekezeten kívülinek valló személy csupán minden 5. helységben akadt.

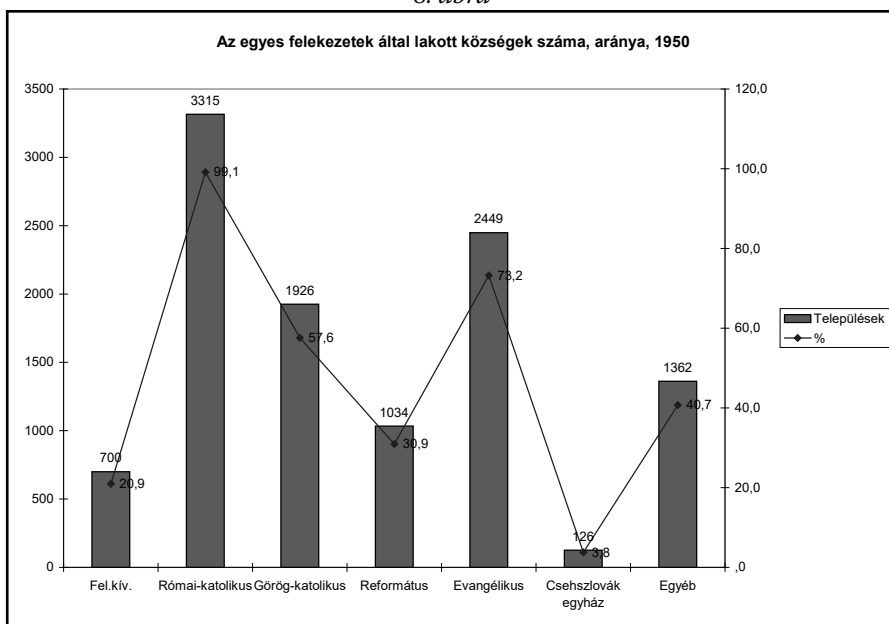
A cseh országrészben őshonos és ott a második legnépesebb egyházként kimutatott igen alacsony lélekszámú csehszlovák egyház tagjai csupán 126 helységben voltak regisztrálva.¹⁴

A települések 40,7%-án éltek az egyéb és ismeretlenek kategóriájába tartozók (1362 település).

¹³ A járásban külön felekezeti kategóriaként fel nem tüntetett pravoszlávok éltek jelentősebb arányban.

¹⁴ Lásd a 9. lábjegyzetet is.

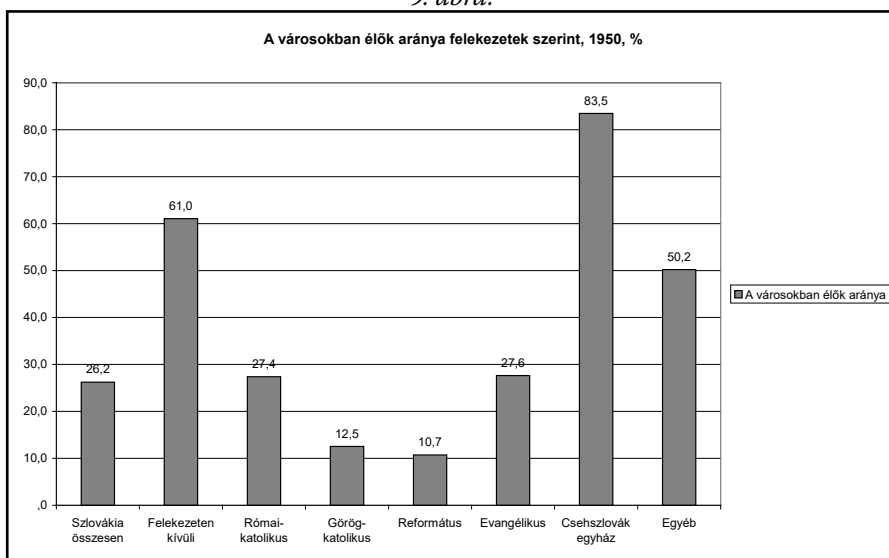
8. ábra



3.3.1 Urbanizáltsági fok

A továbbiakban nézzük meg, hogy az egyes felekezetek milyen arányban éltek falvakban, ill. városokban. Az egyes nemzetiségekhez tartozó lakosságot nem a helységek jogi értelemben vett besorolása alapján tekintjük falvakban, illetve városokban élőknek, hanem az 5000 fő alatti, illetve 5000 fő feletti településeket tekintjük statisztikailag falvaknak, illetve városoknak. Szlovákiában 1950-ben a lakosság 26,2%-a élt ebben az értelemben meghatározott városokban.

9. ábra.



Az országos átlagot meghaladja a városokban élő római katolikusok aránya. (27,4%). Ettől némileg nagyobb arányban éltek városokban az evangélikusok (27,6%). A további két legszámosabb felekezet tagjai a görög-katolikusok és a reformátusok az országosnál sokkal kisebb arányban éltek városokban (12,5%, 10,7%). Legmagasabb arányban voltak „városlakók” a csehszlovák egyház tagjai. (83,5%).¹⁵ A felekezeten kívüliek közel 2/3-a, 61,0%-a élt városokban, közöttük az országos arányuknál sokkal magasabb volt a csehek aránya. Az egyéb felekezetek kategóriájába tartozók többsége, 50,2%-a élt városokban.

3.3.2 Felekezeti térszerkezet

A továbbiakban az egyes felekezetek települések szerinti térszerkezetét vizsgáljuk meg. Elemzésünkben a vallási térszerkezetet két szempont szerint elemezzük: Első megközelítésben a települések felekezeti összetétele szerint, a második szakaszban a felekezetekhez tartozók száma szerint vizsgáljuk meg megoszlásukat.

A szlovákiai felekezeteket térszerkezetük szerint 2 csoportba soroljuk. Az elsőbe tartoznak azok, amelyek a felekezeti térszerkezet teljes spektrumával rendelkeznek.

Ebbe a kategóriába csak 4 vallás (római és görög katolikusok, evangélikusok, reformátusok) és az egyéb kategóriába tartozók sorolhatók. A második csoportba azok tartoznak, amelyeknek torz a térszerkezete, azaz felekezeti szempontból jobbra szórványjellegű településeken élnek, esetleg néhány további településen kisebbségben.

¹⁵ A csehszlovák egyház tagjainak döntő többsége, több mint 90%-a cseh nemzetiségű volt. A szlovákiai csehek, akiknek zöme az új állam létrejötte után költözött Szlovákiába, nagy többsége városokban élt.

4. táblázat. A helységek megoszlása a településeken élő felekezetek
aránya szerint a 1950.

Felekezet	<100 fő és < 10%	>= 100 fő és < 10%	10% - 30%	30% - 50%	50% - 80%	80% felett	Összesen
Felekezeten kív.	98,1	1,6	0,3	0,0	0,0	0,0	100,0
Római-katolikus	9,7	0,2	11,7	10,8	13,2	54,4	100,0
Görög-katolikus	62,0	1,5	10,9	6,4	5,9	13,4	100,0
Evangélikus	58,3	3,0	12,9	6,4	10,2	9,2	100,0
Református	67,0	2,0	13,2	8,5	7,6	1,6	100,0
Csehszlovák egyház	94,4	5,6	0,0	0,0	0,0	0,0	100,0
Egyéb	95,7	2,3	1,1	0,2	0,6	0,1	100,0

A 4. táblázat adataiból láthatjuk, hogy a csehszlovák egyház tagjai csak olyan településeken éltek, ahol arányuk nem haladta meg a 10%-ot. Továbbá a felekezeten kívüliek aránya is csak két kisebb településen haladta meg a 10%-ot. (Malá Trňa / Kistoronya/ Töketerébési járás és Tašula Szobránci (Sobrance) járás.

A történelmi egyházak és az egyéb felekezeti kategóriába tartozók esetében ettől jelentősen eltérő eloszlást figyelhetünk meg: azoknak a településeknek az aránya, ahol az egyes felekezetek szórványban éltek (azaz arányuk kisebb volt mint 10%): a római-katolikusok vallásúaknál 9,9%, az evangélikusok esetében 61,3% a görög-katolikus és a református valláshoz tartozóknál 63,5% ill. 87,0%. Az egyéb kategóriába tartozó vallási közösségek esetében 98,0%.

Azoknak a településeknek az aránya, ahol az egyes felekezetek kisebbségben (10%–50%) voltak, legmagasabb volt a római katolikusoknál (22,5%), a reformátusoknál (21,7%) az evangélikusoknál (19,3%) és a görög-katolikusoknál (17,3%), Az egyéb felekezetekhez tartozók kisebbségben voltak 18 helységben (1,3%). Ezek nagy részében a pravoszlávoknak lehetett jelentős súlya.¹⁶

Azoknak a községeknek az aránya, ahol valamelyik vallás többségben volt, legmagasabb volt a római katolikusok esetében (67,6%). Az általuk lakott településeken többséget alkottak a görög-katolikusok falvaik közel 19,3%-ában, az evangélikusok és reformátusok településeik 19,4%, ill. 9,2%-ában. Az egyéb felekezeti kategóriába tartozóknak többsége volt az általuk lakott települések 0,7%-ában. Ezekben a falvakban is minden bizonnyal a pravoszláv felekezetűek alkottak többséget.

A települések vallási összetételének még egy aspektusát vizsgáljuk meg. Vajon mekkora része volt a szlovákiai helységeknek felekezetiileg homogén település? Azaz olyan település, ahol a helységek minden lakosa csak egy vallási-felekezethez tartozott. A szlovákiai helységek 9,0%-a, 305 település tartozott ebbe a csoport-

¹⁶ Lásd az 1921. évi népszámlálás települések szerinti felekezeti adatainál az egyéb kategóriára vonatkozó lábjegyzeteket. (Sčítání lidu v republice Československé ze dne 15. února 1921. I. díl Praha 1924 Československá statistika. Svazek 9. Řada VI. (sčítání lidu, sešit 1.).-

ba. 281 helységben (8,4%) római-katolikus, 23 helységben 0,7%) görög-katolikus, 1 helységben evangélikus (0,03%) volt a település összes lakosa. A felekezetiileg homogén népességű települések közül a legnagyobb lélekszámú római-katolikusok lakta község Modranka volt (2176 fő, Nagyszombati járás), a legnépesebb görög-katolikusok lakta település Kyjov, (588 fő, Eperjesi járás), az egyetlen község, ahol csak evangélikusok éltek Konská, (241 fő, Zsolnai járás) volt.

A továbbiakban nézzük meg, hogy hogyan oszlanak meg az egyes felekezetekhez tartozók a települések vallási jellege szerint. (5. táblázat). A települések felekezeti jellege szerint legkedvezőbb a római-katolikus lakosság megoszlása. 77,0%-uk élt olyan helységeken, ahol arányuk meghaladta a 80%-ot. További 17,3% élt enyhe római-katolikus többségű településeken. Igen alacsony volt az arányuk azokban a helységeken, ahol kisebbségben voltak: 5,7%. A görög-katolikusok legnagyobb része szintén minősített többségű településeken élt 40,3%. Enyhe többségű helységeken élt 15,9%-uk. Ugyanakkor megfigyelhetjük, hogy az arányuk legkisebb 8,7%, a szórványtelepüléseken volt. Az evangélikusok közel fele élt olyan helységeken, ahol többséget alkottak (48,9%). Kisebbségi jellegű településeken élt 39,3%-uk. A szórványjellegű településeken az arányuk 11%-ot tett ki. A reformátusok csaknem 1/3-a élt többségi jellegű helységeken (33,2%). Több mint fele (52,6%) kisebbségi jellegű településeken, 1/7-e szórványban (14,3%). Az egyéb felekezethez tartozók döntő többsége olyan településeken élt, ahol arányuk nem érte el a 10%-ot. (84,5%). Többségi településeken élt 9,1%. A római-katolikusok 5,1%-a (134829 fő) a görög-katolikusok 1,7%-a (3871 fő), az evangélikusok 0,05%-a (241 fő) élt olyan községekben ahol minden lakos ugyanahhoz az egy felekezethez tartozott.

5. táblázat. A lakosság megoszlása a felekezetekhez tartozók aránya szerint a településeken 1950

Felekezet	A felekezetekhez tartozók száma, aránya a településeken						
	<100 fő és < 10%	>= 100 fő és < 10%	10 - 30%	30 - 50%	50 - 80%	80% felett	Összesen
Felekezeten kív.	55,0	43,3	1,7	0,0	0,0	0,0	100,0
Római-katolikus	0,2	0,0	1,7	3,8	17,3	77,0	100,0
Görög-katolikus	5,1	3,6	18,1	17,0	15,9	40,3	100,0
Evangélikus	4,5	6,5	25,2	15,0	24,3	24,6	100,0
Református	6,5	7,7	27,1	25,5	27,1	6,1	100,0
Csehszlovák egyház	55,0	45,0	0,0	0,0	0,0	0,0	100,0
Egyéb	38,3	46,2	4,3	2,2	8,6	0,5	100,0

A felekezeti térszerkezet vizsgálatát a továbbiakban az egyes településeken élő felekezetekhez tartozók számának nagyságcsoporthai szerint vizsgáljuk. (6.tábla)

Azaz arra fókuszálunk, hogy a községekben élő felekezetekhez tartozók száma (számának nagyságcsoportjai) szerint hogyan oszlanak meg az egyes felekezetek által lakott települések, továbbá, hogy az egyes felekezetek lélekszáma milyen magas ezeken a településeken.

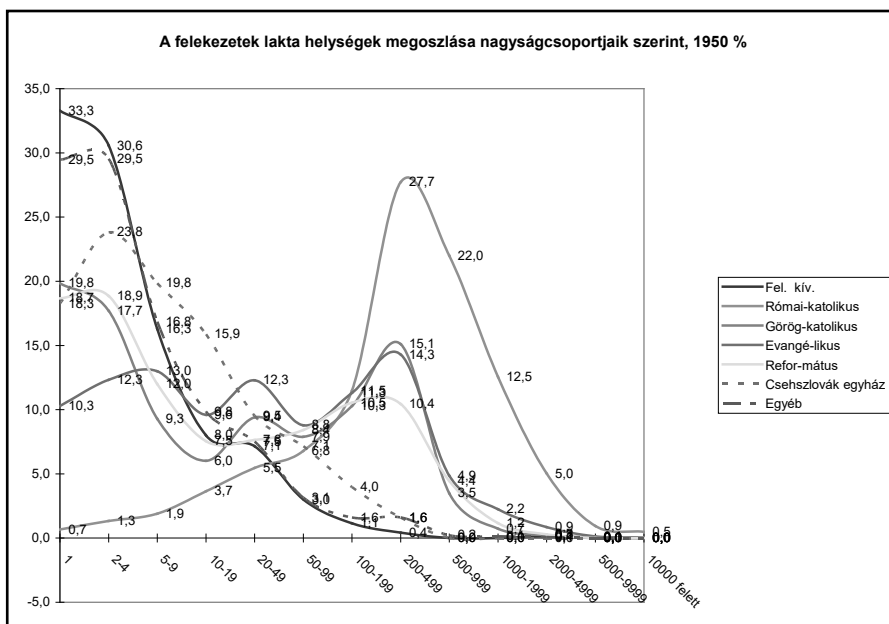
6. táblázat. A települések megoszlása az ott élő felekezetek nagyságcsoportjai szerint. 1950, %

A felekezetekhez tartozók száma a településeken	Felekezeten kívüli	Római-katolikus	Görög-katolikus	Evangélikus	Református	Csehszlovák egyház	Egyéb
1	33,3	0,7	19,8	10,3	18,7	18,3	29,7
2-4	30,6	1,3	17,7	12,3	18,9	23,8	29,9
5-9	16,3	1,9	9,3	13,0	12,0	19,8	16,7
10-19	8,0	3,7	6,0	9,6	7,5	15,9	10,1
20-49	7,1	5,5	9,4	12,3	7,6	9,5	7,3
50-99	3,0	6,8	7,9	8,8	8,4	7,1	3,0
100-199	1,1	11,5	10,3	11,3	10,5	4,0	1,5
200-499	0,4	27,7	15,1	14,3	10,4	1,6	1,4
500-999	0,0	22,0	3,5	4,9	4,4	0,0	0,1
1000-1999	0,0	12,5	0,7	2,2	1,2	0,0	0,1
2000-4999	0,1	5,0	0,2	0,9	0,3	0,0	0,1
5000-9999	0,0	0,9	0,1	0,1	0,0	0,0	0,0
10000 felett	0,0	0,4	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
Összesen	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Vizsgálatunk céljának megfelelően egy olyan kategóriarendszert alakítottunk ki, amely a szlovákiai településszerkezeti statisztikában alkalmazott kategóriarendszerre épül. Annak legkisebb, 0-199 fő közötti tartományát tovább bontottuk kisebb egységekre.¹⁷ Az új kategóriák kialakítása követi az 5. ábránál alkalmazott kategóriarendszer logikáját. Ennek eredményeként már árnyalataiban követhető az egyes felekezetek akár néhány fős csoportok szerinti megoszlása is településenként. Lásd 10. ábra (F2. táblázat.)

¹⁷ A következő kategóriákkal egészítettük ki a már korábban ismertetett kategóriarendszert: 1; 2-4; 5-9;10-19;20-49;50-99;100-199.

10. ábra.



A római katolikus népesség adatai közelítettek leginkább a településeken élő népesség nagyságcsoportok szerinti összetételéhez. Legnagyobb arányban a 200-499, illetve az 500-999 főt számláló közösségekben éltek (27,%, illetve 22,0%) településenként. A görög-katolikusok esetében a legszámosabbak az 1 ill. 2-4 fős foszlánycsoportok (19,8%, 17,7%) ezeket követik a 200-499 fős, illetve a 100-199 fős közösségek (15,1%, 10,3%). Az evangélikus egyház legszámosabbjai a 200-499 fős közösségek (14,3%), továbbá a 2-4, ill. 1 fős felekezeti foszlányok (12,3%, ill. 10,3%) voltak. A református felekezetük esetében a 2-4, 1, ill. 5-9 fős foszlányok voltak a legszámosabbak, de jelentős volt az arányuk a 100-199, ill. 200-499 fős közösségeknek is (10,5%, 10,4%).

A kisebb lélekszámú felekezeteknél megfigyelhető, hogy az 1, illetve a 2-4 fős foszlányaik aránya a legnagyobb. A nagyobb lélekszámú közösségek felé haladva arányuk rohamosan csökkent. A felekezeten kívüliek esetében az 1, illetve 2-4 fős foszlányaik az általuk lakott települések 33,3%-át, illetve 30,6 %-át tették ki. Részben hasonló megoszlást találunk a csehszlovák egyház, illetve az egyéb kategóriába tartozók esetében is. A csehszlovák egyház és egyéb kategóriába tartozók esetében a 2-4, 5-9, ill. az 1 fős foszlányok dominálnak (23,8%, 19,8%, 18,3%, ill. 29,5%, 16,8%, 29,5%,)

A továbbiakban vizsgáljuk meg az egyes felekezetekhez tartozók számának megoszlását nagyságcsoportjaik szerint a településeken.

7. táblázat. A felekezetekhez tartozók megoszlása a településeken kimutatott
nagyságcsoportjaik szerint

A felekezetekhez tartozók száma a településeken	Felekezeten kív.	Római- katolikus	Görög- katolikus	Evangé- likus	Refor- mátus	Csehszlovák egyház	Egyéb
1	2,4	0,0	0,2	0,1	0,2	0,8	1,5
2-4	6,2	0,0	0,4	0,2	0,5	2,9	4,3
5-9	7,6	0,0	0,5	0,5	0,7	6,1	5,7
10-19	7,8	0,1	0,7	0,7	0,9	10,4	7,3
20-49	16,0	0,2	2,6	2,2	2,3	12,7	11,9
50-99	15,5	0,6	4,9	3,6	5,7	22,1	11,3
100-199	9,6	2,2	13,0	8,9	14,8	22,7	11,7
200-499	8,7	11,8	41,1	24,8	30,4	22,3	19,9
500-999	0,0	19,5	19,6	18,2	26,1	0,0	1,9
1000-1999	0,0	22,1	8,2	17,3	12,1	0,0	9,6
2000-4999	26,3	19,1	5,9	13,1	6,2	0,0	14,9
5000-9999	0,0	8,4	3,0	5,2	0,0	0,0	0,0
10000 felett	0,0	16,0	0,0	5,1	0,0	0,0	0,0
Összesen	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

A római-katolikusok száma és aránya közösségeik lélekszámának emelkedésével folyamatosan növekedett. Legnagyobb arányban az 1000-1999 fős közösségekben éltek (22,1%). Azokon a településeken, ahol számuk nem érte el a 200-at, arányuk igen alacsony volt. Mivel a római-katolikusok megoszlása igen nagy mértékben követi az országos trendeket, ezért ezekben az esetekben elsősorban kis létszámú törpefalvakról van szó. Többségük az 500 és 4999 fő közötti közösségekben élt (58,1%), melyek döntő többségét falvak teszik ki. A görög-katolikusok jellemzője, hogy sokkal kisebb lélekszámú közösségekben éltek mint a római katolikusok, esetükben domináltak a 200-499 fős, illetve 500-999 fős közösségek 41,1%, ill. 19,6%. Az evangélikusok és reformátusok szintén legtöbbször 200-999 fős közösségekben éltek, (43,0 %, ill. 56,5%). De az 1000 főnél nagyobb lélekszámú közösségekben élő reformátusok aránya az evangélikusoknál közel kétszer alacsonyabb volt 18,3%, 35,6%. A csehszlovák egyház tagjai közül legnagyobb arányban a 100-199, ill. 200-499 fős közösségekben éltek (22,7%, 22,3%). A kisebb létszámú közösségek felé haladva arányuk folyamatosan csökkent. A felekezeten kívüliek és az egyéb kategóriába tartozóknál kitűnik a városias jelleg. Arányuk a 2000-4999 fős csoportokban igen magas 26,3%, ill. 14,9%.

Pozsonyban élt a legnagyobb számú római-katolikus (159726 fő), evangélikus (22753 fő), felekezeten kívüli (2541 fő), csehszlovák egyház tagja (422 fő) és egyéb felekezeti kategóriába tartozó is (3908 fő). Kassán mutatták ki a legtöbb görög-katolikust (6719 fő), Komáromban a legnagyobb számú reformátust (2566 fő).

Összefoglaló

Szlovákia lakosságának a felekezeti összetétele az 1930. és az 1950. évi népszámlálás közötti időszakban jelentős mértékben módosult. A katolikusok és evangélikusok aránya emelkedett, a reformátusoké csökkent, a zsidó felekezetűeké pedig alig kimutatható töredékére apadt. E változások jórészt a hosszú 40-es években holocaust, továbbá a nagyrészt kényszer, illetve erőszakos migrációs folyamatok következményei. A felekezeti összetétel 1950. évi községsoros adatainak a vizsgálata - különös tekintettel a települések urbanizáltsági foka, felekezeti térszerkezete szerint - Szlovákia vallási térszerkezetéről egy olyan látelleletet nyújt, amelyen még nem mutatkozik meg az 1948. évi kommunista hatalomátvétel hatása a lakosság felekezeti összetételére. A lakosság felekezeti összetételéről 4 évtizeddel később a rendszerváltást követő első, 1991 évi népszámlálás nyújtott újabb látelleletet. Ez az előzőtől nagy mértékben különböző felekezeti összetételről tanúskodik egy gyökeresen eltérő társadalmi valóság hátterében.

Irodalom

- Administrativní lexikon obcí republiky Československé 1955 Podle správního rozdělení 1. ledna 1955 Praha, Státní úřad statistický a ministerstvo vnitra, 1955.*
- Gyurgyik László: Magyar mérleg - A szlovákiai magyarság a népszámlálási és a népmozgalmi adatok tükrében. Pozsony: Kalligram 1994.
- Gyurgyik László: A szlovákiai magyar lakosság demográfiai változásai 1949 és 1963 között, különös tekintettel a népmozgalmi folyamatokra In: Hushegyi Gábor (szerk.): *Magyarok a szétlínista Csehszlovákiában 1948–1963*. Pozsony/Bratislava, Hagyományok és Értékek Polgári Társulás, 2011, 26–41. p.
- Majtán Milan: *Názvy obcí Slovenskej republiky (Vývin v rokoch 1773-1997)* Bratislava: Veda 1998.
- Retrospektívny lexikon obcí ČSSR 1850-1970; počet obyvateľů a domů podle obcí a částí obcí podle správního členění k 1. lednu 1972 a abecední přehled obcí a část obcí v letech 1850-1970. 2. díl, Abecedný prehľad obcí a částí obcí v rokoch 1850-1970. 2. zv., Slovenská socialistická republika
- Sčítání lidu v republice Československé ze dne 15. února 1921. I. díl Praha 1924 Československá statistika. Svazek 9. Řada VI. (sčítání lidu, sešit 1.)
- Sčítání lidu v republice Československé ze dne 1. prosince 1930. díl I. Praha, Státní úřad statistický 1934. str. 23
- Sčítání lidu a soupis domů a bytů v republice Československé ke dni 1. března 1950. Nejdůležitější výsledky sčítání lidu a soupisu domů a bytů za kraje, okresy a města. Díl I. Praha 1957 Státní úřad statistický
- Sčítanie ľudu 1950. Plocha, vek, povolanie, pomer k povolaniu, národnosť a náboženské vyznanie obyvateľstva podľa obcí. Bratislava (Nitra, Banská Bystrica, Žilina, Košice, Prešov) é.n. kézirat
- Statistický lexikon obcí republiky Československé 1955 Podle správního rozdělení 1. ledna 1955, sčítání a sčítání domů a bytů 1. března 1950.* Praha, Státní úřad statistický a ministerstvo vnitra, 1955.
- Tišliar Pavol - Šprocha Branislav: *Premeny vybraných charakteristík obyvateľstva Slovenska v 18. – 1. pol. 20. storočia*. Bratislava: Muzeológia a kultúrne dedičstvo, o. z. v spolupráci s Centrom pre historickú demografiu a populačný vývoj Slovenska Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave 2017

Függelék

F1. táblázat

Szlovákia felekezeteinek kerületek szerinti megoszlása 1950

Kerület	Felekezeten kívüli	Római-katolikus	Görög-katolikus	Evangélikus	Református	Csehszl. egyház	Egyéb	Összesen
Besztercebánya	901	347238	4591	116411	15541	386	2835	487903
Pozsony	3657	702977	3455	116031	14982	868	7312	849282
Kassa	1824	319608	56660	53770	33664	614	3848	469988
Nyitra	985	598681	1201	49161	34072	231	3626	687957
Eperjes	1204	225025	158184	21752	13082	88	6159	425494
Zsolna	1108	429669	1404	86126	355	638	2393	521693
Összesen	9679	2623198	225495	443251	111696	2825	26173	3442317

F2. táblázat

A felekezetek lakta helységek megoszlása a felekezetek nagyságcsoportjai szerint, 1950, %

A felekezetekhez tartozók száma a településeken	Felekezeten kívüli	Római-katolikus	Görög-katolikus	Evangélikus	Református	Csehszlovák egyház	Egyéb
1	33,3	0,7	19,8	10,3	18,7	18,3	29,5
2-4	30,6	1,3	17,7	12,3	18,9	23,8	29,5
5-9	16,3	1,9	9,3	13,0	12,0	19,8	16,8
10-19	8,0	3,7	6,0	9,6	7,5	15,9	9,8
20-49	7,1	5,5	9,4	12,3	7,6	9,5	7,5
50-99	3,0	6,8	7,9	8,8	8,4	7,1	3,1
100-199	1,1	11,5	10,3	11,3	10,5	4,0	1,6
200-499	0,4	27,7	15,1	14,3	10,4	1,6	1,6
500-999	0,0	22,0	3,5	4,9	4,4	0,0	0,2
1000-1999	0,0	12,5	0,7	2,2	1,2	0,0	0,1
2000-4999	0,1	5,0	0,2	0,9	0,3	0,0	0,1
5000-9999	0,0	0,9	0,1	0,1	0,0	0,0	0,0
10000-19999	0,0	0,3	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
20000-49999	0,0	0,1	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
50000-99999	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
100000 felett	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
Összesen	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Náboženské zloženie obyvateľov Slovenska podľa sčítania z roku 1950 na základe údajov jednotlivých sídel

Náboženské zloženie obyvateľov Slovenska sa v období medzi rokmi 1930 – 1950 značným spôsobom zmenilo. Pomer katolíkov a evanjelikov sa zvyšoval, reformovaných kresťanov podiel židov poklesol na zlomok, ktorý sa takmer nedá štatisticky zachytiť. Tieto zmeny výrazným spôsobom ovplyvnili zmeny v štyri-

dsiatych rokoch, teda holokaust, následne násilná resp. vynútená migrácia istých skupín obyvateľstva. Skúmanie konfesijného zloženia obyvateľov z roku 1950 na základe výskumov údajov jednotlivých sídel – hlavne so zohľadnením miery urbanizácie sídel, a pomeru jednotlivých konfesií – poukazuje na taký teritoriálny obraz o náboženskej štruktúre, ktorá sa ešte nepremietla do stavu vyvolaného komunistickým prevratom v roku 1948. O štyri desaťročia potom, v sčítaní obyvateľstva z roku 1991 ukázali tieto predchádzajúce zmeny nový obraz. Výrazná zmena náboženských pomerov poukazuje na hlbkové zmeny, ktorými spoločnosť prešla za predchádzajúce desaťročia.

DYSKURS SYSTEMÓW SPOŁECZNYCH NAD KATOLICKĄ NAUKA SPOŁECZNĄ W POLSCE W DOBIE PRZEMIAN USTROJOWYCH XX WIEKU¹

Tadeusz BĄK – Kamil KARDIS

Social systems discourse on Catholic social teaching in Poland in the era of political transformation of the 20th century

The Pastoral Constitution on the Church in the Modern World Gaudium et spes contains indications encouraging the Church to read the signs of the times skillfully. "In order to meet such a task, the Church is always obliged to study the signs of the times and to explain them in the light of the Gospel, so that she may be able to answer people's perennial questions about the meaning of present and future life and their relation to one another in a manner adapted to the mentality of each generation. It is therefore necessary to know and understand the world in which we live and its sometimes dramatic expectations, aspirations and characteristics". Such signs include, in addition to the tremendous socio-political, economic and cultural changes, the interest taken in Catholic social teaching by Polish Marxists. The events which took place in Poland and Eastern Europe (in the bloc of the so-called "socialist countries") in 1989 and at the beginning of the nineties demand that we undertake research into the phenomenon of these transformations with a grasp of their essential foundations and inspirations. The answers to the above-mentioned problems can be sought at various levels and dimensions of the life of man, who is a social being. However, given the complexity and richness of man, it is not easy or possible to give such an unequivocal answer. This article, by presenting a Marxist interpretation of Catholic social teaching, helps to establish the reasons for Marxists' interest in this discipline. It points out the factors causing the evolution of the interpretation of Catholic social teaching.

Keywords: Catholic social teaching, Poland, 20th century, Polish Marxists, Church, Pastoral Constitution.

Wprowadzenie

Powstanie ruchu robotniczego w XIX wieku i zakorzenienie się w nim filozofii marksistowsko-leninowskiej w XIX i XX wieku stanowi swoiste wezwanie dla badań nad przyczynami i skutkami tych zjawisk.² Konsekwencje tych zmian świat odczuwa do dziś. Dlatego koniecznością stają się podejmowane wysiłki w celu dokładniejszego zbadania pewnych zmian zachodzących w świadomości społeczno-politycznej i gospodarczej. Niezrozumienie założeń filozofii marksistowsko-leninowskiej, z góry założony krytycyzm, jak i przekonanie w możliwość prowadzenia z marksistami dialogu pogłębiały w rezul-

¹ Štúdiá vznikla ako výstup z riešenia projektu APVV-20-0613 Epidémie na území Slovenska v 17. – 19. storočí.

² Tento článok vznikol na základe podpory projektu KEGA Rozvoj študijného programu Európske štúdiá v II. stupni štúdiá s využitím inovatívnych didaktických metód. 040PU-4/2021

tacie często niechęć ludzi Kościoła do marksistów. Takie stanowisko posiadało swoje uzasadnienie w doświadczeniu Kościoła, szczególnie prześladowanemu i niszczoneму na różne sposoby w systemie komunistycznego totalitaryzmu. Do tych sposobów należało: ośmieszanie przekonań religijnych, niszczenie „świątyń materialnych i duchowych”, likwidacja organizacji społeczno-katolickich, inwigilacja duchowieństwa i osób zaangażowanych w życie Kościoła, tworzenie organizacji i ugrupowań pseudokatolickich, prześladowanie uczonych katolickich - zwłaszcza zajmujących się dziedziną społeczną, poprzez utrudnianie im możliwości publikacji naukowych, izolowanie ich od świata poprzez uniemożliwianie kontaktów zagranicznych. Jednak całe zobrazowanie działań marksistów w Polsce nie jest możliwe, gdyż dotyczy ono nie tylko wielu dziedzin życia społeczno-politycznego i gospodarczego, lecz również sięga samej głębi psychiki człowieka, powodując nieodwracalne skutki w jego myśleniu i działaniu. Doświadczenie Kościoła, wpływające z różnych relacji z komunizmem, uczy go z jednej strony dystansu do tej filozofii, z drugiej zaś konieczności zakorzenienia się człowieka oraz wspólnoty ludzkiej w prawdzie i trwania na tym fundamencie wolności i rozwoju.

Kontekst i aktualny stan badań

Społeczno-polityczna, gospodarcza i kulturowa sytuacja Polski lat osiemdziesiątych zrodziła szczególne w swym rodzaju zapotrzebowanie. Zauważalny od roku 1968, a szczególnie nasilony w 1980 roku, sprzeciw wobec aktualnie panującej władzy komunistycznej wiązał się m.in. z odrzuceniem zideologizowanej marksistowskiej nauki społecznej w Polsce. Taka sytuacja społeczno-polityczna i bankructwo oficjalnie obowiązujących idei skłaniały do poszukiwań innych, bardziej odpowiednich rozwiązań oraz aspiracji człowieka i jego oczekiwań. Znaczną rolę w tzw. „społecznej transformacji” w Polsce odegrała katolicka nauka społeczna. Ona to stała się inspiracją nie tylko do działań robotników polskich - zbuntowanych ze względu na odczuwalne w latach rządów komunistycznych łamanie praw ludzi pracy, ale także wezwaniem dla samych marksistów do przemyśleń i wykorzystania jej treści w kształtowaniu innej rzeczywistości polityczno-społecznej Polski.³

We współczesnej literaturze przedmiotu nie spotykamy się z prezentacją marksistowskiej interpretacji katolickiej nauki społecznej. Próbę tę podjął ks. kard. Karol Wojtyła w 1978 roku. Ze względu na śmiałość jego sformułowania i oceny w wywiadzie przez niego udzielonym prof. Vittorio Possentiemu pt. *O możliwości nauki społecznej Kościoła* po raz pierwszy był on opublikowany w *Il Nuovo Areopago*, dopiero w 1991 roku, jako szczególny komentarz do encykliki Jana Pawła II *Centesimus annus*⁴. W słowie wstępnym do polskiego wydania tego wywiadu Tadeusz Żeleźnik pisze: „Wywiad ten pokazuje, że Jan

³ KARDIS, K., KARDIS, M.: Religia a wartości na tle tożsamości kultury polskiej i litewskiej. Analiza socjologiczno – historyczna w oparciu o nauczanie kardynała Stefana Wyszyńskiego. In *Historia Ecclesiastica [print]: časopis pre dejiny cirkvi a náboženstiev v Strednej Európe*. Roč. 10, č. 1. - Prešov, (2019), s. 149-175.

⁴ WOJTYŁA, K. O możliwości nauki społecznej Kościoła. Niepublikowany wywiad udzielony profesorowi Vittorio Possenti w 1978 r. Warszawa, 1992, s.1-61.

Paweł II miał od początku swojego pontyfikatu program odnowy i ożywienia nauki społecznej Kościoła rozumianej jako część teologii moralnej, to znaczy refleksji nad wydarzeniem Jezusa Chrystusa, podporządkowanej chrześcijańskiej praktyce apostołskiej na polu społecznym. Ta praktyka nie jest ze swej istoty praktyką polityczną, ale w sposób nieunikniony ma wymiar społeczny i polityczny. Są w wywiadzie akcenty polskie związane z doświadczeniem komunizmu. Ocena tego doświadczenia eksponuje jeden moment, który jest ważny także w niespokojnych jeszcze czasach po komunizmie: zdolność do zakorzenienia się człowieka i wspólnoty ludzkiej w prawdzie i konieczność trwania na tym fundamencie wolności i rozwoju”⁵. W wywiadzie tym został podjęty rozległy obszar problemów dotyczących katolickiej nauki społecznej, umiejscowiony w ówczesnych realiach ustrojowych Polski. Stał się inspiracją do podjęcia badań dotyczących marksistowskiej interpretacji katolickiej nauki społecznej w Polsce. Wypowiedzi kard. Wojtyły stanowią w pewnym sensie próbę podsumowania krytyki, z jaką w ówczesnych czasach spotykała się nauka społeczna Kościoła ze strony marksizmu. Dlatego w nich znajdujemy zachętę do bardziej szczegółowej analizy owego zjawiska.

Niniejszy artykuł zawiera próbę prezentacji marksistowskiej interpretacji katolickiej nauki społecznej przez niektórych polskich autorów. Głównym problemem jest tu ustalenie motywów intensywnego zainteresowania się nauczaniem społecznym Kościoła i katolicką nauką społeczną oraz zakresu nieadekwatności ich interpretacji. Zaznaczyć jednak należy, że nie wszyscy autorzy marksistowscy są brani pod uwagę w tej publikacji ze względu na zbyt małe ich znaczenie i sporadyczne wypowiedzi na temat katolickiej nauki społecznej. Również nie brani są pod uwagę autorzy tzw. „marksizujący”, jak np. Józef Keller i odchodzący od marksizmu Leszek Kołakowski.

W publikacji tej prezentuje się kluczowe tematy marksistowskich opracowań, posiadających szczególne znaczenie w rzeczywistości polskich przemian społecznych. Stąd też staje się uzasadniony określony czas naszych badań, tzn. od początku pontyfikatu Jana XXIII do tzw. „upadku komunizmu” czyli do 1989 roku.

Zasadnicze źródło naszej publikacji stanowią prace autorów katolickich i marksistów polskich, publikowane w latach 1958-1989. Ze strony marksistów na szczególną uwagę zasługuje twórczość Wiesława Mysłka, Eulalii Sajdak-Michnowskiej, Konstantego Grzybowskiego, Tadeusza Płużańskiego, Dionizego Tanalskiego, Stanisława Markiewicza. Publikacje tych autorów najbardziej odzwierciedlają motywy zainteresowań katolicką nauką społeczną ze strony marksistów. Z dorobku pozostałych autorów korzysta się tylko wówczas, gdy ich prace uzupełniają i poszerzają zakres podstawowych problemów określonych przez wyżej wymienionych. W niniejszym opracowaniu poddano analizie prace 45 autorów marksistowskich, skupionych przede wszystkim wokół: Wyższej Szkoły Nauk Społecznych przy KC PZPR, Akademii Nauk Społecznych przy KC PZPR, Uniwersytecie Warszawskim, Szkole Głównej

⁵ Tamże, s. 3.

Planowania i Statystyki, Wojskowej Akademii Politycznej im. F. Dzierżyńskiego w Warszawie.

Zainteresowanie nauczaniem społecznym Kościoła i katolicką nauką społeczną występowało zarówno w tzw. krajach socjalistycznych, jak i kapitalistycznych. W szczególny sposób zajmowali się nimi marksiści w Polsce. Nasiliły się one w latach 1958-1989. W tym celu powołano ośrodki naukowe przy uczelniach państwowych oraz innych ośrodkach naukowych. Zainteresowanie nauczaniem społecznym Kościoła i katolicką nauką społeczną tłumaczono „[...] koniecznością prawidłowej oceny zjawisk, które od kilkunastu lat zachodzą w Kościele Rzymskokatolickim”⁶. Inną przyczyną - według marksistów - była chęć ustalenia „[...] metod przystosowania się Kościoła do współczesności, do świata podzielonego na przeciwstawne sobie systemy społeczno-ustrojowe, do sytuacji, jakie wytwarza współistnienie państw o przeciwstawnych sobie systemach politycznych”⁷. Oprócz motywacji ściśle naukowych, poznawczych i badawczych - co możemy bezsprzecznie stwierdzić po obszernym studium publikacji prac marksistowskich dotyczących nauczania społecznego Kościoła i katolickiej nauki społecznej - zauważa się, że zainteresowanie się nimi było podyktowane również racjami politycznymi i ideologicznymi. Wiele publikacji było pisanych na tzw. zamówienie ówczesnej rządzącej partii. Przygotowywane materiały i publikacje służyły do przeprowadzania szkoleń aktywu partyjnego, wykładów dla członków POP oraz różnego rodzaju prelekcji na temat katolickiej nauki społecznej. Miały one na celu nie tylko ukazać treść tej nauki, jej elementy podważające ideologię marksistowską, lecz również wyższość marksistowskich rozwiązań społecznych. Kościół i jego nauka były traktowane jako zagrożenie dla zasad społecznych prezentowanych w filozofii marksistowskiej⁸. Można więc mówić o ideologicznych motywach zainteresowań katolicką nauką społeczną. Jednakże dodać należy, że marksiści dostrzegali także jej pozytywne elementy. W tym zakresie widoczna jest ewolucja. Zainteresowanie katolicką nauką społeczną było również podyktowane tzw. „potrzebami praktyki międzynarodowego ruchu robotniczego zarówno w procesach walki prowadzonej przez ten ruch w krajach kapitalistycznych, jak i w procesie kształtowania nowych stosunków społecznych w świecie socjalistycznym”⁹.

Badania nad katolicką nauką społeczną stały się dla marksistów koniecznością chwili. Dzięki nim chcieli wnikliwie poznać tę naukę i jej społeczny rezonans. Posiadali świadomość, że Kościół Rzymskokatolicki ma duży wpływ na społeczeństwo. Dlatego starali się poznać tę naukę i dać wskazówki czynnikom politycznym, jak prowadzić walkę z Kościołem jako reprezentantem tzw. „przeciwniej ideologii”. Należy dodać, że to stanowisko zasadniczo się zmieniło

⁶ MYSŁEK, W. Społeczno-polityczna doktryna Kościoła papieży Jana XXIII i Pawła VI. Warszawa, 1981, s. 5.

⁷ Tamże, s. 5-6.

⁸ POŁOMSKI, J., STĘPIEŃ, R. Wskazówki metodyczne do tematu Społeczna doktryna kościoła rzymskokatolickiego. In *Ideologia i Polityka*. 12(1987), nr 4, s. 155-160.

⁹ MYSŁEK, W. Społeczno-polityczna doktryna Kościoła papieży Jana XXIII i Pawła VI. Warszawa, 1981, s. 5.

na początku lat osiemdziesiątych po powstaniu ruchu „Solidarność”. Doszedł więc do głosu tzw. „nurt pojednawczy”, który przez niektórych autorów określony został ekumenizmem w relacjach marksizm a katolicyzm. Marksieści o tej orientacji pierwsi próbowali wyjść z taką inicjatywą. Odpowiedzią na nią ze strony katolickiej są m.in. publikacje ks. Stanisława Kowalczyka, Antoniego Stępnia, Jerzego Galkowskiego, o. Mieczysława A. Krąpca, s. Zofii J. Zdybickiej i innych¹⁰.

W latach osiemdziesiątych marksieści w swych wystąpieniach, odczytach i publikacjach odnosili się do katolickiej nauki społecznej pozytywnie. Nie atakowali czy też ośmieszali społecznej nauki Kościoła, jak miało to miejsce w poprzednich latach, lecz próbowali wnieść do swych prac elementy humanizmu i personalizmu. Niekiedy starali się też przenieść myśli katolickiej nauki społecznej na grunt naukowych inspiracji czy też własnych działań¹¹. Zasadniczą przyczyną owej ewolucji - według autorów marksistowskich - były przemiany zachodzące w katolickiej nauce społecznej. Marksieści analizowali charakter i zakres zmian (rozwoju) tej dyscypliny. Zastanawiali się, w jakim stopniu, w jakich dziedzinach powinna być ona przedmiotem teoretycznej krytyki i w jakim stopniu zawiera ona owe treści, które są wartościowe dla ludzkości. Starali się też ustalić, czy owe „przemiany” w katolickiej nauce społecznej stwarzają teoretyczne przesłanki konstruktywnego dostosowywania się Kościoła do ustroju socjalistycznego i czy kończą one uprzednią totalną negację socjalizmu. Próbowali również przeanalizować, w jakim zakresie przemiany te zostały uwzględnione przez Kościół działający w państwie socjalistycznym. Zainteresowanie marksistów katolicką nauką społeczną przyczyniło się do jej rozpowszechnienia wśród członków partii, do której należało około 2 milionów polskiego społeczeństwa. Okazało się, że marksistowskie dość liczne komentarze do encyklik społecznych oraz publikacje poświęcone problematyce społecznej w ujęciu Kościoła poszerzyły nie tyle ich dorobek naukowy, służąc celom ideologicznym, ile spowodowały szersze i żywsze zainteresowanie się tą dyscypliną znacznej części społeczeństwa. Marksistowskie wypowiedzi na temat katolickiej nauki społecznej były niejednokrotnie inspiracją do gruntownej analizy tej nauki, co miało wpływ na konfrontacje poglądów i jej społeczny rezonans.

W wypowiedzi Grzybowskiego znajdujemy jeszcze inną argumentację dotyczącą konieczności zajmowania się katolicką nauką społeczną i jej upowszechnianiem przez marksistów. „W Polsce jest tym istotniejsze, że istnieją w hierarchii kościelnej silne czynniki, które tej hipotezy katolikom polskim

¹⁰ Oblicza dialogu. Z dziejów i teorii dialogu: chrześcijanie - marksieści w Polsce. Ed. A.B. Stępień i T. Szubka. Lublin, 1992. Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia. Ed. A.B. Stępień. Lublin, 1990.

¹¹ PŁUŻAŃSKI, T. Dialog urzeczywistniany. In Człowiek i Światopogląd. 24 (1985), nr 3, s. 33-48. JAROSZEWSKI, T.M. Doktryna społeczna Kościoła a socjalizm. In Człowiek i Światopogląd. 24(1985), nr 4, s. 4-17. NOWACZYK, M. Dialog jako sposób istnienia kultury. Człowiek i Światopogląd. 24(1985), nr 3, s. 49-62.

nie pokazują i że trzeba ich w tym wyręczać, wyręczać w pokazywaniu, jaką jest w istocie współczesna oficjalna doktryna Kościoła katolickiego”¹².

Marksistowskie widzenie katolickiej nauki społecznej posiada w sobie rozmaite wątki pochodzące z różnych źródeł ich aspiracji. Autorzy marksistowscy rozpatrują katolicką naukę społeczną w różnych aspektach. Określają ją poprzez jej strukturę, tj. komponenty. Ujmują ją także przez pryzmat czynników doktrynotwórczych, a także uwzględniają obowiązującą moc. Biorą pod uwagę jej funkcje i ewolucję. Określają ją jako ideologię¹³.

Każde z tych podejść zawiera w sobie zarazem jak gdyby samookreślenie się komentatora.

Jednym z najbardziej płodnych autorów marksistowskich zajmujących się katolicką nauką społeczną był Wiesław Mysiek. W swych publikacjach posługiwał się następującymi terminami na określenie tej dyscypliny: „społeczno-polityczna doktryna papieżstwa”,¹⁴ „doktryna papieżstwa”,¹⁵ „społeczno-polityczna doktryna Watykanu”,¹⁶ „papieska interpretacja”,¹⁷ „kościelna doktryna”,¹⁸ „społeczna doktryna katolicyzmu”,¹⁹ „społeczno-polityczna doktryna Kościoła”,²⁰ „katolicka doktryna społeczno-polityczna”,²¹ „myśl społeczna”.²² Wszystkie te nazwy są stosowane przez autora zamiennie jako synonimy. Jednakże Mysiek proponował, aby w publikacjach marksistowskich dotyczących wspomnianej dziedziny stosować nazwę „społeczno-polityczna doktryna Kościoła”.²³ Niestety, musimy stwierdzić, że autor osobiście nie był konsekwentny w stosunku do własnej propozycji. Jednakże z uwagi na liczne jego publikacje oraz fakt, że był kierownikiem Instytutu Religioznawstwa Akademii Nauk Społecznych PZPR zdobył sobie znaczącą pozycję wśród marksistów, a jego propozycja nazwania nauczania społecznego Kościoła łącznie z katolicką nauką społeczną została przyjęta. Stąd też w latach osiemdziesiątych u tzw. „młodych marksistów” odnajdujemy realizację wspomnianej propozycji.

Jerzy F. Godlewski zajmujący się m.in. interpretacją katolickiej nauki społecznej, nazywa ją: „doktryną społeczno-polityczną Kościoła”,²⁴ „ideologiczną

¹² GRZYBOWSKI, K. *Współczesna doktryna katolicka*. Warszawa, 1972, s. 25.

¹³ MYSIEK, W. *Społeczno-polityczna doktryna Kościoła papieża Jana XXIII i Pawła VI*. Warszawa, 1981, s. 6-7. TANALSKI, D. *Filozofia społeczna i doktryna polityczna Kościoła katolickiego*. Warszawa, 1965, s. 26-27.

¹⁴ MYSIEK, W. *Geneza i ewolucja społeczno-politycznej doktryny papieżstwa i polskiego Episkopatu i Kościoła*. Warszawa, 1984, s. 2.

¹⁵ MYSIEK, W. *Społeczno-polityczna doktryna*, s. 423.

¹⁶ MYSIEK, W. *Zmiany w polityce Watykanu wobec socjalizmu oraz w kierunkach działalności Kościoła katolickiego w Polsce*. Warszawa 1972.

¹⁷ MYSIEK, W. *Społeczno-polityczna doktryna*, s. 422.

¹⁸ Tamże, s. 423.

¹⁹ MYSIEK, W. *Meandry społecznej doktryny katolicyzmu*. In *Argumenty* 26(1982), nr 32, s. 12.

²⁰ Tamże, s. 6-7.

²¹ Tamże, s. 192.

²² Tamże, s. 320.

²³ Tamże, s. 6.

²⁴ GODLEWSKI, J. F. *Problemy własności w doktrynie społeczno-politycznej Kościoła Rzymsko-katolickiego*. In *Ideologia i Polityka*. 14(1983), nr 5-6, s. 108.

myślą kościelną”,²⁵ „społeczną doktryną katolicyzmu”,²⁶ „myślą kościelną”.²⁷ Wspomniany autor nie rozróżnia społecznej nauki Kościoła od katolickiej nauki społecznej.

Eulalia Sajdak-Michnowska wprawdzie posługuje się przyjętą przez marksistów nazwą „społeczno-polityczna doktryna Kościoła”²⁸, ale określa ją także jako „katolicką naukę moralną i społeczną”.²⁹ Nazywa ją również „etyką katolicką”³⁰ i „doktryną Kościoła”³¹. Posługuje się też terminem „nauka społeczna Kościoła”³².

W publikacjach Andrzeja Papuzińskiego dostrzegamy pewne odejście od przyjętego przez marksistów sposobu określania katolickiej nauki społecznej. Używa on terminów: „doktryna społeczna Kościoła”³³ i „nauka społeczna Kościoła”³⁴. Jednakże posługując się terminologią przyjętą w dokumentach papieży, nie odchodzi od ideologicznego ujmowania tej dyscypliny.

W latach osiemdziesiątych zaznacza się tendencja do używania pojęcia „społeczna doktryna Kościoła”. Zauważyć to można u takich autorów, jak: Marek Szczepaniak,³⁵ Kazimierz Kołodziejczyk,³⁶ Grzegorz Rydlewski,³⁷ Stefan Wiecha.³⁸

Powyższe zjawisko można tłumaczyć nie tylko racjami ewolucji marksistowskiego pojmowania katolickiej nauki społecznej, lecz raczej wewnątrzpartyjnym rozbiem ideologicznym wśród samych autorów marksistowskich. W latach osiemdziesiątych pod wpływem ruchów społecznych, a zwłaszcza ruchu społecznego „Solidarność” zauważalne było załamywanie się jedności ideologicznej polskich marksistów. Niewątpliwie miało to również wpływ na ocenę i stosunek do katolickiej nauki społecznej.

W publikacjach marksistowskich spotykamy się z ich definicjami nauczania społecznego Kościoła i katolickiej nauki społecznej. Mysłek podaje następującą definicję: „Przez społeczną doktrynę kościoła będziemy więc rozumieć

²⁵ GODLEWSKI, J. F. Ideologiczna myśl kościelna. In *Argumenty*, 26(1982) nr 3, s. 7.

²⁶ GODLEWSKI, J. F. Społeczna doktryna katolicyzmu. Ideologiczna myśl kościelna. In *Argumenty*, 26(1982), nr 7, s. 12.

²⁷ GODLEWSKI, J. F. Kościół Rzymskokatolicki i Polityka. In *Myśl Marksistowska*, 3(1987), z. 15, s. 14.

²⁸ SAJDAK-MICHNOWSKA, E. Ewolucja społecznej doktryny Kościoła Rzymskokatolickiego. Kościół katolicki a współczesność. Wybrane problemy. Częstochowa -Warszawa. 1987, s. 29.

²⁹ Tamże, s. 48.

³⁰ SAJDAK-MICHNOWSKA, E. Problemy etyki katolickiej w cywilizacji technicznej. In *Człowiek i Światopogląd*, 19(1980), nr 3, s. 31.

³¹ Tamże, s. 34.

³² PAPUZIŃSKI, A. Humanizacja wizji człowieka. In *Argumenty*, 25(1981), nr 20, s. 1, 10-11.

³³ PAPUZIŃSKI, A. Wokół katolickiej ideologii. In *Myśl Marksistowska*, 1(1985), z. 3, s. 175.

³⁴ PAPUZIŃSKI, A. Uwagi o teologicznej krytyce marksizmu. In *Myśl Marksistowska*, 1(1985), z. 3, s. 119.

³⁵ M. SZCZEPANIAK. Zjawisko teologii wyzwolenia a walka klas. In *Myśl Marksistowska*, 1(1985) z. 3, s. 148-163.

³⁶ KOŁODZIEJCZYK, K. Jan Paweł II o organizacjach międzynarodowych. In *Myśl Marksistowska*, 5(1989), z. 2, s.178-188.

³⁷ RYDLEWSKI, G. Doktryna społeczna Kościoła rzymsko-katolickiego. Warszawa, 1983.

³⁸ WIECHA, S. Doktryna społeczna współczesnego Kościoła. Warszawa, 1980.

kompleksowy, spojony określoną metodologią - tj. w danym wypadku określoną koncepcją teologiczną i filozoficzną - teoretyczny wykład stanowiska kościoła wobec wszelkich podstawowych problemów i zjawisk społecznych, zatem zjawisk z wszelkich obszarów życia - ekonomiki, polityki, kultury, nauki, stosunków społecznych itd.”³⁹.

W latach osiemdziesiątych w publikacjach niektórych marksistów⁴⁰, dotyczących katolickiej nauki społecznej, obserwujemy pewną ewolucję pojmowania i określania tej dyscypliny. Przykładem takim jest Eryk Stawron, według którego twórcami „społeczno-politycznej doktryny Kościoła” są dwa „obszary”, a właściwie dwa podmioty. Pierwszy z nich według niego obejmuje twórczość Papieża i osób skupionych wokół niego, szczególnie pracowników poszczególnych Kongregacji Stolicy Apostolskiej. Oni to tworzą teoretyczne podstawy doktryny społecznej Kościoła. Drugim zaś „obszarem” jest działalność doktrynalna poszczególnych kościołów lokalnych⁴¹. Autor ten poprawnie ujął zagadnienie podmiotów nauczania społecznego Kościoła. W tym też świetle możemy mówić o ewolucji marksistowskiego pojmowania katolickiej nauki społecznej, jak i próbie odchodzenia od ideologicznego traktowania tej dyscypliny.

Eulalia Michnowska w swym artykule z roku 1987 usiłuje podsumować marksistowską wizję katolickiej nauki społecznej. Autorka pod pojęciami: „społeczno-politycznej doktryny Kościoła”, „doktryna Kościoła” rozumie oficjalne deklaracje Papieża oraz lokalnych Episkopatów w sprawach społecznych, gospodarczych i politycznych⁴². Michnowska zauważa, że „[...] po przepracowaniu w duchu „znaków czasu” najważniejszych nośników filozoficznej, teologicznej, aksjologicznej koncepcji więzi katolicyzmu ze współczesnym społeczeństwem - katolicka doktryna społeczna może obecnie występować jako spójna, teo- antropocentryczna ideologia doskonalenia rzeczywistości”⁴³. Powyższa wypowiedź stanowi oryginalną interpretację katolickiej nauki społecznej, jak i jej określenie. Zauważamy tu również dalszą ewolucję marksistowskiego określenia i pojmowania tej dyscypliny.

Pod koniec lat osiemdziesiątych odnajdujemy jeszcze inne ustosunkowanie się do katolickiej nauki społecznej. Andrzej Papuziński stwierdza, że encykliki społeczne są węzłowymi dokumentami w rozwoju społecznej doktryny Kościoła. Sama zaś nauka ta jest stosunkowo młodą dyscypliną, powstała w wyniku doświadczenia przez Kościół obojętności religijnej swych członków⁴⁴. Mówi, że twórcy społecznej doktryny Kościoła „zapożyczyli metodę analizy zjawisk społecznych z etyki społecznej, ściśle - z teologii moralnej. Dokonana

³⁹ MYSŁEK, W. *Społeczna doktryna Kościoła Rzymsko-katolickiego wobec współczesności*. Warszawa, 1988, s. 6.

⁴⁰ STAWRON, E. *Społeczno-polityczna doktryna*, s. 87-90. WITKOWSKA, B. *U źródeł współczesnej nauki społecznej*. s. 64-69.

⁴¹ STAWRON, E. *Społeczno-polityczna doktryna*, s. 87.

⁴² SAJDAK-MICHNOWSKA, *Ewolucja społecznej doktryny*, s. 29.

⁴³ Tamże, s. 49.

⁴⁴ PAPUZIŃSKI, A. Filozoficzne założenia encykliki Jana Pawła II "Sollicitudo rei socialis". In *Ideologia i Polityka*. 19(1988), nr 11, s. 99.

precyzja leksykalna wynika stąd, że w katolickiej refleksji nad moralnością wykształcił się podział na etykę (rozumianą jako ujęcie problemów moralności w świetle naturalnego rozumu ludzkiego) i teologię moralną (traktowaną jako analiza moralności z pozycji danych objawionych w Piśmie św. i przechowywanych w Tradycji)⁴⁵. Należy tu podkreślić, że jest to ujęcie trafne i obiektywne. W tym aspekcie omawianego zagadnienia autor ten odszedł od ideologicznego ujmowania katolickiej nauki społecznej.

Reasumując zagadnienie marksistowskiego określania katolickiej nauki społecznej, należy wziąć pod uwagę wypowiedzi Mysłka, którego można nazwać „ojcem marksistowskich interpretatorów katolickiej nauki społecznej”. Uważa on, że społeczno-polityczna doktryna Kościoła ukształtowała się w wyniku przemian dwóch ostatnich stuleci i stanowi odrębną gałąź nauki Kościoła. Pełni ona rolę ideologii - doktryny społecznej⁴⁶. W swych publikacjach wykazuje, że społeczno-polityczna doktryna Kościoła składa się z dwóch części. Pierwszą część stanowią „oficjalne wypowiedzi papieża oraz urzędów watykańskich w kwestiach społecznych i politycznych: encykliki, adhortacje, motu propria, listy apostolskie, dekrety, instrukcje itp.”⁴⁷. Drugą część stanowią „opracowania, komentarze i interpretacje przygotowane przez teologów, świeckich i duchownych znawców problemu, naukowców z katolickich placówek naukowych”. Rozróżnia on w wyraźny sposób społeczne nauczanie Kościoła od katolickiej nauki społecznej. Ponadto zauważa, że wiążące dla katolików są tezy zawarte w dokumentach oficjalnych, przede wszystkim wystąpienia kolejnych papieży. Takie rozumienie nauczania społecznego Kościoła jest jednak zawężone, gdyż do niego należą także dokumenty Soborów, Synodów i listy biskupów (Episkopatów Konferencji Krajowych). Autor wprowadzie wykorzystuje w swych publikacjach wyżej wymienione dokumenty,⁴⁸ lecz w tym wypadku jakby o nich zapomniał.

Marksistowska interpretacja nauczania społecznego Kościoła

Ze względu na przydatność i rolę jaką pełni społeczno-polityczna doktryna w Kościele Rzymskokatolickim jest oceniana przez niego jako ideologiczne samookreślenie Kościoła Katolickiego wobec świata, jako wyraz dążeń, aspiracji poza religijnych, politycznych, kulturalnych i społecznych Kościoła⁴⁹. Mysłek stawia zarzut Kościołowi, że „[...] strzegąc swojego monopolu w sprawach religijnych, uznając wszelką krytykę religii za nieuprawnioną, świętokradczy zamach na jego wyłączną domenę, usiłuje jednocześnie występować w roli czynnika, który pretenduje do miana najlepszego znawcy problemów poza religijnych i usiłuje wyznaczać instytucjom świeckim, państwom, ru-

⁴⁵ Tamteż, s. 88.

⁴⁶ MYŚLEK, W. Społeczna doktryna Kościoła Rzymskokatolickiego, jej stałe i zmienne elementy. In *Ideologia i Polityka*. 15(1984), nr 11, s. 91- 104.

⁴⁷ Tamteż, s. 93.

⁴⁸ MYŚLEK, W. *Kościół współczesny, dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II*. Warszawa 1985; por. tenże, *Geneza i ewolucja społeczno-politycznej doktryny*, Warszawa 1984

⁴⁹ MYŚLEK, W. *Społeczna doktryna Kościoła*, s. 92-95.

chom społeczno-politycznym, instytucjom naukowym i kulturalnym kierunek ich działania”⁵⁰.

Według Mysłka tendencje wyżej wymienione są najbardziej widoczne właśnie w społeczno-politycznej doktrynie Kościoła. Obejmuje ona „właśnie wszystkie zagadnienia: zajmuje się takimi sprawami, jak stosunki własnościowe, klasowe model ustroju politycznego państwa, wojna i pokój, kwestia narodowa, cywilizacja techniczna, postęp nauki, praca ludzka, zagadnienia wychowania, oświaty, nauki. Są to sprawy, które możemy określić mianem makro problemów społecznych”⁵¹. Podkreśla on, że nie tylko makro problemy społeczne są przedmiotem zainteresowań społeczno-politycznej doktryny Kościoła, lecz również sfera mikro problemów społecznych takich, jak: problematyka życia rodzinnego, zagadnienia etyki seksualnej, codzienna obyczajowość⁵².

Mysłek stwierdza, że nie do wszystkich problemów Kościół przywiązuje jednakową uwagę. Największe zainteresowanie Kościoła budzą przede wszystkim te zagadnienia, które mają decydujące znaczenie dla kierunku ewolucji świata⁵³. Problemem, do którego Kościół przywiązuje najwięcej uwagi - w ocenie Mysłka - są: zagadnienie stosunków między różnymi klasami społecznymi, zjawiska walki klas, rewolucji społecznej⁵⁴. Drugą dziedziną, w której zaangażowany jest Kościół w swych wypowiedziach, są „relacje między ludźmi a przyrodą”⁵⁵.

Twierdzi on, że doktryna społeczna Kościoła spełnia funkcję apologetyczną wobec zmian modelowych i reform kapitalizmu, które propagowane i rozwijane były przez reżimy autorytarne.⁵⁶ Mysłek usiłuje dowieść, że współczesna doktryna społeczno-polityczna Kościoła w większym niż dawniej stopniu jest inspirowana różnymi kierunkami i szkołami filozofii chrześcijańskiej, a w mniejszym stopniu teoriami teologicznymi, które obecnie cechuje daleko idąca niespójność⁵⁷. Nie dostrzega on, nawet w publikacjach z ostatnich lat osiemdziesiątych⁵⁸, że jest odwrotnie. Dyscyplina, o której on mówił, w omawianym okresie bardziej inspirowana była przez antropologię teologiczną. Nie zauważa, że pojawiła się nowa dyscyplina naukowa, nazywana teologią społeczną. Nie bierze pod uwagę faktu, że Jan Paweł II, odwołując się w swych dokumentach na pierwszym miejscu do antropologii teologicznej, ale odwołuje się także do antropologii filozoficznej personalizmu⁵⁹.

⁵⁰ Tamteż, s. 93.

⁵¹ Tamteż, s. 93-94.

⁵² Tamteż, s. 94.

⁵³ MYSŁEK, W. *Meandry społecznej doktryny*, s. 12.

⁵⁴ MYSŁEK, W. *Spółeczna doktryna Kościoła*, s. 94.

⁵⁵ Tamteż, s. 94.

⁵⁶ MYSŁEK, W. *Kościół katolicki wobec spraw polityczno-ustrojowych*, Warszawa 1965.

⁵⁷ MYSŁEK, W. *Spółeczno-polityczna doktryna*, s. 44.

⁵⁸ MYSŁEK, W. *Spółeczno-polityczna doktryna Kościoła papieża Jana XXIII i Pawła VI*, Warszawa 1988.

⁵⁹ Jan Paweł II. Encyklika *Laborem exercens*, nr 4-10. In *Dokumenty*, cz. 2, s. 209-217.

Marksiści, wychodząc z założeń materializmu historycznego, prezentowali pogląd, że zarówno „formułowanie” przez Kościół własnej nauki społecznej, jak i jej ewolucja odbywa się pod wpływem zewnętrznych procesów społecznych.⁶⁰ Nie dostrzegali faktu, że w katolickiej nauce społecznej występują niezmiennie zasady moralne, jak np. zasada godności społecznej, dobra wspólnego, sprawiedliwości i miłości społecznej. Zmieniające się zaś warunki społeczno-gospodarcze i polityczne (w tym tak dostrzegalne zewnętrzne procesy społeczne) są w świetle tych norm moralnych poddawane ocenie. Jan Paweł II w *Sollicitudo rei socialis* wskazuje na dwie zasadnicze cechy katolickiej nauki społecznej: niezmiennność i rozwojowość.

Ponadto w publikacjach marksistowskich dotyczących katolickiej nauki społecznej dostrzec można ideę instrumentalnego traktowania tej dyscypliny i niektórych problemów w niej zawartych. Autorzy ich wyodrębniają w społeczno-politycznej doktrynie Kościoła dwa okresy:

1. od Leona XIII do Jana XXIII;
2. od Jana XXIII do współczesności (1989).

Pierwszy okres doktryny społecznej Kościoła marksiści traktowali jako jednolity system myślowy, powszechnie obowiązujący w Kościele. Jednocześnie ten czas bywa określany jako obrona kapitalizmu i walka z komunizmem.

Drugi okres społeczno-politycznej doktryny Kościoła - według marksistów - cechuje zmiana odnosząca się zarówno co do treści jak i formy. Do istotnych cech tego okresu zaliczają oni brak potępień komunizmu. Zauważają w niej zjawisko policentryzacji i jej wieloznaczność. Myślek przedstawia to w sposób następujący: „[...] wiele problemów ujmuje się w taki sposób, iż mogą one być interpretowane wieloznacznie; często z ujęć tych wyciąga się wnioski wzajemnie się wykluczające”⁶¹. Marksiści zwracali swą uwagę na rodowód katolickiej nauki społecznej. Często dostrzegają go w encyklice Leona XIII - *Rerum novarum*. Jak wiemy „[...] w Kościele zyskała ona określenie „Magna Charta”, na której opierać się winna, jak na fundamencie wszelka działalność katolicka na polu społecznym”⁶². W środowisku niektórych marksistów mówi się o tym dokumencie jako o pierwszej (od czasów Rewolucji Francuskiej - 1789 r.) wielkiej ideologicznej deklaracji Stolicy Apostolskiej, pozytywnie formułującej stanowisko Kościoła Katolickiego wobec problemów politycznych przez tę rewolucję wysuniętych. Zatem, co do oceny wagi *Rerum novarum* w kształtowaniu społeczno-politycznej doktryny Kościoła opinie są dość zgodne. Zupełnie odmiennie natomiast wygląda sprawa oceny genezy sformułowania zarówno powyższej enuncjacji, jak i całego procesu ewolucji tej dyscypliny. W tej kwestii słusznym wydaje się wyróżnić rozbieżne stanowiska.

Analizując warunki powstania społeczno-politycznej doktryny Kościoła, Myślek zwraca uwagę na wiek XVIII, gdzie „walcząca z feudalizmem burżuazja musiała też wystąpić przeciwko ideologicznej opoce starego ustroju, jaką był Kościół Rzymskokatolicki. Od czasów francuskiej rewolucji burżuazyjnej

⁶⁰ WITKOWSKA, B. U źródeł współczesnej nauki społecznej, s. 63-64.

⁶¹ MYSLEK, W. *Społeczno-polityczna doktryna*, s. 6.

⁶² Pius XI. Encyklika *Quadragesimo anno*. Warszawa, 1931, s. 25.

(1789) Kościół utracił swój ideologiczny monopol i z instytucji sankcjonującej feudalny ład społeczny przekształcił się w instytucję krytykującą nowy ład burżuazyjny, a często postulującą nawet powrót do stosunków feudalnych”⁶³. Mysłek zauważa, że Kościół, domagając się zawrócenia biegów historii, tracił stopniowo swoje wpływy polityczne, kontakt z rzeczywistością, stawał się niekomunikatywny dla świata⁶⁴. „Przez około sto lat papieństwo w jałowym proteście przeciwko rewolucji burżuazyjnej próbowało sformułować własny program, podając go katolikom do wierzenia jako jedynie słuszną i zasadniczą linię postępowania w kwestiach politycznych”⁶⁵. Wyrazem protestu wobec przemian społecznych było - jak podkreśla Mysłek - ogłoszenie encykliki *Quanta cura* (1864), oraz *Syllabus* - wykazu błędów potępionych przez papieża Piusa IX. Spośród błędów potępionych w *Syllabusie* Mysłek wskazuje na prawa wolnościowe, nazywając je jako „podstawowe swobody burżuazyjno-demokratyczne, a więc wolność słowa, druku, zgromadzeń, wolności sumienia, rozdział Kościoła od państwa”⁶⁶. Stawia on zarzut Kościołowi, że wszystkie te prawa wówczas potępiane, dzisiaj uznaje za wartości w pełni zgodne z założeniami religii katolickiej. Ponadto stwierdza, że zasady społeczne, głoszone przez Kościół Katolicki mają charakter zmienny, są stopniowo modyfikowane, dostosowywane do nowych sytuacji i zjawisk społecznych⁶⁷.

Mysłek uważał, że jedną z najważniejszych okoliczności dla przekształcania się katolickiej doktryny społecznej było powstanie światowego systemu socjalistycznego i dynamika procesu rewolucyjnego,⁶⁸ natomiast przełomowym momentem rozwoju społeczno-politycznej doktryny Kościoła - było ogłoszenie encyklik Jana XXIII *Mater et Magistra* i *Pacem in terris*. Kolejnym zaś etapem rozwoju były dokumenty Soboru Watykańskiego II, w tym najistotniejsza dla ewolucji doktryny społeczno-politycznej - konstytucja pastoralna *Gaudium et spes*⁶⁹. Mysłek zauważa, też że współczesna doktryna Kościoła jest w stosunku do pierwotnej w wielu kluczowych kwestiach wręcz przeciwna. Jako przykład podaje problemy własności, struktury społecznej, roli klasy robotniczej, walki klas, pracy, kultury⁷⁰. Przyczyną tak daleko idących zmian w tej doktrynie jest dążność do obecności Kościoła we wszystkich warunkach i systemach społecznych⁷¹.

Nieco odmienne, stanowisko w ocenie tego zagadnienia zajął Ryszard Stępień. W rozwoju katolickiej nauki społecznej wyróżnia trzy etapy:

1) od Rewolucji Francuskiej do pontyfikatu Leona XIII⁷².

⁶³ MYSŁEK, W. *Społeczna doktryna Kościoła*, s. 92.

⁶⁴ MYSŁEK, W. *Społeczna doktryna Kościoła Rzymsko-katolickiego wobec współczesności*, s. 6.

⁶⁵ MYSŁEK, W. *Społeczna doktryna Kościoła*, s. 92.

⁶⁶ Tamże, s. 92-93.

⁶⁷ MYSŁEK, W. *Społeczno-polityczna doktryna*, s. 385-396, por. tenże, *Meandry społecznej doktryny*, s. 12.

⁶⁸ MYSŁEK, W. *Społeczna doktryna Kościoła*, s. 98.

⁶⁹ MYSŁEK, W. *Geneza i ewolucja społeczno-politycznej doktryny*, s. 1-27.

⁷⁰ MYSŁEK, W. *Społeczna doktryna Kościoła*, s. 99.

⁷¹ Tamże, s. 98-100.

⁷² W tym można mówić o podobieństwie do myśli Mysłka.

Jako charakterystyczną cechą tego okresu wymienia przeciwstawianie się demokracji burżuazyjnej i różnym formom myśli socjalistycznej.

- 2) od Leona XIII do Piusa XII (1878-1958).

W tym okresie zauważa on akceptację demokracji burżuazyjnej, występowanie przeciwko socjalizmowi, obronę kapitalizmu, przeciwstawianie się tendencjom rewolucyjnym, popieranie faszyzmu włoskiego i niemieckiego, zakaz współpracy katolików z komunistami.

- 3) od Jana XXIII do czasów współczesnych.

Jako charakterystyczne cechy tego okresu wylicza: dwutorowość działań Watykanu, czyli niespójność pomiędzy teorią a praktyką. Brak potępienia ustroju socjalistycznego, walka z materialistycznym światopoglądem, prowadzenie tzw. „polityki wschodniej”, krytyka kapitalizmu, polemika z tezami marksizmu w duchu dialogu⁷³.

Inne z kolei ujęcie prezentuje Markiewicz. Uważa on, że encyklikę *Rerum novarum* potraktowano w Kościele jako fundamentalny dokument określający społeczno-polityczne stanowisko i zaangażowanie Stolicy Apostolskiej i inspirujący katolickie ruchy polityczne, w tym również ruch chrześcijańsko-demokratyczny⁷⁴. Drugim co do ważności dokumentem papieskim, na który swą uwagę zwraca Markiewicz, jest encyklika Piusa XI *Quadragesimo anno*, którą określa jako: „merytoryczną kontynuację ideologicznej deklaracji Leona XIII”⁷⁵. Według niego, Pius XI powtórzył w swej encyklice zasadnicze tezy Leona XIII „[...] naginając je tylko do nowych, aktualnych potrzeb prawicy politycznej walczącej z narastającymi ruchami lewicowymi”⁷⁶. Markiewicz nie dostrzegł tego, że w nauczaniu Piusa XI pojawiają się nowe elementy dotyczące np. także własności państwowej, partycypacji ludzi pracy w zyskach, zarządzaniu i współwłasności w przedsiębiorstwie. Pius XI sformułował zasadę pomocniczości. Poddął ostrej krytyce zasady liberalizmu, gospodarki rynkowej. Podnosił problem samorządów stanowo-zawodowych⁷⁷. W tym wypadku należy stwierdzić, że ocena *Quadragesimo anno* dokonana przez Markiewicza jest uproszczona i zideologizowana.

Markiewicz twierdzi, że wspomniane encykliki stanowiły ośnowę społeczno-politycznej doktryny Kościoła aż do końca pontyfikatu Piusa XII. Zaś punktem zwrotnym w rozwoju tej dyscypliny, na co zwracał uwagę, było ogłoszenie przez Jana XXIII encykliki *Mater et Magistra*, w której papież tylko w sposób formalny odwołuje się do enuncjacji swoich poprzedników, w rzeczywistości zaś poddaje gruntownej rewizji wykładnię ich nauki⁷⁸. W tym wypadku autor również nie dokonał obiektywnej interpretacji tekstu encykliki *Mater et Magistra* Jana XXIII. Przecież papież nie tylko formalnie, ale i treściowo

⁷³ STĘPIEŃ, R. Propozycje metodyczne, s. 155-158.

⁷⁴ MARKIEWICZ, S. Współczesna wykładnia, s. 178.

⁷⁵ Tamteż, s.178-179.

⁷⁶ Tamteż, s.178.

⁷⁷ Pius XI. Encyklika *Quadragesimo anno*. In *Dokumenty*, cz. 1, s. 71-101.

⁷⁸ MARKIEWICZ, S. Współczesna wykładnia, s.178-179.

odwołuje się wyraźnie do nauki swoich poprzedników. Świadczą o tym liczne cytaty tych encyklik zawarte w *Mater et Magistra*⁷⁹.

Innymi dokumentami, o których wspomina Markiewicz jako dokumentach formułujących społeczno-polityczną doktrynę Kościoła, były: encyklika Jana XXIII *Pacem in terris*, soborowa konstytucja *Gaudium et spes*, encyklika Pawła VI *Populorum progressio*⁸⁰. Również docenia doniosłą rolę, jaką odegrały inne dokumenty nie mające rangi encyklik, takie jak list apostolski Pawła VI *Octogesima adveniens* i adhortacja apostolska tegoż papieża *Evangelii nuntiandi*⁸¹. Natomiast o encyklice Jana Pawła II *Laborem exercens* - mówi - że jest „[...] jak dotychczas jedną mającą charakter encykliki społecznej przedstawiającej w sposób syntetyczny punkt widzenia Kościoła na najważniejsze problemy współczesności”⁸². Zauważa, że we wcześniejszych swych enuncjacjach Jan Paweł II odwołuje się do doktryny społecznej Kościoła tylko fragmentarycznie⁸³.

Sajdak-Michnowska, uznając *Rerum novarum* Leona XIII za dokument, który zapoczątkował współczesną doktrynę Kościoła, zwraca uwagę na udzielenie w niej aprobaty i poparcia Kościoła Katolickiego państwu kapitalistycznemu przeciwko tzw. zorganizowanej walce proletariatu z kapitalistycznym wyzyskiem⁸⁴. Ponadto zwróciła uwagę na to, że papież Leon XIII przeciwstawił wyraźnie doktrynę społeczną Kościoła ideologii zorganizowanego ruchu robotniczego walczącego z wyzyskiem kapitalistycznym⁸⁵. Za istotę nauki *Rerum novarum*, Michnowska uważa nienaruszalność własności prywatnej oraz istniejących podziałów społecznych, co wyklucza wszelką walkę klasową⁸⁶. Autorka nie biorąc pod uwagę ducha i motywów powstania tej encykliki, pomija i zniekształca w tym aspekcie nauczanie Leona XIII. Papież w sposób wyraźny domagał się w *Rerum novarum* upowszechnienia własności wśród proletariatu, o czym Michnowska zupełnie nie wspomina. Negatywnie też została oceniona przez nią inicjatywa tegoż papieża dotycząca obrony pracowników najemnych. „Są to tylko apele: papież nie protestował przeciwko bezwzględnemu wyzyskowi, nie protestował przeciwko pracy zarobkowej dzieci, o płatnych urlopach i emeryturach encyklika nie wspomina”⁸⁷.

Nie możemy się zatem zgodzić z opinią Michnowskiej, bowiem Leon XIII we wspomnianej encyklice domagał się od państwa, by chroniło robotników⁸⁸. Ten pierwszy dokument katolickiej nauki społecznej został najogólniej mó-

⁷⁹ Jan XXIII. Encyklika *Mater et Magistra*. In *Dokumenty*. cz. 1, s. 222-227.

⁸⁰ MARKIEWICZ, S. *Ewolucja społecznej doktryny Kościoła*. Warszawa, 1983, s. 137-146.

⁸¹ MARKIEWICZ, S. *Współczesna wykładnia*, s. 178.

⁸² Tamże, s. 178.

⁸³ Tamże, s. 178-179.

⁸⁴ Sajdak-Michnowska, *Ewolucja społecznej doktryny*, s. 31.

⁸⁵ Tamże, s. 32.

⁸⁶ Tamże, s. 32-33.

⁸⁷ Tamże, s. 33.

⁸⁸ Leon XIII, Encyklika *Rerum novarum*, nr 25-35, w: *Dokumenty*, cz. 1, s. 54-60.

więc negatywnie oceniony przez Michnowską i został potraktowany jako „manifest aprobaty dla państwa kapitalistycznego”⁸⁹.

Należy tu przypomnieć, że inaczej jest oceniana i postrzegana encyklika *Rerum novarum* w wypowiedziach następnych papieży. Pius XI w encyklice *Quadragesimo anno* w ten sposób ocenił nauczanie Leona XIII zawarte w *Rerum novarum*: „[...] Najlepszy Pasterz, ubolewając w tym piśmie z powodu, iż tak wielka liczba ludzi <znajduje się w stanie niezasłużonej, a okropnej niedoli>, sam wielkodusznie postanowił zająć się sprawą robotników, którzy osamotnieni i bezbronni ujrzeni się z czasem wydanymi na łup niełudzkości panów i nieokiełzanej chciwości współzawodników”⁹⁰.

Michnowska, dostrzegając znaczenie *Quadragesimo anno* dla rozwoju doktryny społecznej Kościoła, niemniej ocenia ją w podobnym duchu jak encyklikę *Rerum novarum*. Twierdzi, że akceptuje ona dawne zasady nierówności społecznej i deklaruje nienaruszalność własności prywatnej⁹¹. Propozycja Piusa XI dotycząca tworzenia korporacji została odczytana jako przeciwwaga dla klasowych związków robotniczych, które inspirowały się ideologią walki klas⁹². W okresie od *Rerum novarum* do *Mater et Magistra*, czyli w okresie 70 lat, społeczna doktryna Kościoła - według Michnowskiej - pozostawała w swoich głównych założeniach niezmienną, aprobując podstawy ustrojowe państwa kapitalistycznego⁹³. Jest to oczywiście ideologiczne podejście autorki w ocenie tej dyscypliny. Myli stałość i niezmienną zasad moralnych, zawartych w encyklikach ze zmieniającymi się warunkami społeczno-politycznymi, które są oceniane z pozycji tych zasad. Stanowisko Michnowskiej jest z punktu marksistowskiego zrozumiałe, gdyż według tej filozofii społecznej normy moralne są określane przez tzw. bazę gospodarczą - stosunki produkcji. Według niej przełomem stała się encyklika *Mater et Magistra*, w której Jan XXIII podjął „dzieło dostosowania” doktryny do sytuacji i mentalności ludzi żyjących w drugiej połowie XX wieku⁹⁴. Powyższe stwierdzenie autorki świadczy o braku pełnego zrozumienia nauczania Jana XXIII. Kościół nie legitymował zmieniającej się sytuacji społecznej, niezmiennymi normami moralnymi. Ponadto stwierdzenie, że do ukazania się encykliki *Populorum progressio* Pawła VI „[...] zamyka się szczególny wysiłek przystosowania doktryny społecznej i politycznej Kościoła katolickiego do epoki aż czterech rewolucji: rewolucji społecznej, demograficznej, oświatowej i naukowej”⁹⁵, stanowi ideologiczną interpretację tej dyscypliny.

Mówi, że przemiany w katolickiej doktrynie społecznej można interpretować jako „odchodzenie od sojuszu z klasami uprzywilejowanymi”⁹⁶. Szczególną swą uwagę zwraca autorka na ideę, która dotąd nie była obecna w dok-

⁸⁹ SAJDAK-MICHNOWSKA, E. Ewolucja społecznej doktryny, s. 33.

⁹⁰ Pius XI. Encyklika *Quadragesimo anno*, nr 10. In *Dokumenty*, cz. 1, s. 70.

⁹¹ SAJDAK-MICHNOWSKA, E. Ewolucja społecznej doktryny, s. 34.

⁹² Tamże, s. 34.

⁹³ Tamże, s. 31-34.

⁹⁴ Tamże, s. 35.

⁹⁵ Tamże, s. 36.

⁹⁶ Tamże, s. 36-37.

trynie Kościoła. Uważa, że „[...] papież Jan XXIII proklamował konieczność współpracy wierzących z niewierzącymi w najważniejszych zagadnieniach ludzkości, czyli pokoju i polepszeniu warunków życia”⁹⁷.

Owe sformułowanie Michnowskiej, że papież „proklamował konieczność współpracy...” nie jest zgodne ze źródłem, na które się ona powołuje. Jan XXIII w *Mater et Magistra* (nr 239) mówi: „Katolicy, którzy pełnią różne funkcje gospodarcze i społeczne, stykają się jednak nieraz z ludźmi wyznającymi odmienny światopogląd. Gdy się to zdarza, ci, którzy chlubią się mianem katolików, muszą jak najbardziej dbać o to, by postępować zawsze zgodnie z własnym sumieniem i nie uciekać się do takich kompromisów, z powodu których bądź religia, bądź też nieskazitelność obyczajów mogłyby ponieść szkodę”⁹⁸.

Oceniając dokument Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes*, zauważa ona, że Kościół zrezygnował z obrony własności prywatnej, podkreślając rolę państwa, które ma organizować działalność obywateli dla dobra wspólnego⁹⁹. Dostrzega również w niej nowe treści, jak nowatorska koncepcja pracy ludzkiej, czyli ukazanie pracy jako kontynuacji boskiego dzieła stworzenia¹⁰⁰. Również i w tym wypadku Sajdak-Michnowska dopuściła się zafałszowania nauczania społecznego Kościoła. Sobór Watykański II we wspomnianej Konstytucji nie rezygnuje z obrony własności prywatnej, lecz nawet podkreśla, że należy „[...] popierać zarówno jednostki, jak i wspólnoty w dążeniu do zdobycia na własność pewnego zasobu dóbr zewnętrznych”¹⁰¹.

Według Michnowskiej nowy etap rozwoju doktryny społeczno-politycznej Kościoła otwiera list apostolski Pawła VI (wydany z okazji osiemdziesiątej rocznicy *Rerum novarum*) *Octogesima adveniens* (1971). Autorka mocno akcentuje fakt, że ów dokument nazwany jest podstawowym dokumentem nauczania społecznego. Krytycznie odnosząc się do niego, mówi, że „podejmuje zagadnienia ideowej inspiracji ludzi do działalności prospołecznej w ostrej konfrontacji z innymi ideologiami, zwłaszcza z marksizmem”¹⁰². Dla porównania oceny autorki z faktami zawartymi w tym dokumencie stosowne jest podanie cytatu z tego Listu: „Jeśli w marksizmie takim, jaki wprowadzany jest w życie, można rozróżnić te rozmaite aspekty i problemy, które się nasuwają chrześcijanom do rozważenia i do działania, to jest rzeczą niesłuszną i niebezpieczną zapominać o bardzo ścisłej więzi, jaka je z sobą łączy, czy też przyjmować poszczególne elementy analizy marksistowskiej z pominięciem ich związku z ideologią; włączać się w walkę klas w jej marksistowskiej interpretacji, nie dostrzegając, że taka metoda prowadzi do społeczeństwa opartego na przemocy i ustroju totalnego”¹⁰³.

⁹⁷ Tamteż, s. 37.

⁹⁸ Jan XXIII. Encyklika *Mater et Magistra*, nr 139, w: *Dokumenty*, cz. 1, s. 262-263.

⁹⁹ SAJDAK-MICHNOWSKA, E. *Ewolucja społecznej doktryny*, s. 39.

¹⁰⁰ Tamteż, s. 39 - 40.

¹⁰¹ *Gaudium et spes*, nr 71, w: *Dokumenty*, cz. 1, s. 362.

¹⁰² SAJDAK-MICHNOWSKA, E. *Ewolucja społecznej doktryny*, s. 41.

¹⁰³ Paweł VI, *Octogesima adveniens*, nr 34, w: *Dokumenty*, cz. 1, s. 440.

Pontyfikat Jana Pawła II i jego wypowiedzi poświęcone problemom społecznym zostały ocenione jako kontynuacja krytyki marksizmu. Jednakże Sajdak-Michnowska wyróżnia pewne różnice między nauczaniem Pawła VI a Jana Pawła II. O ile Paweł VI - jej zdaniem - akcentował głównie rolę Kościoła jako autorytetu, który staje po stronie biednych i walczy o ich godność - o tyle niektóre wystąpienia Jana Pawła II interpretuje jako próbę doprowadzenia społeczeństwa do świadomości, że ich ludzkie prawa muszą nareszcie być egzekwowane¹⁰⁴.

Na katolicką naukę społeczną marksiści patrzyli także pod kątem jej ewolucji. Mysiek podkreśla fakt ewolucji społeczno-politycznej doktryny Kościoła, która pozwala ustalić, że obliczona jest na przystosowanie treści doktryny do warunków społeczeństwa systemu neokapitalistycznego¹⁰⁵. Autor ten zapomina, że w oficjalnych dokumentach Stolicy Apostolskiej - począwszy od *Rerum novarum*, a skończywszy na nauczaniu Jana Pawła II, są poddawane krytyce zarówno liberalizm, jak i materializm. Kościół nigdy nie opowiadał się za słusznością jakiegokolwiek systemu. Tym bardziej nie dostosowywał swej nauki do systemów już istniejących. Katolicka nauka społeczna nie była i nie jest tzw. „trzecią drogą” - jak sądził Mysiek - lecz dyscypliną moralną poddającą ocenie moralnej warunki społeczno-polityczno-gospodarcze, w których żyje aktualnie człowiek.

W wypowiedziach Mysieka znajdujemy następujące stwierdzenie: „[...] podstawowym źródłem inspiracji teoretycznej są dla papieża koncepcje socjaldemokratyczne. Potępiana wcześniej socjaldemokracja staje się obecnie dla ideologów Kościoła źródłem ideowych inspiracji”¹⁰⁶.

Mysiek posługuje się tu wyrażeniem pewną manipulacją ideologiczną. Zapomina, że źródłem dla katolickiej nauki społecznej nie są przesłanki socjaldemokratyczne, lecz jedynie biblijno-teologiczne i antropologii filozoficznej (filozofia prawa naturalnego), ale wykorzystuje także inne dyscypliny naukowe jak np.: socjologie, ekonomię. Mysiek mówi także o przeszkodach w ewolucji tej dyscypliny. Poddając krytyce nauczanie Jana Pawła II za zawrót z drogi dialogu i współpracy z marksistami, przeciwstawia go nauczaniu Jana XXIII. „Dlatego też można przyjąć, iż społeczna doktryna Kościoła Rzymskokatolickiego w wykładni Jana Pawła II znalazła się na kolejnym zakręcie w procesie jej ewolucji”¹⁰⁷. Mysiek zajmując się społeczno-polityczną doktryną Kościoła, a przede wszystkim zmianami zachodzącymi w tej dyscyplinie, zauważa, że pojawiły się w niej kategorie postępu i rozwoju. Uważa jednak, że „kościelne zegary w stosunku do biegu wskazówek zegarów wyznaczających postęp i rozwój chodzą zdecydowanie wolniej”¹⁰⁸.

W pracach Mysieka przedstawione zostały myśli społeczne papieży od Leona XIII do Jana Pawła II. Szczególną jednak uwagę zwraca na nauczanie spo-

¹⁰⁴ SAJDAK-MICHNOWSKA, E. *Ewolucja społecznej doktryny*, s. 45.

¹⁰⁵ MYŚLEK, W. *Społeczna doktryna Kościoła*, s. 101.

¹⁰⁶ Tamże, s. 101.

¹⁰⁷ Tamże, s. 104.

¹⁰⁸ MYŚLEK, W. *Społeczno-polityczna doktryna*, s. 496.

łeczne papieży Jana XXIII i Pawła VI. Pontyfikatowi Jana Pawła II nie poświęca zbyt wiele uwagi. Podkreśla wprawdzie, że papież ten jest kontynuatorem dzieła papieży, od których przyjął swoje imię. Dlatego też dokładne zrozumienie społecznej treści jego pontyfikatu jest w dużej mierze uzależnione od znajomości stanowiska, jakie wobec podstawowych problemów współczesności zajmowali Jan XXIII i Paweł VI¹⁰⁹. Jest to sprzeczne z wcześniejszym stwierdzeniem Mysłka, że Jan Paweł II zatrzymał ewolucję katolickiej nauki społecznej. Należy tu zaznaczyć, że Mysiek również i w ten sposób oceniał nauczanie papieża Jana Pawła II. Podobne do niego stanowisko w tej sprawie zajmowali np.: Michnowska,¹¹⁰ Tanalski,¹¹¹ Markiewicz¹¹².

Mysiek przedstawia uwarunkowania społeczne i polityczne przemian w doktrynie społecznej Kościoła i wskazuje na to, iż Kościół przystosowuje się do tych zmieniających się warunków, w których przyszło mu działać¹¹³. Dla Tanalskiego zaś przyczyną ewolucji doktryny Kościoła jest odmienny punkt widzenia przedstawicieli Kościoła i wpływające z tego różnice¹¹⁴. Twierdzi, że „katolicka myśl społeczna emuluje od początków swego istnienia i nie widać powodów, dla których miałaby być przerwana. Przeciwnie - w czasach nam współczesnych myśl ta zmienia się coraz szybciej”¹¹⁵. Tanalski podkreśla, że myśl katolicka, jak zresztą wszelka myśl społeczna, jest częścią kultury danej epoki i żyje jej rytmem nawet wtedy, gdy protestuje przeciwko panującym w niej stosunkom społecznym i ideom¹¹⁶. Wspominając pontyfikaty papieży: Jana XXIII, Pawła VI, Sobór Watykański II oraz Jana Pawła II, dostrzega nowe sformułowania, jakie pojawiły się w doktrynie społecznej Kościoła. Za najważniejsze problemy współczesnego świata, które podjęła doktryna społeczna Kościoła, uważa: zagadnienie krajów socjalistycznych i socjalizmu jako realnej siły społecznej, problemy „trzeciego świata” i współczesnych krajów kapitalistycznych.¹¹⁷ Podjęcie tych zagadnień świadczy według Tanalskiego o „zrozumieniu przez hierarchię i ideologów Watykanu trwałości i nieodwracalności zmian społecznych w XX wieku”¹¹⁸. Autor ten, omawiając idee zawarte w pontyfikacie Jana Pawła II, zwraca uwagę, że nie można mówić o nowelizacji katolickiej nauki społecznej dokonanej przez Papieża Polaka, gdyż generalnie nie przekracza ona ram określonych przez jego poprzedników. Wynika to z ogólnej sytuacji politycznej w świecie oraz potrzeb i możliwości Kościoła.

¹⁰⁹ MYSLEK, W. Doktryna i polityka Jana Pawła II. Warszawa, 1979, s. 59-63. MYSLEK, W. Kontynuacja i zmiana. Prolog pontyfikatu Jana Pawła II. In *Argumenty*. 23(1979), nr 10, s. 3.

¹¹⁰ SAJDAK-MICHNOWSKA, E. Wartość dialogu współdziałania - przykład jednostkowy. In *Mysł Marksistowska*. 3(1987), z. 15, s. 3-11. SAJDAK-MICHNOWSKA, E. Humanizacja wizji człowieka. In *Argumenty*. 25(1981), nr 20, s. 1, 10-11.

¹¹¹ TANALSKI, D. Współczesna doktryna społeczna papieży, s. 92-108.

¹¹² MARKIEWICZ, S. Polityka wschodnia Watykanu. Warszawa, 1982, s. 281-300.

¹¹³ MYSLEK, W. Społeczno-polityczna doktryna, s. 498.

¹¹⁴ TANALSKI, D. Bóg, człowiek i polityka, s. 3-4.

¹¹⁵ Tamteż, s. 5.

¹¹⁶ TANALSKI, D. Współczesna doktryna społeczna papieży, s. 21-48.

¹¹⁷ TANALSKI, D. Bóg, człowiek i polityka, s. 9.

¹¹⁸ TANALSKI, D. Jan Paweł II: Idee początku pontyfikatu, "Człowiek i Światopogląd" 19(1980) nr 3, s. 18.

Niemniej zauważa pewne modyfikacje tej nauki, które ujawniły się za pontyfikatu Jana Pawła II. Są to:

1) zmiana stosunku do wojny i pokoju zapoczątkowana przez Jana XXIII, a rozwijana obecnie jako walka o pokój;

2) zmiana stosunku do humanizmu.

Humanizm przestał być przedmiotem negacji, a stał się w Kościele przedmiotem żywego zainteresowania. Odwołując się do humanizmu, autorzy katolicycy - zdaniem Tanalskiego - w sporze z marksizmem zarzucali mu brak humanizmu¹¹⁹.

3) pojawienie się elementów socjologizmu i historyzmu oraz uznanie w związku z tym kulturo- i osobo twórczej funkcji stosunków społecznych, w tym także walki klas. Tanalski podkreśla, iż w tekstach Jana Pawła II wyraźnie docenia się wpływ stosunków społecznych na kulturę i myślenie ludzi oraz potrzebę odpowiedniego modernizowania tych stosunków tak, aby determinowały odpowiednio życie duchowe i kulturę ludzi¹²⁰. Tanalski nie wziął pod uwagę tego, że Jan Paweł II w *Laborem exercens* poddał krytyce marksistowską teorię walki klas i wykazywał jej niezdolność do rozwiązania kwestii społecznej¹²¹.

Godlewski zaś uważał, że do ukazania się encykliki *Mater et Magistra* papieska doktryna społeczno-polityczna była rozumiana w Kościele jako spójny i prawie monolityczny system filozoficzno-naukowy, zdolny doprowadzić do harmonii społecznej w kapitalizmie i rozwiązać definitywnie kwestię robotniczą¹²². Natomiast od czasu *Mater et Maistra* w społecznej doktrynie Kościoła pojawiają się nowe kategorie pojęciowe i nowe ustosunkowanie się do świata. Od tego czasu doktryna ta przestaje być spójnym systemem, pojawia się relatywizm pouczeń kościelnych¹²³.

Autor ten w wyraźny sposób myli pojęcia „interpretacja” z „realizacją”. W interpretacji katolickiej nauki społecznej nie dostrzegamy rozbieżności, natomiast realizacja wskazań owej nauki może być różna. Zależy to od podmiotu, który usiłuje się kierować w swym działaniu (skutecznym lub nieodpowiednim), nauczaniem Kościoła. Ponadto treść encyklik nie stanowi zobowiązania wiernych w sensie dogmatu, stąd można swobodnie je interpretować.

Bardziej jeszcze radykalne podejście do oceny katolickiej nauki społecznej prezentował Płużański. Uważa on, że „[...] Kościół, rozwijając elementy swej doktryny społecznej, doprowadził ją do stanu, który odpowiadał realnej sytuacji społecznej współczesnego świata, a w przypadku Polski - sytuacji przełomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych”¹²⁴. Powyższe stwierdzenie nie koreluje z inną wypowiedzią tegoż autora, „[...] to co obserwujemy w zakresie rozwoju społecznej myśli Kościoła, upoważnia do stwierdzenia, iż ewoluuje

¹¹⁹ Tamteż, s. 18-19.

¹²⁰ Tamteż, s. 19.

¹²¹ Jan Paweł II. Encyklika *Laborem exercens* nr 11-13. In *Dokumenty*, cz. 2, s. 219-222

¹²² GODLEWSKI, J. F. Problemy własności, s. 108-109.

¹²³ Tamteż, s. 111.

¹²⁴ PŁUŻAŃSKI, T. *Sprzeczność*, s. 167.

ona w kierunku, najogólniej mówiąc, dalszego otwarcia się na wiele problemów bliskich refleksji marksistowskiej. Myśl ta wchłonęła m.in. powstałe w ruchu robotniczym pojęcie sprawiedliwości społecznej, wyzysku, alienacji, solidarności ogólnoludzkiej i inne problemy, wprowadzone do filozofii przez Marksa¹²⁵.

Ujęcie Płużańskiego ukazuje katolicką naukę społeczną jako zdolną przetworzyć problemy społeczne nie mające swego rozwiązania w marksizmie. Stąd też, oceniając encyklikę *Laborem exercens*, widzi w niej źródło inspiracji do badań i rozwoju problematyki pracy w obszarze refleksji marksistowskiej¹²⁶. Uważa, że *Laborem exercens* to, „[...] dokument olbrzymiego wysiłku myśli chrześcijańskiej, wyjścia naprzeciw potrzebom pełnego samookreślenia ludzi pracy, nie tylko pod względem przynależności i świadomości klasowej, ale także czysto ludzkiej, nie tylko społeczna - politycznej, ale również moralnej”¹²⁷. Encyklikę tą traktuje jako wyjście ku spotkaniu z refleksją uprawianą w ramach materializmu historycznego. Źródłem inspiracji dla *Laborem exercens* była - według Płużańskiego - między innymi myśl marksistowska. Stąd też w nauczaniu społecznym Kościoła dostrzega wiele zapożyczonych pojęć z tej filozofii¹²⁸. Mówiąc o wpływie katolickiej nauki społecznej na polską rzeczywistość lat osiemdziesiątych, Płużański zauważa, że stała się ona inspiracją między innymi dla ruchu „Solidarność”, aby w duchu umiarkowania i rozważy doprowadzić do porozumienia obydwu zainteresowanych stron, rządowej i robotniczej. Katolicka nauka społeczna przez swe rozwiązania - jak wskazuje ów autor - staje się inspiratorem rozwiązań społecznych. Kościół pełni tu rolę arbitra¹²⁹.

Zakończenie

Przy analizie katolickiej nauki społecznej uprawianej przez polskich marksistów w latach 1958-1989 widoczna jest ewolucja ich oceny, interpretacji i wykorzystania tej dyscypliny. Dostrzegamy, w omawianym okresie, aż trzy fazy rozwoju marksistowskiej oceny katolickiej nauki społecznej. W latach sześćdziesiątych dominuje wprawdzie język względnie spokojnej polemiki z katolicką nauką społeczną, lecz również występuje w tym okresie język nierzeczowych argumentów, posądzeń, oskarżeń, ataków. W latach siedemdziesiątych następuje faza polemiczno-analityczna, zanika stopniowo język oskarżeń. Obserwuje się znaczne złagodzenie tonacji wypowiedzi i poszukiwanie drogi do dialogu. Trzecia faza to lata osiemdziesiąte, cechujące się ożywionym zainteresowaniem katolicką nauką społeczną i wskazywaniem na jej różnorodną wartość (społeczną, polityczną, gospodarczą i moralną). Nawet w tezach na zjazd KC PZPR zawarty był zapis, że

¹²⁵ Tamteż, s. 127.

¹²⁶ PŁUŻAŃSKI, T. *Encyklika spotkania*, "Studia Filozoficzne" 26(1982) nr 5-6, s. 153.

¹²⁷ Tamteż, s. 153.

¹²⁸ Tamteż, T. Płużański pisze tam: "Już w encyklice *Redemptor hominis* Jan Paweł II - nie mówiąc o tym, stosował z powodzeniem marksofską kategorię wyobcowania, pisząc o twórcach ludzkiej pracy, które się od swego twórcy uniezależniły, a nawet mu się przeciwstawiają i zagrażają jego egzystencji".

¹²⁹ Tamteż, s. 155-157.

należy odwoływać się do katolickiej nauki społecznej. Dostrzegano w jej teoretycznych zasadach społecznych moc przemiany i reform gospodarki ówczesnego socjalizmu.

BIBLIOGRAFIA

- BAK, T., VALČO, M., KARDIS, M., KALIMULLIN, A. M., GALUSHKIN, A. A. A philosophical-sociological diagnosis of youth subcultures in the context of social changes [print]. In *XLinguae [print, elektronický dokument]: European scientific language journal*. ISSN 1337-8384. - ISSN 2453-711X. - Roč. 12, č. 2 (2019), s. 163-185.
- Gaudium et spes, nr 4, Dokumenty nauki społecznej Kościoła, cz.1, Ed. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Rzym-Lublin 1987.
- GODLEWSKI, J. F. Ideologiczna myśl kościelna. In *Argumenty*, 26(1982) nr 3.
- GODLEWSKI, J. F. Kościół Rzymskokatolicki i Polityka. In *Myśl Marksistowska*. 3(1987), z. 15.
- GODLEWSKI, J. F. Problemy własności w doktrynie społeczno-politycznej Kościoła Rzymskokatolickiego. In *Ideologia i Polityka*. 14(1983), nr 5-6.
- GODLEWSKI, J. F. Społeczna doktryna katolicyzmu. Ideologiczna myśl kościelna. In *Argumenty*. 26(1982), nr 7.
- GRZYBOWSKI, K. Współczesna doktryna katolicka. Warszawa, 1972.
- Jan Paweł II. Encyklika Laborem exercens.
- Jan Paweł II. Encyklika Laborem exercens.
- Jan XXIII. Encyklika Mater et Magistra. In Dokumenty. cz. 1, s. 222-227.
- JAROSZEWSKI, T.M. Doktryna społeczna Kościoła a socjalizm. In *Człowiek i Światopogląd*. 24(1985), nr 4, s. 4-17.
- KARDIS, K., KARDIS, M.: Religia a wartości na tle tożsamości kultury polskiej i litewskiej. Analiza socjologiczno – historyczna w oparciu o nauczanie kardynała Stefana Wyszyńskiego. In *Historia Ecclesiastica [print]: časopis pre dejiny cirkvi a náboženstiev v Strednej Európe*. Roč. 10, č. 1. - Prešov, (2019), s. 149-175.
- KARDIS, K. Rozwój katolickiej myśli społecznej w okresie po encyklice „Rerum novarum” część 1. In *Theologos* 1/2009, s. s. 186-199.
- KOŁODZIEJCZYK, K. Jan Paweł II o organizacjach międzynarodowych. In *Myśl Marksistowska*. 5(1989), z. 2, s.178-188.
- MARKIEWICZ, S. Ewolucja społecznej doktryny Kościoła. Warszawa, 1983.
- MARKIEWICZ, S. Polityka wschodnia Watykanu. Warszawa, 1982.
- MYSŁEK, W. Doktryna i polityka Jana Pawła II. Warszawa, 1979.
- MYSŁEK, W. Geneza i ewolucja społeczno-politycznej doktryny papieża i polskiego Episkopatu i Kościoła. Warszawa, 1984.
- MYSŁEK, W. Kontynuacja i zmiana. Prolog pontyfikatu Jana Pawła II. In *Argumenty*. 23(1979), nr 10.
- MYSŁEK, W. Kościół katolicki wobec spraw polityczno-ustrojowych, Warszawa 1965.
- MYSŁEK, W. Kościół współczesny, dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II. Warszawa 1985.
- MYSŁEK, W. Meandry społecznej doktryny katolicyzmu. In *Argumenty* 26(1982), nr 32.
- MYSŁEK, W. Społeczna doktryna Kościoła Rzymskokatolickiego, jej stałe i zmienne elementy. In *Ideologia i Polityka*. 15(1984), nr 11, s. 91- 104.
- MYSŁEK, W. Społeczno-polityczna doktryna Kościoła papieża Jana XXIII i Pawła VI. Warszawa, 1981.
- MYSŁEK, W. Społeczno-polityczna doktryna Kościoła papieża Jana XXIII i Pawła VI, Warszawa 1988.
- MYSŁEK, W. Zmiany w polityce Watykanu wobec socjalizmu oraz w kierunkach działalności Kościoła katolickiego w Polsce. Warszawa 1972.
- NOWACZYK, M. Dialog jako sposób istnienia kultury. In *Człowiek i Światopogląd*. 24(1985), nr 3, s. 49-62.
- Oblicza dialogu. Z dziejów i teorii dialogu: chrześcijaństwo - marksizm w Polsce. Ed. A.B. Stępień i T. Szubka. Lublin, 1992.
- PAPUZIŃSKI, A. Filozoficzne założenia encykliki Jana Pawła II „Sollicitudo rei socialis”. In *Ideologia*

- i Polityka*. 19(1988), nr 11.
- PAPUZIŃSKI, A. Humanizacja wizji człowieka. In *Argumenty*. 25(1981), nr 20.
- PAPUZIŃSKI, A. Uwagi o teologicznej krytyce marksizmu. In *Mysł Marksistowska*. 1(1985), z. 3.
- PAPUZIŃSKI, A. Wokół katolickiej ideologii. In *Mysł Marksistowska*. 1(1985), z. 3.
- Pius XI. Encyklika Quadragesimo anno.
- PLUŻAŃSKI, T. Dialog urzeczywistniany. In *Człowiek i Światopogląd*. 24 (1985), nr 3, s. 33-48.
- PLUŻAŃSKI, T. Encyklika spotkania, „Studia Filozoficzne” 26(1982).
- POŁOMSKI, J., STĘPIEŃ, R. Wskazówki metodyczne do tematu Społeczna doktryna kościoła rzymskokatolickiego. In *Ideologia i Polityka*. 12(1987), nr 4.
- RYDLEWSKI, G. Doktryna społeczna Kościoła rzymsko-katolickiego. Warszawa, 1983.
- SAJDAK-MICHNOWSKA, E. Ewolucja społecznej doktryny Kościoła Rzymskokatolickiego. Kościół katolicki a współczesność. Wybrane problemy. Częstochowa -Warszawa. 1987.
- SAJDAK-MICHNOWSKA, E. Humanizacja wizji człowieka. In *Argumenty*. 25(1981), nr 20.
- SAJDAK-MICHNOWSKA, E. Problemy etyki katolickiej w cywilizacji technicznej. In *Człowiek i Światopogląd*. 19(1980), nr 3.
- SAJDAK-MICHNOWSKA, E. Wartość dialogu współdziałania - przykład jednostkowy. In *Mysł Marksistowska*. 3(1987), z. 15, s. 3-11.
- SZCZEPANIAK, M. Zjawisko teologii wyzwolenia a walka klas. In *Mysł Marksistowska*. 1(1985) z. 3, s. 148-163.
- TANALSKI, D. Filozofia społeczna i doktryna polityczna Kościoła katolickiego. Warszawa, 1965.
- TANALSKI, D. Jan Paweł II: Idee początku pontyfikatu, „Człowiek i Światopogląd” 19(1980) nr 3.
- WIECHA, S. Doktryna społeczna współczesnego Kościoła. Warszawa, 1980.
- Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia. Ed. A.B. Stępień. Lublin, 1990.
- WOJTYŁA, K. O możliwości nauki społecznej Kościoła. Niepublikowany wywiad udzielony profesorowi Vittorio Possenti w 1978 r. Warszawa, 1992.

Diskurz sociálnych systémov o katolíckej sociálnej náuke v Poľsku v období politickej transformácie 20. storočia

Pastorálna konštitúcia o Cirkvi v súčasnom svete Gaudium et spes obsahuje pokyny, ktoré povzbudzujú Cirkev, aby umne čítala znamenia času. Aby sa Cirkev vyrovnala s takouto úlohou, má vždy povinnosť študovať znamenia čias a vysvetľovať ich vo svetle evanjelia, aby mohla odpovedať na večné otázky ľudí o zmysle súčasného a budúceho života a ich vzájomný vzťah. Preto je potrebné poznať a pochopiť svet, v ktorom žijeme a jeho niekedy dramatické očakávania, túžby a charakteristiky. Medzi tieto znaky patria okrem obrovských spoločensko-politických, hospodárskych a kultúrnych zmien aj záujem poľských marxistov o katolícke sociálne učenie. Udalosti, ktoré sa odohrali v Poľsku a vo východnej Európe (v bloku tzv. «socialistických krajín») v roku 1989 a na začiatku 90. rokov, si vyžadujú, aby sme sa pustili do výskumu fenoménu týchto zmien a zachytili ich podstatné základy a inšpirácie. Odpovede na uvedené problémy možno hľadať na rôznych úrovniach a dimenziách života človeka ako spoločenskej bytosti. Vzhľadom na zložitost a bohatstvo človeka však nie je ľahké ani možné dať takúto jednoznačnú odpoveď. Tento príspevok predstavuje marxistický výklad katolíckej sociálnej náuky, pomáha stanoviť dôvody pre záujem marxistov o túto disciplínu. Poukazuje na faktory spôsobujúce vývoj interpretácie katolíckej sociálnej náuky.

UKRAIŃSKI KOŚCIÓŁ GRECKOKATOLICKI I JEGO WPŁYW NA KSZTAŁTOWANIE RELIGIJNEGO KAPITAŁU SPOŁECZNEGO UKRAIŃSKICH MIGRANTÓW PIERWSZEJ FALI: ANALIZA HISTORYCZNA I SOCJOLOGICZNA

Krzysztof REJMAN - Yuriy PACHKOVSKYY – Oleg DEMKIV - Oleksiy SUKHYY

Ukrainian Greek Catholic Church influence on the formation of religious social capital of the first wave Ukrainian migrants: historical and sociological analysis

The historical preconditions and social peculiarities of the first wave of Ukrainians migration abroad at the turn of the XIX-XX centuries are considered. Particular attention is paid to the formation of religious social capital of Ukrainian migrant communities in host countries (especially in the United States and Canada). The role played by religious organizations, particularly by the Ukrainian Greek Catholic Church (UGCC), in this process is revealed. It was found that during the first wave of Ukrainians migration abroad there was a certain evolution of the UGCC attitude toward this process: from negative stance toward the migration process, distancing from it and even trying to prevent it to understanding of the need for pastoral work among Ukrainian migrants abroad and institutionalization of church and quasi church organizations aimed at building migrant communities. It is revealed that social capital of Ukrainian migrants was formed under the influence of three types of capital-generating structures: exogenous for the Ukrainian community structures of civic participation in host societies, and endogenous secular and religious capital-generating structures. The general vector of Ukrainian migrants social capital transformation from «Ghetto» to «Diaspora» model, which included diversification of migrants social networks and their communities integration to the host society, is described.

Keywords: UGCC, emigration, religious social capital, migrant communities.

Pierwsza fala migracji Ukraińców za granicę: przesłanki historyczne i osobliwości społeczne (wprowadzenie)

Zakrojone na szeroką skalę i długotrwałe procesy migracji zewnętrznej są często uwarunkowane historycznie i społecznie, spowodowane przez złożone powiązania wzajemne czynników ekonomicznych, politycznych i kulturowych. Liczne przemieszczania się osób polegają nie tylko na ruchu jednostek i ich rodzin, ale także wspólnot, zbiorowych praktyk i instytucji. Zaczynając od ostatniego ćwierćwiecza XIX wieku, w wyniku masowych przepływów migracyjnych z Europy Wschodniej w kierunku euroatlantyckim pojawił się szereg znaczących diaspor narodowych. Jednym z elementów tego przepływu jest migracja z terenów Galicji Wschodniej i Zakarpacia (w szczególności z diecezji lwowskiej i mukaczewskiej Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego – dalej UKGK), co zaowocowało znaczącą diasporą ukraińską w USA i Kanadzie.

Znacząca liczba prac ukraińskich, polskich, słowackich, czeskich i innych badaczy poświęcona jest historycznym rysom dziejów UKGK i Kościołów siostrzanych¹, jednocześnie brak jest historyczno-socjologicznego podejścia do procesów formowania się i funkcjonowania diaspor powstałych na przełomie XIX-XX wieku przy bezpośrednim udziale tych kościołów ze zwróceniem uwagi na szczególnie zasób środowisk migracyjnych – kapitał społeczny. W artykule dokonano analizy historyczno-socjologicznej kształtowania się religijnego kapitału społecznego wspólnot ukraińskich migrantów w krajach przyjmujących (zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie) z dostrzeganiem roli, jaką w tym procesie odegrały organizacje religijne, w tym struktury UKGK².

Badacze wyróżniają cztery fale przepływu migracyjnego z Ukrainy, które różnią się znacznie pod względem społecznych uwarunkowań i konsekwencji, czynników wypychających i przyciągających (push and pull factors), składu i cech formowania się wspólnot migrantów w krajach przyjmujących. Ukraińska emigracja do USA i Kanady w końcu XIX – na początku XX wieku była reprezentowana głównie przez osoby pochodzące z Zakarpacia i Galicji Wschodniej.

Jako główne czynniki kształtowania się masowych przepływów migracyjnych z tych terenów można wymienić zacofany, peryferyjny charakter rozwoju gospodarczego w strukturze gospodarki Austro-Węgier, a także czynniki o charakterze politycznym. Te ostatnie polegały na tym, że pomimo formalnego braku podstaw prawnych dla ucisków pod względem etnicznym i wyznaniowym, praktyka rządzenia władz austro-węgierskich, a później polskich, była nacechowana podejściem zmierzającym do unifikacji w wymiarze kulturowym, edukacyjnym i religijnym. Akty normatywno-prawne regulujące stosunki narodowościowe oraz prawa religijne i kulturalne w Austro-Węgrzech i głoszące równość wszystkich poddanych, bez względu na uch wyznanie czy status społeczny, miały w dużej mierze charakter deklaracyjny.

Mieszkańcy Galicji Wschodniej i Zakarpacia w ramach Cesarstwa Austro-Węgierskiego mieli ograniczone możliwości w wyborach do Parlamentu w Wiedniu i Budapeszcie, Sejmu Galicji i Bukowiny. Na początku XX w. w Galicji Wschodniej w wyborach brało udział tylko około 7% ludności, a na Bukowinie 4,9% ludności. Przy tym, jeśli w Austrii na jednego posła do parlamentu (Reichsratu) przypadało 40 tys. osób, to na Bukowinie – 65 tys., a w Galicji Wschodniej – 94 tys. Sytuacja ta utrzymywała się do 1907 r., kiedy wprowadzono powszechne prawo wyborcze na wyborach posłów do parlamentu i sejmiku według systemu ku-

¹ PRUS, E. *Władcyka Świętojurski. Rzecz o arcybiskupie Andrzeju Szeptyckim (1865-1944)* / Edvard Prus. – Warszawa: Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych, 1985. 336 s.; HAŁAGIDA, I. „Szpieg Watykanu” Kapłan grekokatolicki ks. Bazyli Hrynyk (1896 – 1977). Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej, 2014. 648 s; MAGOCSI, P.R. *Our people: Carpatho-Rusyns and Their Descendants in North America*. Multicultural History Society of Ontario, 2004. 267 p., p. 15, 32 i inne.

² Autorzy niniejszego artykułu opracowali tematykę religijną i historyczną w ramach następujących projektów badawczych: Grant NCN „Religia w sferze publicznej” WSA w Bielsko-Białej (Rzeczpospolita Polska); Rejman K., Sukhyy O. *Roman Catholic Church in Ukraine: History and Modern Times*: monography. Rzeszów: Oficyna Wydawnicza Politechniki Rzeszowskiej, 2020. 184 s. <https://www.oficyna.prz.edu.pl/otwarty-dostep/monografie/2020/rejman-krzysztof-sukhyy-oleksiy>.

rialnego, który nadal pozostawiał nierówności w reprezentacji etnicznej i stanowej³. Podobne problemy występowały także na Zakarpaciu. Polityka „madiaryzacji” prowadzona była również w kierunku zmiany nazw topograficznych terenów i miejscowości, ukraińskich nazwisk i imion. Jeśli w połowie XIX wieku „Mađari totiž ako Rusínov (uhorských Rusov), tak aj Rusov nazývali jedným termínom Rus (Orosz)”⁴, to już w końcu XX wieku, termin „Rusin” został usunięty z oficjalnego użytku – oficjalnie zaczęto używać nazwy „greckokatolicy Węgrzy”⁵.

Można zatem powiedzieć, że struktura możliwości dla ludności ukraińskiej – uznanych prawnie i dostępnych sposobów awansu w wymiarze statusowo-zawodowym, materialnym, fachowym, w ówczesnym kontekście gospodarczym i społeczno-politycznym była niezwykle ograniczona. W takich warunkach migracja zewnętrzna pozostawała prawie jedynym sposobem na poprawę dobrostanu tych, którzy w przeciwnym razie byli skazani na egzystencję w sektorze gospodarki przetrwania.

Rozwój procesów migracji za granicę w ostatnich dwóch dekadach XIX wieku zmusił posła do Sejmu Krajowego Galicji J. Romanczuka już w 1896 roku nazwać za „najważniejszą i najpilniejszą w obecnej chwili sprawę dla narodu galicyjskiego, a zwłaszcza ruskiego – masową emigrację galicyjskich chłopów do Brazylii”⁶. Zdaniem obrońcy praw człowieka, chłopci decydowali się na ten krok „nie z wielkiej pasji do podróży, ale z gorzkiej nędzy, by uciec przed dręczącym głodem lub w ogóle obcym traktowaniem we własnej Ojczyźnie”⁷. Jednocześnie rosła skala emigracji do USA i Kanady, do których w okresie od 1891 do 1914 roku tylko z Galicji Wschodniej wyemigrowało ponad 300 tys. osób⁸.

Ponieważ przepływ migracyjny objął ludność należącą na tym etapie historii do tzw. narodów bezpieczeństwa i utożsamiania przede wszystkim na podstawie przynależności wyznaniowej, w historiografii istnieją pewne różnice w traktowaniu składu etniczno-narodowego tego przepływu migracyjnego: przedstawiciele pierwszej fali migracji z terenów współczesnej Ukrainy są często określani mianem „Rusinów katolików”, „emigrantów obrządku wschodniego”⁹.

³ ЧОРНОВОЛ, І. Українська фракція Галицького крайового сейму. 1861-1901. Львів: Ін-т українознавства імені І. Крип'якевича НАН України, 2002. 288 с.

⁴ HARAKSIM, L. *K sociálnym a kultúrnym dejinám Ukrajincov na Slovensku do roku 1867*. Bratislava: SAV, 1961, s. 122.

⁵ ГОРБАНЬ, Т. Українці Закарпаття в роки Першої світової війни: етнополітичні аспекти // Наукові записки / Збірник. Київ: Інститут політичних і етно-національних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2006. 409 с. / Серія “Політологія і етнологія”. Вип. 29. С.57-65. <https://www.law.lnu.edu.ua/wp-content/uploads/2016/02/Дисертація-Роман.pdf> с.60-61. (30.09.2021).

⁶ Галицька біда перед віденським парламентом. Справоздане з дискусії над нагальним внесенем пос. Романчука після стенографічних протоколів. Львів, 1896. Наказом М. Струсевича. С. 6.

⁷ Republik Österreich. Parlamentsdirektion (Abt. Parl.Dok./Archiv) Pari. Dokumentation, Archiv und Statistik Wien, Parlament Stenographischen Protokollen des Abgeordnetenhauses. 401. Sitzung der XI. Session am 28. Juni 1895. s. 19787.

⁸ БІЛЕЦЬКИЙ, Л. Українські піонери в Канаді 1891-1951. Вінніпег: Комітет українців Канади, 1951. 128 с.

⁹ Zob. na przykład: MAGOCSI, P.R. *Our people: Carpatho-Rusyns and Their Descendants in North America*. Multicultural History Society of Ontario, 2004, pp. 15, 32.

Ważną rolę w kształtowaniu masowej skali emigracji Ukraińców za granicę odegrały firmy transportowe (morskie, kolejowe) (Canadian Pacific Railway, French Line, Cunard Line, White Star Line oraz Linja Gdynia-Ameryka)¹⁰. W szczególności przedstawiciele tych firm rozsyłali po wsiach ulotki promocyjne o korzyściach płynących z emigracji i zapraszali do skorzystania z ich usług podczas przeprowadzki. Z Gdyni i Gdańska regularnie pływały statki do Halifaxu, Saint John, Quebecu i Montrealu¹¹.

Trudno jest porównywać rolę instytucji formalnych (takich jak agencje migracyjne i firmy transportowe) z nieformalnymi powiązaniem w kształtowaniu przepływu migracyjnego Ukraińców za granicę. Jednocześnie istotną rolę sieci migracyjnych w kształtowaniu przepływu Ukraińców w kierunku atlantyckim ilustruje historia jednego z pierwszych przesiedleńców, pochodzących z jednej wsi, Wasyla Jeleniaka i Iwana Pyłypowa, którzy w 1891 roku przybyli do Montrealu, a wróciwszy po roku do rodzinnej wioski, rozpoczęli tak intensywną kampanię na rzecz przesiedlenia do Kanady, że zostali uwięzieni na miesiąc za podżeganie miejscowej ludności. W rezultacie do Kanady wyemigrowało kilkanaście rodzin zamieszkujących ich ojczystą wieś.

Miejscem wspólnym w historiografii ukraińskich społeczności emigracyjnych w Kanadzie i Stanach Zjednoczonych jest nacisk na inkluzyjny charakter społeczeństw przyjmujących, co umożliwiło ukraińskim migrantom bezbolesną integrację. Jednocześnie często spotykamy się z wzmiankami o pewnych problemach, z jakimi borykali się ukraińscy migranci, przynajmniej na początku.

Ponieważ migracja do Kanady i Stanów Zjednoczonych pochodziła z obszarów rolniczych i była stymulowana właśnie możliwością rozwiązania „kwestii agrarnej”¹², jasne jest, że społeczności ukraińskich migrantów w tych krajach głównie osiedlały się na słabo zaludnionych obszarach i zajmowały się rolnictwem. To z kolei nie powodowało dynamicznej integracji Ukraińców ze społeczeństwami przyjmującymi i szybkiego wzrostu ich statusu społecznego oraz odzwierciedlało ich ściśle określoną pozycję społeczno-ekonomiczną w społeczeństwie kanadyjskim – na najniższych poziomach jego hierarchii społecznej. Dla ukraińskich migrantów pierwszej fali charakterystyczna była dobrowolna gettoizacja – tworzenie zamkniętych, wysoce zintegrowanych struktur wewnątrz samych społeczności, pewne odgraniczenie się od społeczeństw przyjmujących. Doprowadzało to do pewnej samoizolacji, gdyż migracja w ramach całych rodzin wielopokole-

SANFILIPPO, M. I ruteni nelle Americhe: emigrazione e viaggio. In: PLATANIA, Gaetano (a cura di). *Da est ad ovest, da ovest ad est. Viaggiatori per le strade del mondo*. Viterbo, Sette Città, 2006, pp. 397-429

¹⁰ КАЧАРБА, С. П. Еміграція з Західної України (1919-1939). Львів: Львівський національний університет ім. І. Франка, 2003, 416 с., С. 181.

¹¹ КРАВЧУК, П. І. Українці в історії Вінніпега. Торонто: Кобзар, 1974. 169 с., С. 102-103.

¹² W Kanadzie czekały na Ukraińców ziemie dziewicze w utworzonych pod koniec XIX wieku nowych prowincjach (Manitoba, Saskatchewan i Alberta), gdzie głód ziemi zachodnioukraińskich chłopów miał zostać zaspokojony przez obiecane rządem kanadyjskim nadziały – 65 ha ziemi dla każdego pełnoletniego migranta. ГУЦАЛ, П. З. Українська міграція Канади і США та національно-визвольний рух на західноукраїнських землях (1914–1923): автореф. дис. канд. іст. наук: 07.00.01 / НАН України. Ін-т українознав. ім. І. Крип'якевича. Ін-т народознав. Львів, 2005. 20 с.

niowych osłabiała potrzebę budowania więzi społecznych z rezydentami kraju przyjmującego. Wynikało to też z niskiego poziomu kompetencji kulturowych w nowym środowisku społeczno-kulturowym, głównie niskiego poziomu wykształcenia, umiejętności i znajomości języka angielskiego, pewnego dystansu ze strony społeczności przyjmującej, która nie spieszyła się z integracją z przybyszami.

Mamy świadectwa, że jeśli generalnie wśród migrantów, którzy osiedlili się w Stanach Zjednoczonych przed 1914 r., odsetek władających językiem angielskim (w tym lub owym stopniu) wynosił 40,8%, to wśród Ukraińców osoby takie były pojedyncze, a poziom alfabetyzacji był jednym z najniższych wśród wszystkich grup etnicznych w Kanadzie i Stanach Zjednoczonych. Należy zauważyć, że generalnie wśród migrantów, którzy osiedlili się w USA przed 1914 r., zdecydowaną większość ukraińskich imigrantów z pierwszych dwóch fal (98%) stanowili chłopci. Spośród 147 375 Ukraińców, którzy przybyli do Kanady w latach 1899-1910, tylko 109 pochodziło z inteligencji (w tym osoby duchowne). Tylko 2645 z nich było specjalistami, a cała reszta to byli chłopci¹³.

W pewnym stopniu w początkowych fazach pierwszej fali migracji do gettoizacji ukraińskich migrantów dochodziło również z powodu czynników zewnętrznych. Na przykład w kanadyjskim Montrealu na początku XX w. Ukraińcom pozwolono początkowo osiedlać się wyłącznie w Pointe Saint Charles, dzielnicy miasta, której zdecydowana większość ludności „pochodziła ze wsi, była słabo wykształcona i zapewniała niewykwalifikowaną siłę roboczą na potrzeby lokalnego przemysłu”¹⁴. M. Worotylenko, opisując procesy integracji drugiej fali ukraińskich migrantów do Kanady zaznacza, że większość z nich „nie władała językiem angielskim, a więc mogła być zatrudniana tylko do najcięższych, najbrudniejszych i najniżej płatnych prac, gdzie pracowali 10-14 godzin dziennie”¹⁵. Zatem początkowy etap kształtowania się kapitału społecznego ukraińskich migrantów w USA i Kanadzie możemy określić jako odpowiadający modelowi „Getto”, które charakteryzuje się oddzieleniem (przymusowym lub dobrowolnym) od społeczeństwa przyjmującego, więzi społeczne budowane są w oparciu o wspólne obywatelstwo i pochodzenie etniczne i prowadzą do tworzenia jednorodnych sieci społecznych o wysokim poziomie szczelności, braku luk strukturalnych i ekskluzywnych informacji, które „konserwują” wrażliwą, związaną z ubóstwem, sytuację społeczności migrantów.

Praktyki dyskryminacyjne wobec ukraińskich migrantów nie były systematyczne ani sformalizowane, z wyjątkiem, w jedynym przypadku, środków podjętych na mocy uchwalonego przez rząd kanadyjski „The War Measures Act” (1914), który przewidywał, że osoby przybywające z państw należących do wrogiego wobec Kanady obozu (Austro-Węgry, Niemcy itp.) były uważane za „wro-

¹³ ЕВТУХ, В., КОВАЛЬЧУК, О., ПОПОК, А., ТРОЩИНСЬКИЙ, В. Українська етнічність поза межами України // Народна творчість та етнографія. 2010. № 4. С. 5-7.

¹⁴ LATRAVERSE, L. - TURGEON-BARRY, G. *History of Pointe-Saint-Charles*. <http://www.shpsc.org/en/history> (15.08.2021).

¹⁵ ВОРОТИЛЕНКО, М. До 85-ліття з дня заснування та діяльності українського національного об'єднання Канади // Західноканадський збірник / За ред. А. Недашківської і М. Ів. Сороки. Едмонтон-Острого: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2020. Том XLVIII. Частина восьма. 296 с.; С. 62.

gich obcych” (enemy aliens) i selektywnie umieszczane w obozach internowania (internment camps) na roboty przymusowe z pozbawieniem praw do głosowania¹⁶. Takie działania represyjne dotknęły około 5000 Ukraińców w Kanadzie. Sytuacja konfrontacji „starej i nowej ojczyzny” była trudna do zrozumienia i określenia własnej pozycji. Za ilustracyjny w tym sensie można uznać zmieniające się stanowisko biskupa greckokatolickiego Nikity Budki, który w ciągu kilku dni zwrócił się do wiernych UKGK w Kanadzie z przeciwstawnymi pod względem treści apelami w sprawie I wojny światowej. Najpierw 27 lipca 1914 r. biskup Nikita Budka wystosował list pasterski do 80 tysięcy swoich parafian. Powiedział w nim, że „wszyscy... obywatele austriaccy muszą być w domu... broniąc swojej ojczyzny. Kto zostanie powołany do dołączenia do barw, musi natychmiast wyruszyć w obronę zagrożonej Ojczyzny.” Natomiast, zaledwie kilka dni później, 4 sierpnia 1914 roku, po oficjalnym przystąpieniu Kanady do wojny, biskup Budka zwrócił się do wiernych z drugim listem: „Dzisiaj, jako wierni obywatele tej części Imperium Brytyjskiego, mamy przed sobą wielką i uroczysty obowiązek zebrać się pod sztandarem naszej nowej ziemi i pod tym sztandarem oddać naszą krew i życie w jej obronie”¹⁷.

Przytoczony przykład nie jest jednak ani typowy, ani ilustracyjny dla polityki rządu Kanady wobec ukraińskich imigrantów. Poszczególne problemy w interakcji migrantów z miejscową ludnością pojawiały się głównie na poziomie lokalnym: na przykład znajdujemy świadectwa tego, że w 1923 roku Lokalna Rada Szkolna Grindrodu (Kolumbia Brytyjska, Kanada) odmówiła ukraińskim dzieciom uczęszczania do szkoły, ponieważ nie mówiły po angielsku, i nalegała, żeby Ukraińcy zbudowali swoją własną szkołę¹⁸.

W mniejszym stopniu migranci napotykali takie bariery w następujących fałach przesiedleń: dość wysoki poziom wykształcenia, określone kwalifikacje zawodowe pozwalały im łatwiej integrować się ze społeczeństwem kanadyjskim i znacznie szybciej przechodzić na wyższe szczeble w hierarchii społecznej przy równoległym zachowaniu elementów tożsamości ukraińskiej.

Należy zauważyć, że działalność gospodarcza ukraińskich migrantów początkowo przebiegała głównie w ramach gospodarki przetrwania, tj. koncentrowała się na intensyfikacji pracy przy ograniczonych zasobach i wspieraniu sieci pomocy wzajemnej w obrębie ukraińskich środowisk emigracyjnych. Potomkowie migrantów, nie doznając już trudności z integracją z ogólnie inkluzywnym społeczeństwem kanadyjskim, stali się mniej zależni od zasobów zawartych w sieci społeczności migrantów. Pod koniec pierwszej fali migracji Ukraińców do USA

¹⁶ LUCIUK, Y. L. 2001. *In fear of the barbed wire fence: Canada's first national internment operations and the Ukrainian Canadians, 1914–1920*. Kingston, Ontario: Kashtan Press. https://www.uccla.ca/In_Fear_of_the_Barbed_Wire_Fence.pdf. (19.10.2021).

¹⁷ Pastoral Letter, Bishop N.Budka, July 27, 1914, The Times, Documentary History of the War, Overseas-Part 1, 1918, p.231. <http://www.scans.library.utoronto.ca> (10.10.2021).

¹⁸ БРОДОВИЙ, П. По слідах українського поселення в Гріндроді. Західньоканадський збірник / За ред. А. Недашківської і М. Ів. Сороки. Едмонтон-Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2020. Том XLVIII. Частина восьма, 296 с., с. 47. https://www.era.library.ualberta.ca/items/5e0831fa-0867-4464-be9f-0b33210a9040/view/7adc6844-b6aa-4a4c-a144-594c2cbe0d9b/ZKZ_2020_8.pdf (15.10.2021).

i Kanady ukształtował się kapitał społeczny tej społeczności, który zaczął nabierać cech modelu „Diaspora”, który charakteryzuje się ukształtowaniem instytucji, wysokim stopniem integracji ze społeczeństwem przyjmującym, obecnością penetrujących więzi społecznych, które mogą służyć jako skuteczny zasób dla nowo przybyłych migrantów.

Religijny kapitał społeczny społeczności migrantów

Teoria kapitału społecznego, która zyskała popularność w związku z pracami J. Colemanana, P. Bourdieu, R. Putnama i F. Fukuyamy, koncentruje się na szczególnym rodzaju zasobów zakorzenionych w powiązaniach społecznych i sieciach wypełnionych zaufaniem oraz zjednoczonych wspólnymi wartościami. Kapitał społeczny mogą być generowane przez struktury i instytucje społeczne różniące się skalą, stopniem sformalizowania, miejscem w strukturze społecznej.

Wśród takiej listy struktur generujących kapitał organizacje religijne są oceniane przez badaczy niejednoznacznie. Na przykład w badaniu „Samotna gra w kręgle: upadek kapitału społecznego w Ameryce” R. Putnam dokonuje ważnego rozróżnienia między zrzeszeniami, które nazywa „drugorzędnymi” i „trzeciorzędnymi”. W zrzeszeniach drugorzędnych podstawowe są poziome połączenia bezpośrednie. To właśnie te powiązania kształtują kapitał społeczny. Im bardziej „horyzontalne” są powiązania w strukturze, tym wyższy jest poziom interakcji społecznych i zaufania. Z drugiej strony, organizacje trzeciorzędne nie są dobrym fundamentem do budowania kapitału społecznego, gdyż nie są horyzontalne, lecz hierarchiczne. Przykładem organizacji „trzeciorzędnej” jest w szczególności Kościół Katolicki¹⁹. Według R. Putnama poziome nieformalne sieci społeczne stanowią element kapitału społecznego, a hierarchiczne nieformalne sieci społeczne tworzą tzw. negatywny kapitał społeczny²⁰. Jednocześnie badacz zauważa, że wspólnoty religijne, w których ludzie znajdują się i modlą się razem, są prawdopodobnie najważniejszą skarbnicą kapitału społecznego w Stanach Zjednoczonych, więc przynależność do kościoła jest najczęstszą formą zrzeszania się w społeczeństwie amerykańskim²¹.

Istnieje też inny pogląd na kościół jako strukturę generującą kapitał. Klasyk teorii kapitału społecznego J. Coleman zwraca uwagę na potencjał nieformalnej kontroli i wsparcia społecznego, który przejawia się w procesie socjalizacji nastolatków w sprzyjającym środowisku gęstych rodzicielskich i wokółreligijnych sieci społecznych²².

Jednocześnie badacz ma pewne zastrzeżenia co do kapitału społecznego generowanego przez organizacje wyznaniowe. Po pierwsze, ważne są poziome i pionowe interakcje i zależności w organizacjach i społecznościach religijnych.

¹⁹ PUTNAM, R. D. Bowling Alone: America's Declining Social Capital. *Journal of Democracy*. 1995. January. pp. 65–78.

²⁰ ПАТНАМ, Р. Д., МОКАРДИ, Р., НАНЕТТИ, Р. Н. Творення демократії: традиції громадянської активності в сучасній Італії. Київ: Основи, 2001. 302 с.

²¹ PUTNAM, R.D. (2000), *Bowling Alone*, Simon & Schuster, New York, NY., p. 66.

²² COLEMAN, J. *Foundations of Social Theory*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press. 1990. 993 p.

Wertykalna władza religijna, charakteryzująca się obecnością hierarchicznego przywództwa, stymuluje bierność wiernych, a pozioma władza religijna zwiększa ich aktywność. Małe wspólnoty religijne, w których tworzą się gęste sieci społeczne, intensywniej generują kapitał społeczny niż duże kościoły. Jednocześnie czasami małe grupy w obrębie wspólnot religijnych tworzą kliki, które dla własnej korzyści monopolizują kapitał społeczny. Ważne jest współdziałanie organizacji i wspólnoty ze „światem zewnętrznym” – innymi organizacjami i wspólnotami religijnymi, brak wyłączności i partykularyzmu, kształtowanie się nie tylko wąskiego kręgu zaufania jednoczącego wiernych i duchowieństwo, ale także projekcja solidarności i zaufania na skalę publiczną.

Istotnym wkładem J. Colemana w badanie kapitału społecznego społeczności migrantów jest podkreślenie kapitałotwórczego charakteru organizacji religijnych: autor przytacza przykład niedzielnych spotkań rumuńskich budowniczych w USA w lokalnej cerkwi prawosławnej jako praktyki wzmacniającej integrację społeczności, która pozwala na tworzenie i funkcjonowanie sieci więzi społecznych migrantów²³.

Neologizmem kontynuującym logikę rozumowania zaproponowaną przez J. Colemana jest pojęcie „religijnego kapitału społecznego” lub „religijnego wymiaru kapitału społecznego”, które kieruje uwagę badacza na organizacje religijne jako strukturę kapitałotwórczą. Pojęcie to podkreśla, że normy panujące we wspólnocie religijnej tworzą potężną formę kapitału społecznego. Proces generowania kapitału społecznego jest zakorzeniony w praktyce regularnego działania zbiorowego (przede wszystkim o charakterze religijnym), wymiany usług, działalności ochotniczej i charytatywnej, nawiązywania relacji zaufania. Wnikliwy przegląd odpowiedniego dyskursu, podkreślający pozytywną rolę organizacji religijnych w kształtowaniu kapitału społecznego wspólnot odnajdujemy w rozprawie Shapiro, E. & Sharony C. „Religious and social capital and health” (2018)²⁴.

Znaczną część prac nad kapitałem społecznym stanowią te, które koncentrują się na zagadnieniach migracji i funkcjonowania społeczności migrantów²⁵. Aspekty, w których organizacje wyznaniowe angażują się w tworzenie i funkcjonowanie społeczności migrantów są liczne i przejawiają się zarówno na etapie kształtowania się intencji migracyjnych, jak i na etapie migracji, adaptacji i dalszego funkcjonowania migrantów w społeczeństwie przyjmującym. Wspólnoty religijne są rodzajem skorupy, która „amortyzują” trudności natury społeczno-ekonomicznej, psychologicznej i społeczno-kulturowej, z jakimi spotykają się przybysze

²³ ICOLEMAN, J. *Foundations of Social Theory*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press. 1990. 993 p., p. 110.

²⁴ SHAPIRO, E. - SHARONY, C. (2018). Religious and social capital and health. In S. Folland & E. Nauenberg (Eds.), *The Elgar companion to social capital and health*. Northampton, MA: Edward Elgar Academic Publishers.

²⁵ WILLIAMS, N. E., HUGHES, C., BHANDARI, P., THORNTON, A., YOUNG-DEMARCO, L., SUN, C., & SWINDLE, J. (2020). When Does Social Capital Matter for Migration? A Study of Networks, Brokers, and Migrants in Nepal. *International Migration Review*, 54(4), pp. 964–991. <https://www.doi.org/10.1177/0197918319882634>; LANCEE, B. Immigrant Performance in the Labour Market: Bonding and Bridging Social Capital. Series: *IMISCOE Research*. Amsterdam University Press, 2012. 192 p.; GARIP, F. Social capital and migration: how do similar resources lead to divergent outcomes?. *Demography*. 2008;45(3), pp. 591-617. doi:10.1353/dem.0.0016

w społeczeństwach przyjmujących. Z perspektywy teorii kapitału społecznego sam proces migracji można postrzegać jako osadzony w strukturze więzi społecznych – nie tylko niszczy lub osłabia więzi społeczne, ale także je wzmacnia lub nawiązuje. Z tej perspektywy migracja jest postrzegana jako zakorzeniona w przeszłości (ang. path-dependent), a powiązania międzyludzkie – jako struktury ułatwiające migrację. Pomimo istnienia szeregu prac poświęconych badaniu zagadnień wpływu organizacji wyznaniowych na funkcjonowanie społeczności migrantów, nadal istnieją istotne luki w zastosowaniu badawczej analityki teorii kapitału społecznego do poszczególnych przypadków. Takim przypadkiem jest w szczególności wpływ organizacji wyznaniowych na tworzenie i funkcjonowanie społeczności ukraińskich migrantów pierwszej fali migracji.

UKGK jako kapitałotwórcza struktura religijnego kapitału społecznego ukraińskich migrantów w perspektywie historycznej i obecnie

Jedną z centralnych instytucji, której funkcjonowanie pozwoliło na zachowanie tożsamości etnicznej i kulturowej migrantów i stworzenie wspólnot, które w wielu przypadkach były mediatorami między migrantami a społeczeństwami przyjmującymi, amortyzowały trudności przesiedlenia i integracji, stały się struktury Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego, które również doznały znaczącego wpływu podczas funkcjonowania w migracji²⁶. UKGK został zmuszony do integracji ze społeczeństwami przyjmującymi i udzielenia wiernym odpowiedzi na aktualne problemy życia migrantów. Dlatego metafora „kościół migrantów” jest całkiem adekwatna do opisanie historii UKGK w XX wieku²⁷. Nawet dzisiaj 17 z 29 diecezji i egzarchatów UKGK znajduje się poza Ukrainą. Według danych UKGK obecnie około jednej czwartej wiernych (1,5 tys. parafii) znajduje się poza Ukrainą²⁸.

Istnieje znacząca historiografia poświęcona tematowi funkcjonowaniu UKGK za granicą, zawierająca głównie materiał faktograficzny, przedstawiająca chronologię rozprzestrzeniania się struktur kościelnych za granicą, działalność duszpasterską i publiczną duchowieństwa greckokatolickiego, jego współdziałanie ze strukturami rządowymi i organizacjami pozarządowymi na kontynencie północnoamerykańskim. Skupia się ona na wkładzie Kościoła w zachowanie tożsamości narodowej (a nawet jej kształtowanie) w środowisku migrantów w okresie pierwszej fali migracji Ukraińców²⁹. Jednocześnie wymienione prace naukowe

²⁶ W XX w. w historii Kościoła greckokatolickiego wyodrębniane są trzy jakościowo różne okresy: pierwszy to lata 1900-46, kiedy duszpasterska i społeczno-kulturowa działalność Kościoła osiągnęła swój największy rozkwit; drugi okres to lata 1946-89, kiedy Kościół został zdelegalizowany i w pełni funkcjonował tylko za granicą, tam, gdzie w poprzednim okresie powstały jego ośrodki organizacyjne; a trzeci okres rozpoczął się w 1989 r., kiedy Kościół wyszedł z podziemia i zaczął odbudowywać swoje struktury i ustanawiać normalne życie religijne i kościelne.

²⁷ The Greek-Catholic Church asks for equality. 2 Aprile 2010. <https://www.agensir.it/archivio/2010/04/02/ukraine-5/> (13.10. 2021).

²⁸ Oficjalna strona internetowa UKGK: <http://www.ugcc.ua>

²⁹ БОЖИК, П. Церква українців в Канаді: Причинки до історії українського церковного життя в Бритійській Домінії Канаді, за час від 1890 - 1927.– Львів: Свічадо, 2004. 208 с.;

mają generalnie charakter informacyjny, opisowy, nie uwzględniają społecznego wymiaru roli Kościoła w tworzeniu i funkcjonowaniu społeczności migrantów w kontekście integracji ze społeczeństwami przyjmującymi i funkcjonowania sieci wsparcia społecznego oraz kręgów zaufania migrantów. Aktualna z tej perspektywy badawczej jest analiza historyczno-socjologiczna, która polega na łączeniu podejścia synchronicznego i diachronicznego zgodnie z nowoczesnymi trendami interdyscyplinarnego wzajemnego wzbogacania się w wyniku tzw. zwrotu historycznego w naukach społecznych³⁰.

Jak zauważają A. Zajarniuk i W. Rasewycz: „Ze względu na niepełnowartościową strukturę społeczną społeczeństwa ukraińskiego (niektóre grupy społeczne, jak arystokracja czy przedsiębiorcy, były praktycznie nieobecne), duchowieństwo greckokatolickie... odgrywało w nim rolę narodowej elity... Przedstawiciele duchowieństwa zgłaszali się jako kandydaci do wszystkich wyborów do parlamentu i sejmu, a struktury kościelne były swoistymi komitetami wyborczymi. W okresie strukturyzacji politycznej wielu duchownych wstępowało do organizacji partyjnych centrum i prawicy, a tym samym w pewnym stopniu determinowało ich orientację konserwatywną. Na prowincji funkcjonariuszami partyjnymi często byli księża”³¹.

Wyraźnie widać, że duchowieństwo greckokatolickie jako liderzy opinii publicznej ruskiej ludności ukraińskiej wyrażało swój stosunek do problemu migracji za granicę. Początkowo UKGK próbował przeciwdziałać temu ruchowi. Znany jest w szczególności przekaz duszpasterski, w którym metropolita S. Sembratowicz wzywał do zaprzestania emigracji i zarzucał chłopom lenistwo „[...] brak rozsądnosci, brak roztropnej oszczędności i żądzę zabawy [...]”³². Były też bardziej praktyczne kroki, a mianowicie częste odmowy duchowieństwa wydawania metryk do rąk chłopom zamierzającym emigrować³³.

Hierarchia KGK w Galicji zaczęła zdawać sobie sprawę, że osłabienie kontroli nad ruchem emigracyjnym doprowadzi do wyprowadzenia wiernych spod opieki kościoła greckokatolickiego oraz ich trafienia pod wpływ kościoła rzymskokatolickiego i rosyjskiej cerkwi prawosławnej, które miały wówczas struktury organizacyjne w różnych miejscowościach Stanów Zjednoczonych i Kanady. W takich okolicznościach metropolita S. Sembratowicz zaapelował do Prezydium Namiestnictwa Galicji o pomoc finansową dla emigrantów, gdyż emigrantom „grozi śmierć moralna”³⁴. Zmiana stosunku duchowieństwa do imigrantów i systematyczne działania skierowane do społeczności ukraińskich migrantów w Stanach

Кашак І. Митрополит Андрей Шептицький і постанови української католицької церкви в Сполучених Штатах Америки. Львів: Свічадо, 2004. 75 с. та ін.

³⁰ TILLY, C. *As Sociology Meets History*. N.Y., Lnd., Sydney, San Francisco, 1981.

³¹ ЗАЯРНИУК, А., РАСЕВИЧ, В. Галицьке греко-католицьке духовенство у Першій світовій війні: політичні, культурні і соціальні аспекти// Ковчег VI, Львів (2012). С. 161.

³² КАЧАРАБА, С., ФРАНКІВ, І. Греко-Католицька Церква у ставленні до української еміграції з Галичини наприкінці XIX – на початку XX ст. // Вісник Львівського Університету. Серія: Історія. Львів, 2011. Вип. 46. С. 116–130., С. 118

³³ 15 Львівско-Архієпархіальні Вѣдомости. 1895.25 марта.

³⁴ КАЧАРАБА, С., ФРАНКІВ, І. Греко-Католицька Церква у ставленні до української еміграції..., С. 118. с. 122.

Zjednoczonych i Kanadzie nastąpiły dopiero po licznych doniesieniach o problemach o charakterze religijnym Ukraińców w tych krajach, a także po rozpoczęciu działalności metropolity A. Szeptyckiego. Jak zauważają S. Kaczaraba i I. Frankiw: „Na ogół w stosunku do emigracji Kościół greckokatolicki przeszedł długi okres ewolucji. Niemal całkowite odrzucenie ruchu emigracyjnego na początkowym etapie zostało stopniowo zastąpione uznaniem go za fakt dokonany. W efekcie duchowieństwo... poczyniło znaczne wysiłki w celu zorganizowania opieki nad emigrantami, prowadziło znaczące działania informacyjno-wyjaśniające wśród ludności”³⁵.

Można zauważyć dwa główne czynniki zmieniające stosunek UKGK do migracji Ukraińców za granicę oraz rolę Kościoła w tym procesie. Pierwszy z tych czynników dotyczy stopniowego uświadomienia sobie niebezpieczeństwa utraty wiernych z powodu intensywniej działalności innych kościołów w celu pozyskania jak największej liczby wyznawców. Drugi to potrzeby religijne migrantów, którzy znaleźli się za granicą bez opieki duszpasterskiej. Według M. Borowyka, pierwszym celem ukraińskich osadników była „zagroda” i „koliba”, gdzie mogła zostać jakoś tam umieszczona rodzina, i wkrótce po tym powstawały potrzeby o charakterze duchowym i rytualnym związane z chrztami, ślubem, śmiercią nowo przybyłych osób³⁶. Pod nieobecność przedstawicieli duchowieństwa migranci czasami sami przeprowadzali odpowiednie praktyki, ale czasami zwracali się także do przedstawicieli innych wyznań.

Jedną z pierwszych zorganizowanych struktur przykościelnych skierowanych do ukraińskich migrantów za granicą było „Towarzystwo św. Rafała dla ochrony emigrantów ruskich z Galicji i Bukowiny” – stowarzyszenie powstałe w Galicji z inicjatywy metropolity Andrzeja Szeptyckiego i działające we Lwowie w latach 1907-1914³⁷.

Ważnym czynnikiem rozwoju ukraińskich społeczności migranckich w Kanadzie i Stanach Zjednoczonych na tym etapie jest współzależność własnego utożsamiania religijno-obrzędowego i narodowego: w obcym środowisku przynależność do obrządku greckokatolickiego stała się czynnikiem integracyjnym, który jednoczył migrantów, ale także odgrywał rolę nacjonalizacyjną w procesie kształtowania tożsamości Ukraińców. To właśnie duchowieństwo i działacze społeczni przyczynili się do powstania pierwszych wspólnot ukraińskich migrantów za granicą i faktycznie przez cały okres pierwszej fali migracji (od lat 80. XIX w. do końca I wojny światowej) właśnie UKGK był prawie jedyną formalną ka-

³⁵ Ibidem, C. 118.

³⁶ БОРОВИК, М. Століття українського поселення в Канаді (1891 - 1991). Українська Могилансько-Мазепинська Академія Наук Праці Відділу Українознавства Том VIII. <http://www.diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/24670/file.pdf>. (10.08.2021).

³⁷ Działalność „Towarzystwa...” była związana nie tylko z kierunkiem zachodnim, ale także ze wschodnim. – Zob.: Архів Зовнішньої Політики Російської імперії (м. Москва, Російська Федерація, ф. 340. Колекція документальних матеріалів із особистих архівів чиновників Міністерства Закордонних Справ Російської Імперії, оп. 846. А. Шептицький (1910-1914), спр. 3. Прохання різних організацій релігійного характеру до львівського митрополита про допомогу і поради (укр. мова) 1910-1914.

piłałotwórczą strukturą kapitału społecznego ukraińskich migrantów w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie.

Wraz z działalnością struktur kościelnych księża na terenie Stanów Zjednoczonych założyli wiele organizacji, wspólnot i stowarzyszeń, m. in. Bractwo Najświętszej Eucharystii, Apostolat Modlitwy, Towarzystwo Ukraińskich Greckokatolickich Diakonów-Nauczycieli, gazety „Ameryka”, „Wiadomości Parafialne”, dziennik „Misjonarz” itp.³⁸

Jak zaznacza badaczka I. Hnidyk: „Według «Kalendarza Rusinów Amerykańskich» w okresie od 1910 r. na 299 oddziałów RZN (Ruski Związek Narodowy – RZN – później przemianowany na Ukraiński Związek Narodowy) 271 miało nazwę religijną (ku czci świętych, Bogurodzicy i świętych kościoła). Pozostałe 28 miało nazwy o treści narodowo-historycznej („Księcia Daniela”, „Sicz Zaporoska”, „B. Chmielnicki”, „Sicz”, „Iwana Franki”, „Ukraińska Proswita”, „Sicz Ukraińska”) i neutralne nazwy („Zgoda”, „Pomoc”, „Sokół”, „Miłość”, „Świt”)³⁹.

Można zasadnie przyjąć, że stowarzyszenia te miały charakter przykościelny i składały się głównie z aktywnych przedstawicieli wspólnot kościelnych. W odniesieniu do tych ostatnich należy zauważyć, że to właśnie w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie rozpowszechnia się praktyka, która następnie doprowadzi do istotnej demokratyzacji Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego, polegająca na aktywnym zaangażowaniu w zarządzaniu lokalną wspólnotą religijną osób świeckich, które faktycznie wspierały kościół finansowo. Z grona takich aktywnych parafian wybierano komitet kościelny – forma samorządu lokalnych wspólnot wyznaniowych niewłaściwa dla ówczesnego Kościoła rzymskokatolickiego⁴⁰. Wydaje się, że tradycja kolegialności i poziomości od samego początku była charakterystyczna dla ukraińskich społeczności migrantów w Ameryce Północnej. Tak więc, według świadectw współczesnych, wkrótce po pierwszej Boskiej Liturgii, którą odprawił w dniu 22 grudnia 1884 r. w Shenandoah (Wirginia, USA), ks. Iwan Wolański, powstało towarzystwo wzajemnej pomocy „Bractwo Św. Mikołaja”⁴¹. Jednocześnie ks. I. Wolański rozpoczął aktywną działalność społeczną i kulturalno-organizacyjną, wykraczającą poza obręb Shenandoah. Tworzył czytelnie i chóry w miastach ze społecznościami ukraińskimi w stanach Pensylwania, New Jersey i Minnesota⁴².

³⁸ Виходець з Дрогобиччини Стефан-Сотер Ортинський – перший єпископ української діаспори в США / упоряд. В. А. Ортинський. Львів: Львів. держ. ун-т внутр. справ, 2010. 218 с, С.15.

³⁹ ГНІДИК, І. Тенденції збереження та трансформації національно-культурної спадщини української еміграції через призму становлення Гкц у США. <http://www.dspace.tnpu.edu.ua/bitstream/123456789/8589/1/Hnidyk.pdf>, С. 172-178.

⁴⁰ PASKA, W. *Sources of Particular Law for the Ukrainian Catholic Church in the United States: A Dissertation Submitted to the Faculty of the School of Religious Studies of the Catholic University of America* / Walter Paska. – Washington, 1975. 183 p.

⁴¹ КРАВЧЕНЮК, О. Стежками отця Волянського в Америці / О. Кравченко // Календар-альманах Українського Народного Союзу на рік 1994. Джерсі Сіті: «Свобода», 1993. С. 81-106, С. 84.

⁴² Sam ks. Wolański został wkrótce odwołany do Galicji z powodu konfliktu z miejscowym episkopatem rzymskokatolickim w sprawie celibatu (I. Wolański, podobnie jak większość duchowieństwa greckokatolickiego w Galicji, był żonaty). HIMKA, J.-P. Ivan Volians'kyi. The Formative

Takie procesy stały się typowe – o tym świadczy w szczególności fakt, że pierwszy komitet kościelny parafian UKGK w Kanadzie powstał zaraz po konsekracji pierwszego kościoła greckokatolickiego na ziemi kanadyjskiej w Manobie w dniu 23 kwietnia 1897 roku. Już w 1898 roku w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie istniało ponad 50 ukraińskich cerkwi greckokatolickich i komitetów kościelnych. W tym czasie duchowieństwo ukraińskie skupiało się głównie na organizacji szkół, seminariów duchownych i instytucji.

Tak więc w czasie pierwszej fali migracji Ukraińców za granicę w historii UKGK jako instytucji promującej współtworzenie ukraińskich migrantów w USA i Kanadzie nastąpiła ewolucja – od negatywnej oceny procesu migracji, dystansowania się od niego i próby przeciwdziałania migracji do zrozumienia potrzeby prowadzenia pracy duszpasterskiej wśród migrantów ukraińskich oraz instytucjonalizacji kościelnych i przykościelnych organizacji mających na celu budowanie społeczności migrantów.

Taka innowacja osłabia cechy hierarchiczności i zamknięcia, na których akcentuje R. Putnam, krytykując tzw. trzeciorzędne organizacje kapitałotwórcze jako posiadające „common symbols, common leaders, and perhaps common ideals, but not to one another”⁴³.

Dopiero w okresie kolejnej, drugiej i trzeciej fali migracji z terytorium Ukrainy zmienia się krajobraz wyznaniowy społeczności migranckich (zarówno ze względu na nawrócenia się części migrantów na religie lokalne, jak i rozwój struktur ukraińskiego Kościoła prawosławnego w USA i Kanadzie) oraz szerzą się bardziej świeckie struktury organizacyjne. Prawdopodobnie zmiany te są związane tak ze specyfiką kontekstu instytucjonalnego społeczeństw północnoamerykańskich, szeroką strukturą możliwości dla realizacji różnych form zbiorowego działania oraz składem nowo przybyłych migrantów – wielu z nich prowadziło aktywną świecką działalność społeczno-polityczną na terytorium Ukrainy podczas I i II walk o niepodległość Ukrainy (w latach 1917-1922 i 1938-1950). Występowały także poszczególne konflikty, które utrudniały kształtowanie się inkluzyjnego kapitału społecznego społeczności ukraińskich migrantów, takie jak opór ze strony świeckiej inteligencji i podziały w obrębie duchowieństwa greckokatolickiego, prozelityzm anglojęzycznego i francuskojęzycznego duchowieństwa katolickiego w Kanadzie oraz klasteryzacja polityczna, zwłaszcza po przybyciu do Stanów Zjednoczonych ukraińskich migrantów drugiej i trzeciej fali, którzy „przywieźli ze sobą” rozpoczętą jeszcze na Ojczyźnie ostrą konfrontację między różnymi obozami politycznymi. Migranci ci, jeszcze bardziej niż przedstawiciele drugiej fali, charakteryzowali się wysokim stopniem upolitycznienia i segmentacji (niekiedy bardzo dotkliwej) na tle politycznym, a to utrudniało stworzenie jednolitej wspólnoty ukraińskiej w diasporze⁴⁴.

Years of the Ukrainian Community in America//Український історик. 1975. №3/4. С. 61-72.

⁴³ PUTNAM, R. *Bowling Alone: America's Declining Social Capital*. https://www.citizenshandbook.org/bowling_alone.html (23.06.2021).

⁴⁴ SUBTELNY, O. Ukrainian political refugee: an historical overview. The refugee experience: Ukrainian displaced persons after World War II. W.W. Isajiw (ed.). Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian studies press, University of Alberta, 1992, pp. 3–20; SANDERS, R. (2016).

Według świadectw M. Borowyka, w 1916 roku biskup greckokatolicki Budka próbował całkowicie podporządkować sferę wychowawczą kościołowi, gdyż były wtedy takie okoliczności, że tylko Kościół mógł zapewnić wychowanie narodowo-religijne dla urodzonej w Kanadzie młodzieży. Ale tutaj spotkał się on z oporem świeckiej inteligencji, w tym nauczycieli. Spór o Instytut im. Piotra Mohyla w Saskatoon doprowadził do wrogości, która zakończyła się niezgodą w ukraińskim Kościele katolickim. Część wiernych wycofała się z niego i założyła w 1918 roku „Ukraiński Kościół Grecko-Prawosławny w Kanadzie”⁴⁵.

Taka polaryzacja środowiska ukraińskiego jest zakorzeniona w znacznie starszej opozycji świeckich partii politycznych, zwłaszcza lewicowych, w tym Ukraińskiej Partii Radykalnej i UKGK w Galicji i na Bukowinie na przełomie XIX i XX wieku⁴⁶. Polaryzacja odziedziczona przez społeczność emigracyjną „po raz pierwszy pojawiła się w społeczności emigracyjnej, gdy przedstawiciele inteligencji wiejskiej [w Kanadzie], pod wpływem radykalnego ruchu [na Ukrainie], starali się ukształtować życie ukraińskich chłopów-przedsiedleńców w oparciu o zasady racjonalne i oświeceniowe”⁴⁷.

Wnioski

Podsumowując, zauważymy, że kapitał społeczny migrantów ukraińskich kształtował się pod wpływem trzech typów struktur kapitałotwórczych: egzogenicznych dla ukraińskiej społeczności struktur partycypacji obywatelskiej społeczeństwa przyjmującego oraz endogenicznych świeckich i religijnych struktur kapitałotwórczych. Pomiedzy tymi dwoma ostatnimi istniało pewne napięcie, historycznie zakorzeniona polaryzacja, na którą nakładały się podziały polityczne (prawicowa społeczność konserwatywna odznaczała się sympatiami religijnymi i klerykalnymi, a lewicowa społeczność radykalna – sympatiami antyklerykalnymi i laickimi).

Działania UKGK jako generatora kapitału społecznego miały na celu mobilizację, edukację migrantów i przezwyciężenie analfabetyzmu, co ostatecznie miało pozytywne konsekwencje dla integracji z wieloetnicznym i wielokulturowym społeczeństwem przy jednoczesnym zachowaniu religijnej i etnicznej tożsamości grupy. Ogólny wektor transformacji kapitału społecznego ukraińskich migrantów, który kształtował się pod wpływem trzech powyższych struktur kapitałotwórczych, polegał na transformacji z modelu „Getto” na model „Diaspora”, która

Left-Right Camps: A Century of Ukrainian Canadian Internment. Press for Conversion! Captive Canada: Renditions of the Peaceable Kingdom at War, from Narratives of WWI and the Red Scare to the Mass Internment of Civilians, (68), pp. 40–55.

⁴⁵ БОРОВИК, М. Століття українського поселення в Канаді (1891-1991). Українська Могилансько-Мазепинська Академія Наук. Праці Відділу Українознавства. Том VIII. <https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/24670/file.pdf>. (10.08.2021).

⁴⁶ МАЗУР, О., СУХИЙ, О. Українські політичні партії Галичини в кінці XIX - на початку XX ст.: проблема державності// Вісник Національного університету "Львівська політехніка": Держава та армія, Львів, 2001, № 431, С. 55–63.

⁴⁷ MARTYNOWYCH, O. *Village Radicals and Peasant Immigrants: The Social Roots of Factionalism among Ukrainian Immigrants in Canada, 1896-1918*, 1978. (MA thesis, Univ. of Manitoba). <http://www.collectionscanada.gc.ca/obj/s4/f2/dsk2/ftp04/MQ36804.pdf> (05.07.2021).

zakładała dywersyfikację sieci społecznych, osłabienie tzw. „soczewek etnicznych” i endogenicznej zasady tworzenia wspólnoty, przekształcenie kapitału społecznego społeczności migrantów w element publicznego kapitału społecznego społeczeństwa przyjmującego.

Bibliografia:

- COLEMAN, J. *Foundations of Social Theory*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press. 1990. 993 p.
- GARIP, F. Social capital and migration: how do similar resources lead to divergent outcomes? *Demography*. 2008;45(3), pp. 591-617. doi:10.1353/dem.0.0016.
- HAŁAGIDA, I. „Szpieg Watykanu” Kapłan greckokatolicki ks. Bazyli Hrynyk (1896 – 1977). – Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej, 2014. 648 s.
- HARAKSIM, L. K sociálnym a kultúrnym dejinám Ukrajincov na Slovensku do roku 1867. Bratislava: SAV, 1961, s. 122.
- HIMKA, J-P. Ivan Volians'kyi. The Formative Years of the Ukrainian Community in America//Укpaїнський історик. 1975. №3/4. С. 61-72.
- LANCEE, B. *Immigrant Performance in the Labour Market: Bonding and Bridging Social Capital*. Series: IMISCOE Research. Amsterdam University Press, 2012. 192 p.
- LATRAVERSE, L., TURGEON-BARRY, G. History of Pointe-Saint-Charles. [http:// www.shpsc.org/en/history](http://www.shpsc.org/en/history) (15.08.2021).
- LUCIUK, Y. L. 2001. In fear of the barbed wire fence: Canada's first national internment operations and the Ukrainian Canadians, 1914–1920. Kingston, Ontario: Kashtan Press. https://www.ucla.ca/In_Fear_of_the_Barbed_Wire_Fence.pdf. (19.10.2021).
- MAGOCSI, P.R. Our people: Carpatho-Rusyns and Their Descendants in North America. *Multicultural History Society of Ontario*, 2004. 267 p., p. 15, 32.
- MARTYNOWYCH, O. Village Radicals and Peasant Immigrants: The Social Roots of Factionalism among Ukrainian Immigrants in Canada, 1896-1918, 1978. (MA thesis, Univ. of Manitoba). <http://www.collectionscanada.gc.ca/obj/s4/f2/dsk2/ftp04/MQ36804.pdf> (05.07.2021).
- Oficjalna strona internetowe UKGK: [http:// www.ugcc.ua](http://www.ugcc.ua)
- PASKA, W. Sources of Particular Law for the Ucrainian Catholic Church in the United States: A Dissertation Submitted to the Faculty of the Scool of Religious Studies of the Catholic University of America / Walter Paska. Washington, 1975. 183 p.
- Pastoral Letter, Bishop N.Budka, July 27, 1914, The Times, Documentary History of the War, Overseas-Part 1, 1918, p.231. <http://www.scans.library.utoronto.ca> (10.10.2021).
- PRUS, E. Władysław Świątojurski. Rzecz o arcybiskupie Andrzeju Szeptyckim (1865-1944) / Edvard Prus. – Warszawa: Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych, 1985. 336 s.
- PUTNAM, R. Bowling Alone: America's Declining Social Capital. https://www.citizenshandbook.org/bowling_alone.html (23.06.2021).
- PUTNAM, R. D. Bowling Alone: America's Declining Social Capital. *Journal of Democracy*. 1995. January. pp. 65–78.
- PUTNAM, R.D. (2000). *Bowling Alone*, Simon & Schuster, New York, NY., p. 66
- REJMAN K., SUKHYY O. Roman Catholic Church in Ukraine: History and Modern Times: monografia. Rzeszów: Oficyna Wydawnicza Politechniki Rzeszowskiej, 2020. 184 s. <https://www.oficyna.prz.edu.pl/otwarty-dostep/monografie/2020/rejman-krzysztof-sukhy-oleksiy>.
- Republik Österreich. Parlamentsdirektion (Abt. Parl.Dok./Archiv) Pari. Dokumentation, Archiv und Statistik Wien, Parlament Stenographischen Protokolen des Abgeordnetenhauses. 401. Sitzung der XI. Session am 28. Juni 1895. s. 19787.
- SANDERS, R. (2016). Left-Right Camps: A Century of Ukrainian Canadian Internment. Press for Conversion! *Captive Canada: Renditions of the Peaceable Kingdom at War, from Narratives of WWI and the Red Scare to the Mass Internment of Civilians*, (68), pp. 40–55.
- SANFILIPPO, M. I ruteni nelle Americhe: emigrazione e viaggio. In: PLATANIA, Gaetano (a cura di), *Da est ad ovest, da ovest ad est. Viaggiatori per le strade del mondo*. Viterbo, Sette Città, 2006,

- pp. 397-429.
- SHAPIRO, E., SHARONY, C. (2018). Religious and social capital and health. In S. Folland & E. Nauenberg (Eds.), *The Elgar companion to social capital and health*. Northampton, MA: Edward Elgar Academic Publishers.
- SUBTELNY, O. Ukrainian political refugee: an historical overview. The refugee experience: Ukrainian displaced persons after World War II. W.W. Isajiw (ed.). Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian studies press, University of Alberta, 1992, pp. 3–20.
- The Greek-Catholic Church asks for equality. 2 Aprile 2010. <https://www.agensir.it/archivio/2010/04/02/ukraine-5/> (13.10. 2021).
- TILLY, C. *As Sociology Meets History*. N.Y., Lnd., Sydney, San Francisco, 1981.
- WILLIAMS, N. E., HUGHES, C., BHANDARI, P., THORNTON, A., YOUNG-DEMARCO, L., SUN, C., & SWINDLE, J. (2020). When Does Social Capital Matter for Migration? A Study of Networks, Brokers, and Migrants in Nepal. *International Migration Review*, 54(4), pp. 964–991. <https://www.doi.org/10.1177/0197918319882634>
- Львівсько-Архієпархіяльні Вѣдомости. 1895.25 марта.
- БІЛЕЦЬКИЙ, Л. Українські піонери в Канаді 1891-1951. Вінніпег: Комітет українців Канади, 1951. 128 с.
- БОЖИК, П. Церква українців в Канаді: Причинки до історії українського церковного життя в Бритійській Домінії Канаді, за час від 1890-1927. Львів: Свічадо, 2004. 208 с.
- БОРОВИК, М. Століття українського поселення в Канаді (1891-1991). Українська Могилянсько-Мазепинська Академія Наук Праці Відділу Українознавства Том VIII. <https://www.diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/24670/file.pdf>. (10.08.2021).
- БРОДОВИЙ, П. По слідах українського поселення в Гріндроді. Західньоканадський збірник / За ред. А. Недашківської і М. Ів. Сороки. Едмонтон-Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2020. Том XLVIII. Частина восьма, 296 с., с. 47. https://www.era.library.ualberta.ca/items/5e0831fa-0867-4464-be9f-0b33210a9040/view/7adc6844-b6aa-4a4c-a144-594c2cbe0d9b/ZKZ_2020_8.pdf (15.10.2021).
- Виходець з Дрогобиччини Стефан-Сотер Ортинський – перший єпископ української діаспори в США / упоряд. В. Л. Ортинський. Львів: Львів. держ. ун-т внутр. справ, 2010. 218 с., С.15.
- ВОРОТИЛЕНКО, М. До 85–ліття з дня заснування та діяльності українського національного об'єднання Канади // Західньоканадський збірник / За ред. А. Недашківської і М. Ів. Сороки. Едмонтон-Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2020. Том XLVIII. Частина восьма. 296 с., С. 62.
- Галицька біда перед віденським парламентом. Справоздане з дискусії над нагячим внесеном пос. Романчука після стенографічних протоколів. Львів, 1896. Накладом М. Струсевича. С. 6.
- ГНІДИК, І. Тенденції збереження та трансформації національно-культурної спадщини української еміграції через призму становлення Гкц у США. <http://www.dspace.tnpu.edu.ua/bitstream/123456789/8589/1/Hnidyk.pdf>, С. 172-178.
- ГОРБАНЬ, Т. Українці Закарпаття в роки Першої світової війни: етнополітичні аспекти // Наукові записки / Збірник. Київ: Інститут політичних і етно-національних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2006. 409 с. / Серія "Політологія і етнологія". Вип. 29. С.57-65. <https://www.law.lnu.edu.ua/wp-content/uploads/2016/02/Дисертація-Роман.pdf> с.60-61. (30.09.2021).
- ГУЦАЛ, П. З. Українська міграція Канади і США та національно-визвольний рух на західноукраїнських землях (1914–1923): автореф. дис. канд. іст. наук: 07.00.01 / НАН України. Ін-т українознав. ім. І. Крип'якевича. Ін-т народознав. Львів, 2005. 20 с
- ЄВТУХ, В., КОВАЛЬЧУК, О., ПОПОК, А., ТРОЩИНСЬКИЙ, В. Українська етнічність поза межами України// Народна творчість та етнографія. 2010. № 4. С. 5-7.
- ЗАЯРНЮК, А., РАСЕВИЧ, В. Галицьке греко-католицьке духовенство у Першій світовій війні: політичні, культурні і соціальні аспекти// Ковчег VI, Львів (2012). С. 161.
- КАЧАРАБА, С. П. Еміграція з Західної України (1919-1939). Львів: Львівський національний університет ім. І. Франка, 2003, 416 с., С. 181

- КАЧАРАБА, С., ФРАНКИВ, І. Греко-Католицька Церква у ставленні до української еміграції з Галичини наприкінці XIX – на початку XX ст. // Вісник Львівського Університету. Серія: Історія. Львів, 2011. Вип. 46. С. 116–130., С. 118
- КАЩАК І. Митрополит Андрей Шептицький і постання української католицької церкви в Сполучених Штатах Америки. Львів: Свічадо, 2004. 75 с.
- КРАВЧЕНЮК, О. Стежками отця Волянського в Америці / О. Кравченко // Календар-альманах Українського Народного Союзу на рік 1994. Джерсі Сіті: «Свобода», 1993. С. 81-106, С. 84.
- КРАВЧУК, П. І. Українці в історії Вінніпега. Торонто: Кобзар, 1974. 169 с., С. 102-103.
- МАЗУР, О., СУХИЙ, О. Українські політичні партії Галичини в кінці XIX - на початку XX ст.: проблема державності// Вісник Національного університету «Львівська політехніка»: Держава та армія, Львів, 2001, № 431, С. 55–63.
- ПАТНАМ, Р. Д., МОКАРАДІ, Р., НАНЕТТИ, Р. Н. Творення демократії: традиції громадянської активності в сучасній Італії. Київ: Основи, 2001. 302 с.
- ЧОРНОВОЛ, І. Українська фракція Галицького крайового сейму. 1861-1901. Львів: Ін-т українознавства імені І. Крип'якевича НАН України, 2002. 288 с.

Ukrajinská gréckokatolícka cirkev a jej vplyv na formovanie náboženského sociálneho kapitálu ukrajinských migrantov prvej vlny: historická a sociologická analýza

Zvažujú sa historické predpoklady a sociálne zvláštnosti prvej vlny migrácie Ukrajincov do zahraničia na prelome 19.-20. storočia. Osobitná pozornosť sa venuje formovaniu náboženského sociálneho kapitálu komunit ukrajinských migrantov v hostiteľských krajinách (najmä v USA a Kanade). Odhaľuje sa úloha, ktorú v tomto procese zohrávali náboženské organizácie, najmä štruktúry Ukrajinskej gréckokatolíckej cirkvi (UGKC). Zistilo sa, že počas prvej vlny migrácie Ukrajincov do zahraničia v UGKC ako inštitúcii došlo k určitému vývoju v postoji k tomuto procesu. A to od negatívneho hodnotenia migračného procesu, dištancovania sa od neho a snahy mu zabrániť až po pochopenie potreby pastoračnej práce medzi ukrajinskými migrantmi a inštitucionalizácie cirkevných a paracirkevných organizácií zameraných na budovanie komunit migrantov. Skúma sa ako sa sociálny kapitál ukrajinských migrantov formoval pod vplyvom troch typov kapitálotvorných štruktúr: exogénnych pre ukrajinskú komunitu štruktúr občianskej participácie hostiteľských spoločností a endogénnych sekulárnych a náboženských kapitálotvorných štruktúr. Všeobecným vektorom transformácie sociálneho kapitálu ukrajinských migrantov, ktorý sa sformoval pod vplyvom týchto troch kapitálotvorných štruktúr, bola transformácia z modelu „ghetta“ na model „diaspóra“, ktorá zahŕňala diverzifikáciu zloženia sociálnych sietí, oslabenie takzvaných „etnických šošoviek“ a endogénneho princípu tvorby komunit, premenu sociálneho kapitálu komunity migrantov na prvok verejného sociálneho kapitálu hostiteľskej spoločnosti.

ZALOŽENÍ PRVNÍ VINICE V TANACHU A JEHO NÁSLEDKY Z POHLEDU RABÍNSKÉHO JUDAISMU. HISTORICKO-SOCIÁLNĚ-TEOLOGICKÁ ANALÝZA

Marie ROUBALOVÁ – Roman KRÁLIK¹ – Daniel SLIVKA – Bojan ŽALEC

Establishment of the first vineyard in Tanakh and its consequences from the point of view of rabbinic Judaism. Historical-socio-theological analysis.

Our study deals with the establishment of a vineyard in Tanakh, analyzes the meaning and symbols associated with religious holidays. The connection between the first vineyard and the first garden, Adam and Noah, is emphasized. The study focuses on the story of Noah and the responsibility for his actions, highlighting how Tanakh and the rabbinic tradition pay close attention to the consequences of excessive drinking. On the other hand, wine consumed in moderation brings people forget about effort and is a symbol of the best in the rabbinic tradition.

Keywords: first vineyard, Tanakh, Judaism, Noah, rabbinic tradition.

„Svatý řekl Izraeli: Než jsem stvořil svět, chválili mě... andělé tvým jménem... Když byl stvořen první člověk, ptali se andělé: Panovníku světa, je to ten, jehož jménem tě chválíme. Řekl jim: Ne, tato osoba je zloděj... Pak přišel Noach. Andělé se ptali: Je to ten pravý? Odpověděl jim: Ne, tato osoba je opilec...“

(Tanchuma, Kedošim 2,1)

Tanach ukazuje, že založení vinice a péče o ni, může být pro člověka ideálem stejně jako péče o zahradu v Edenu nebo nomádský způsob života v polopoušti. Předpokladem však je, že práce na půdě bude spojena s oslavou a uznáním Hospodina jako jediného Boha Izraele a poslušností vůči němu. Člověk je důrazně varován před nástrahami, kterými mohl být při své zemědělské činnosti ohrožen. Strážce, který obdělává zahradu, nesmí podlehnout nástrahám hada. Zemědělec nesmí zabít svého bratra pastevece. Pastýř se nesmí usadit v hříšné Sodomě. Zvláštní varování pak v Tanachu zaznívá v souvislosti s nadměrným pitím vína, které zemědělec vyprodukuje na své vinici.

¹ Prof. ThDr. Roman Králik, ThD. – korespondenční autor.

Vinice a víno v Tanachu a v rabínském judaismu

“Člověk je zároveň živý tvor, který hledá a utváří smysl své vlastní existence, podílí se na smyslu společnosti a leccos soudí o řádu přírody, planety i naší galaxie.” (Hrabakova et al., s. 13) Vinná réva je jednou z nejstarších rostlin, kterou lidé pěstovali. V ustanoveních Tanachu a také později v rabínském judaismu je vinicím věnována velká pozornost.² Jejich zřizování Tanach podporuje například ustanovením, které se týká válečnických mužů: „*Ten, kdo vysadil vinici, a ještě z ní nesklízel, ať se vrátí domů, aby nezemřel v boji a nesklízel z ní někdo jiný.*“ (Devarim 20,6).

Z plodů vinice vinař vyrábí víno, které symbolizuje životní sílu a plodnost.³ Kvalitní víno je pozitivní a vzácná komodita⁴ s léčivými účinky.⁵ Tanach proto člověka vyzývá: „*Dejte opojný nápoj hynoucímu a víno těm, kterým je hořko!*“ (Míšlej 31,6). Víno je také nezbytnou součástí rituálu (úliteb a obětních hostin) i běžného jídla.⁶ Stejně jako chléb je také víno Božím darem (Tehilim 104,15), který člověku přináší štěstí a radost.⁷ Nezastupitelnou roli má především o slavnostních dnech.⁸ Na konci

² Rabínský judaismus definuje vinici jako pět a více stonků vinné révy vysázených ve dvou rovnoběžných řadách (tj. minimálně dvě révy v jedné a tři révy v druhé řadě). Pro vinici platí celá řada přísných omezení, která jsou platná v Izraeli i v diaspoře (Kicur šulchan aruch 174,3). Vinici není možné osázet „dvojím druhem“ například sazenicemi vinné révy a zeleniny nebo semeny obilí (Devarim 22,9a; JT, Pesachim 25a; JT, Chulin 116a). Spolu s révou se směly vysadit fíkovníky, které sloužily jako její opěra (Zecharja 3,10; Melachim alef 5,5). Sadba a úroda vinaře, který toto ustanovení neuposlechl, byla nedotknutelná - nepoživatelná (Devarim 22,9). Semena jiného druhu se podle rabínského judaismu nesměla zasít nejen ve vinici, ale ani v její těsné blízkosti. Halacha v tomto případě vyžaduje minimální vzdálenost mezi sazenicemi vinné révy a jinými semeny čtyři lokty, tj. přibližně 240 cm (LAU, Jisrael, Meir, *Praktický judaismus*. P3K: Praha. 2012, s. 125). Pouze v případě, kdy majitel nechal vinici obehnat zdí minimálně jeden metr vysokou, mohl semena vysévat i v blízkosti vinice (LAU, Jisrael, Meir, *Praktický judaismus*. P3K: Praha. 2012, s. 125). Bez této zdi není dovoleno do blízkosti vinice položit ani nádobu ve které roste obilí. V blízkosti vinice bez dostatečně vysokého ohrazení je dovoleno sázet pouze ovocné stromy (GREENWALD, Zeev, *Ša'arej halacha. Brány halachy*. Agadah. 2012, s. 403). Člověk, který způsobil škodu na cizí vinici (například tím, že dopustil, aby se v ní pásł jeho dobytek) musel majiteli vinice nahradit škodu tím nejlepším, co vyprodukovala jeho vlastní vinice (Šemot 2,4). Lidem, kteří šli kolem vinice, bylo dovoleno utrhnout si hrozny k okamžité spotřebě, aby zahnali hlad a žízeň. Nebylo však dovoleno si odnášet hrozny v nádobách domů (Devarim 23,25). Při vinobraní se nechávaly paběrky pro nejslabší členy společnosti (Vajikra 19,10).

³ BT, Nida 64b.

⁴ BT, Berachot 35b. Víno je jediný druh ovoce nad nímž se nepoužívá běžné požehnání „nad plodem stromu“, ale má zvláštní požehnání „nad plodem vinné révy“ - „al pri hagafen“ (Mišna, Berachot 6,1).

⁵ Podle rabínské tradice má víno (zejména staré) významné léčivé účinky pro tělo i pro duši (Šoftim 9,13; Tehilim 104,15; BT, Berachot 35b; 51a; BT, Bava batra 12b; 58b; BT, Avoda zara 40b; BT, Megila 16b).

⁶ BT, Berachot 35a. Víno nesmí chybět při recitaci požehnání po jídle, kterého se účastnili minimálně tři muži po bar micva. Uctít hosta znamenalo předložit mu chléb a víno (Berešit 14,18).

⁷ BT, Pesachim 109a.

⁸ Slavnosti (zejména šabat) a svátky se bez vína neobejdou. Při jejich posvěcení (kiduš) nesmí být víno nahrazeno kvašeným nápojem z jiného ovoce. Víno se pije také při rozloučení se sobotou (havdala). Při sederové večeři o svátku Pesach se nalévají čtyři poháry vína (pátý pohár je určen pro proroka Eliáše, jehož příchod je očekáván). Muži musí pít víno každý „jom tov“ a „chol hamoad“ svátku Pesach a Sukot (Šulchan aruch, Orach chajim 529). Víno je rovněž nedílnou součástí svátku Purim, což je jediný den v roce, kdy je dovolena jeho nadměrná konzumace. Různé rodinné oslavy stejně jako oslavy obce se také vyznačují pitím vína (např. obrízka, bar micva, sňatek, sijum).

věků se spravedliví lidé budou účastnit hostiny, při níž se bude pít víno (tzv. „ajin mešumar“) střežené pro tuto příležitost od stvoření světa.⁹

Vinice a kvalitní¹⁰ víno se stává v rabínské tradici symbolem toho nejlepšího: Tóry, Jeruzaléma, mesiáše a spravedlivých lidí. Vyvolený lid je popisován jako keř vinné révy přesazený z Egypta do Izraele, kde se rozroste a vytvoří vinici, jejímž majitelem a strážcem je sám Hospodin.¹¹

Přestože je víno symbolem všeho dobrého, byla jeho konzumace některým lidem zcela zakázána: Rechabitům (Jirmejahu 35,14), lidem, kteří složili nazírský slib¹² a kněžím v době jejich služby ve svatyni (Vajikra 10,9). Ostatní lidé jsou varováni před jeho nadměrnou konzumací. Pití vína obdobně jako spánek, sex, cestování a práce patří podle rabínů k těm aktivitám, které jsou ve velkém množství pro tělo i duši člověka obtížné zvládnutelné, ale v přiměřeném množství jsou prospěšné.¹³ K opatrnosti je při pití vína důrazně nabádán dokonce i sám král: „*Nehodí se králům, Lemóeli, nehodí se králům být pijany vína a vládcům toužit po opojném nápoji.*“ (Mišlej 31,4). Král je nejvyšší soudce a soudit nemůže opilý člověk. Proroci a kněží. i když právě nevykonávali svou službu ve svatyni, musí být v této věci také velmi obezřetní, protože jinak „*blouzní z opojného nápoje, jsou pomateni vínem, po opojném nápoji se potácejí, blouzní při viděních, při rozhodování kolísají.*“ (Ješajahu 28,7).

Opilost je zakázána nejen mužům,¹⁴ kteří mají rozsáhlé pravomoci a rozhodují o důležitých věcech pospolitosti (kněží, proroci, králové) nebo rodiny (otcové), ale i ženám. Ženy jsou zodpovědné za chod domácnosti (včetně výchovy dívek a malých synů) a tuto svou funkci mohou plnit pouze tehdy, jsou-li střízlivé. Opilá žena je považována za „ničemnici“ („bat belijaal“ - „dceru Belialovu“).¹⁵ Jméno Belial lze podle Hellera přeložit jako „*Neužitečnost, Zbytečnost, Marnost, Neprospěšnost.*“¹⁶ Opilá žena je tak „dcerou Neužitečnosti“. Podle rabínské tradice jméno označovalo „*ty, kdo odvrhli jho Božího zákona, tj. bezbožné.*“¹⁷ Jméno Belial má také úzký „*vztah k podsvětí, smrti, zhoubě a chaosu... často se vyskytuje tam, kde jde o rozrušení řádů společenských a tím i o ohrožení lidských vztahů nezbytných pro život... za děti Belialovy jsou považováni též ti, kdo ruší kultické řády a vnášejí do nich chaos... Zvláště však přísluší název, synové Belialovi – těm, kdo svádějí Boží lid k modloslužbě.*“¹⁸ Kumránská a pseudoepigrafická literatura vnímala Beliala jako „*démona, často přímo ztotožňovaného se Satanem.*“¹⁹ Také někteří rabíni

⁹ BT, Berachot 34b; BT, Bava batra 58b, 74b, 75a.

¹⁰ Kyselé víno je naopak symbolem všeho zlého (například svévolníka, který nerespektuje Tóru a překračuje Boží příkázání).

¹¹ Ejcha 80,9-12; Ješajahu 5,1-7.

¹² Bemidbar 6,2-4; BT, Nazir 23a.

¹³ BT, Gitin 70a.

¹⁴ Ješajahu 5,22; Mišlej 23,20.

¹⁵ Šemuel alef 1,13-16.

¹⁶ HELLER, J. *Výkladový slovník biblických jmen*. Praha: Advent Orion, 2003, s. 109.

¹⁷ HELLER, J. *Výkladový slovník biblických jmen*. Praha: Advent Orion, 2003, s. 110.

¹⁸ HELLER, J. *Výkladový slovník biblických jmen*. Praha: Advent Orion, 2003, s. 110.

HELLER, J. *Výkladový slovník biblických jmen*. Praha: Advent Orion, 2003, s. 277.

¹⁹ HELLER, J. *Výkladový slovník biblických jmen*. Praha: Advent Orion, 2003, s. 111.

o něm mluvili jako o knížeti „*tohoto světa... a vůdce temných sil v posledním boji zlých proti spravedlivým*“.²⁰ Opilá žena je tedy nejen ženou neužitečnou, nýbrž také ženou ďábelskou.

Tanach a rabínská tradice věnují velkou pozornost následkům nadměrného pití. Člověka, který příliš pije opouští obezřetnost a moudrost. Bratři Josefa si na faraonově dvoře nevšimli, že jim do žoků s obilím vložili peníze a vzácný pohár právě proto, že se předtím na hostině opili.²¹ Opilost člověka provází hloupé silácké řeči: „*Víno je posměvač, opojný nápoj je křikloun; kdo se v něm kochá, ten moudrý není.*“ (Mišlej 20,1). Opilost následuje bolest, slabost a hanba: „*Bude ti, jako bys ležel v srdci moře, jako bys ležel s rozbitou hlavou.*“ (Mišlej 23,34). Pravidelné pití vede k chudobě:²² „*Nedostatek pozná, kdo miluje radovánky, kdo miluje víno a olej, nezbohatne*“ (Mišlej 21,17) a všichni takoví „*přijdou na mizinu, dřímota je oblékne v cáry.*“ (Mišlej 23,21). To vše bylo dobře známo autorovi jedné z hádanek knihy Mišlej: „*Komu zbude „Ach“ a komu „Běda“? Komu sváry? Komu plané řeči? Komu zbytečné modřiny? Komu zkalený zrak?*“ (Mišlej 23,29). Řešení hádanky je jednoduché: „*Těm, kdo se zdržují u vína, kdo chodí okoušet kořeněný nápoj.*“ (Mišlej 23,30). Text je doplněn poznámkou přirovnávající víno k hadu (tak do určité míry víno ve světě po potopě nahrazuje toho, kdo jako první svedl člověka k překročení zakázané hranice): „*Nehleď na víno, jak se rdí, jak jiskří v poháru. Vklouzne hladce, a nakonec uštkne jako had a štípne jako zmije. Tvé oči budou hledět na nepřístojnosti, z tvého srdce budou vycházet proradné řeči.*“ (Mišlej 23,31-33).

Rabíni pochopili, že člověka, do kterého vstupuje víno, opouští jeho tajemství.²³ A čím více člověk pije, tím více ztrácí svou lidskou podobu. Podle midraše: „*V okamžiku, kdy Noach zasadil révu, přišel satan... a nabídl mu spolupráci, kterou Noach přijal. Satan postupně přinesl ovci, lva, opici a prase, které nad révou porazil a jejich krví révu zaléval... Z tohoto důvodu se člověk, který vypije jednu skleničku, chová pokorně jako ovce, po dvou skleničkách se stává mocný jako lev..., po třech či čtyřech pohárech je podobný opici, skáče, tančí, chichotá se... a neuvědomuje si, co dělá. Když pije dál, stává se podobným praseti, které se rochní v bahně a odpočívá mezi odpadky.*“²⁴ Opilému člověku, který se dostal na některou z uvedených úrovní zvířete, rabíni z pochopitelných důvodů zcela zakázali: modlitbu, studium Tóry, udělování kněžského požehnání a vynášení halachických rozhodnutí.²⁵

Člověk, ať muž či žena, který propadl démonu alkoholu, je nepoučitelný: „*Zbili mě a nic mě nebolí, ztloukli mě a nevím o tom. Až procitnu, vyhledám to zas a zase.*“ (Mišlej 23,35). Nestřídmé popíjení vína je zcela zničující. Vede k nebezpečné závislosti, která ničí a ochrnuje jednotlivce i jeho rodinu. Přináší člověku nemoc tělesnou i duševní, strach, bídu a vyřazení ze

Opilství je v Tanachu a rabínské literatuře také často spojováno s účastí na ke-naaánských rituálech. Člověk, který jim propadl, tak dovršil zkázu fyzickou a psy-

²⁰ HELLER, J. *Výkladový slovník biblických jmen*. Praha: Advent Orion, 2003, s. 111.

²¹ Berešit 43,34-44,2.

²² BT, Joma 76b.

²³ BT, Sanhedrin 38a.

²⁴ Tanchuma, Noach 13.

²⁵ Šulchan aruch, Orach chajim 99; Šulchan aruch, Jore dea 242,13.

chickou navíc i naprostou zkázou duchovní. Jak nesmírnou tragédií může opilost způsobit, ukazuje kniha Berešit na příkladu opilého Noacha a opilého Lota.²⁶

Opilý spravedlivý v sidře Noach

Sidra Noach je v Tanachu uvedena v kontextu prvních jedenácti kapitol knihy Berešit. Hendel tyto kapitoly charakterizuje jako příběhy o „překračování hranic“.²⁷ Jednu z nich překročil syn praotce Noacha. Noach mu to umožnil tím, že se opil a odhalil se ve svém stanu. Nadměrné pití, jak již bylo řečeno, přivádí člověka do bídneho stavu plného utrpení a neštěstí. Tento stav lze popsat hebrejským slovem „vaj“ („běda“).²⁸ Podle traktátu Sanhedrin je toto slovo charakteristické pro první čtyři verše vyprávění o opilém Noachovi, přestože se v nich nevyskytuje ani jednou.²⁹ V uvedeném textu je totiž třináctkrát použit tvar narativu (imperfekta konsektivního) ve třetí osobě maskulina začínající písmenem „jod“. Písmeno „vav“ (konsektivní „vav“) charakteristické pro narativ spolu s tímto „jod“ tvoří zmíněné slovo „vaj“.³⁰

Noach je zpravidla vnímán jako „muž vody“ (resp. potopy).³¹ V linii rodů knihy Berešit je však představen také jako „muž půdy“ („iš adama“) zařazený do linie vynálezců běžných lidských činností (Berešit 4,20-22). Jával byl praotcem pastevců, Juval praotcem hudebníků, Tuval-kain praotcem kovotepců a Noach byl praotcem vinařů a objevitelem opojných účinků vína.³² Stejně jako jeho předchůdci, také on přispěl k pokroku lidstva, protože vinařství je vyšší stupeň zemědělství než pouhé pěstování obilovin, protože člověku poskytuje nejen obživu, nýbrž i radost a relaxaci po práci.³³

Dvojitá charakteristika (dobrý a zlý) je v knize Berešit přisouzena nejen stromu poznání a vínu, nýbrž také zakladateli první vinice. Noach byl: „muž spravedlivý („cadik“), bezúhonný („tamim“).“³⁴ Podobnou charakteristiku uvádí Torat Moše pouze o Bohu, který je „spravedlivý a přímý“ (Devarim 32,4) a o trpícím Ijovovi, který je popsán jako muž „bezúhonný a přímý“ (Ijov 1,1). Zároveň byl Noach podle Torat Moše muž, který byl schopen opít se do nemoty. Jakoby tento bezúhonný (bezvadný) muž minimálně jednu vadu měl. Někteří rabíni Noacha hodnotí velmi negativně. Zdůrazňují, že pouze u tří mužů dokázala prokletá půda vzbudit nad-

²⁶ Berešit 9,20-27; Berešit 19,30-38.

²⁷ BRADSHAW, J., M. „Was Noah Drunk or in a Vision?“, <http://interpreterfoundation.org/knowhy-otl06b-was-noah-drunk-or-in-a-vision/>. Bliže in HENDEL, R., S. *Of demigods and the deluge: Toward an interpretation of Genesis 6,1-4*. Journal of Biblical Literature 106 (1987), s. 13-26.

²⁸ Targum, Mišlej 23,29.

²⁹ Berešit 9,20-24. BT, Sanhedrin 70a.

³⁰ BT, Sanhedrin 70a; Berešit raba 36,4.

³¹ Ješajahu 54,9.

³² Berešit 9,20. Podle Rambana lidé v předchozích generacích běžně sklízeli ovoce z jednotlivých volně rostoucích rostlin vinné révy, ale nevysazovali révu v řadách a nezakládali tedy vinice (Ramban, Berešit 9,20).

³³ WESTERMANN, C. *Genesis 12-36. Commentary*. Minneapolis, Augsburg 1985, str. 487. Mezi milovníky dobrého vína patřil i americký literát W. H. Auden, který byl známý důrazem na existenci. Pavlíková, M. a Máhrík, T. Auden's creative collision with Kierkegaard. In: *Xlinguae*. Roč. 13, č. 3 (2020), s. 145-156. ISSN 1337-8384.

³⁴ Berešit 6,9, srv. Berešit 7,1

šení a touhu po ni. Prvním byl Kajn, který s jejím obděláváním začal, druhý byl zakladatel vinice Noach a třetím byl „milovník půdy“³⁵ král Uzijá. Všechny tyto muže považovali tito rabíni za bezectné.³⁶

V rabínské tradici lze nalézt zastánce i odpůrce Noacha. Mnozí se domnívají, že to byl moudrý („chacham“) muž velké víry, který čekal na Boží pokyn, aby vstoupil do archy (Berešit raba 34,4). Jiní tvrdí, že to byl hloupý („baar“) muž malé víry, který se bál vstoupit do archy, dokud nestála na vodě (Berešit raba 32,9).³⁷ Jedni jej chválí, protože uměl rozlišit čistá zvířata (vzal je do archy po sedmi) od nečistých (pustil je do archy jen po dvou).³⁸ Jiní se mu posmívají, že vůbec netušil, které zvíře by se mělo do archy vpustit a které nikoliv. Tvrdohlavě prý odmítal přijmout havrana, kterého vpustil až na výslovný rozkaz Nejvyššího. Málem tak způsobil, že prorok Elijáhu zemřel hladem, protože havran, který jej měl krmit jen o vlások unikl smrti ve vodách potopy.³⁹

Dokonce i jednoznačně pozitivní výpověď, že „Noach chodil s Bohem“ (Berešit 6,9) bývá některými rabíny interpretována v neprospěch Noacha. Rabi Jehuda například vykládal tento text pomocí následujícího podobenství: „Kráľ měl dva syny, jeden byl dospělý, druhý byl dítě. Dítěti řekl, „Pojď se mnou! ‘ Dospělému však řekl, Chod’ přede mnou! ‘ A tak to bylo s Abrahamem, kterému Bůh řekl...: Chod’ přede mnou! ‘ Ale o Noachovi Tóra říká pouze, že chodil s Bohem.“⁴⁰

Teologové dva odlišné obrazy Noacha často řeší rozdělením textu Tanachu o Noachovi do dvou původně samostatných tradic. Jedna vypráví o Noachovi - spravedlivém „muži potopy“, druhá o Noachovi - „muži půdy“ s nálepkou prvního opilce. Spojením těchto tradic do jedné podle jejich názoru vzniklo vyprávění o bezvadném spravedlivém s jednou vadou.

Starí rabíni tímto způsobem rozporuplnost Noacha řešit nemohli. Museli zachovat jednu postavu spravedlivého, který se opil. Někteří z nich proto zdůrazňovali, že Noach byl spravedlivý, ale jen ve svém zlém a pokřiveném pokolení.⁴¹ Ve spravedlivější generaci by podle jejich názoru neobstál (podle jiných rabínů by byl naopak ještě spravedlivější).⁴² Rabíni Noachovi nejčastěji vyčítali tři věci:

- 1) Své sousedy před potopou dostatečně nevaroval.⁴³ Nevolať je zpět k Bohu a nemodlil se za ně. Zcela se od nich a od jejich nečistoty oddělil a vůbec

³⁵ Divrej hajamim bet 26,10.

³⁶ Berešit raba 22,3; Tanchuma, Noach 13,1.

³⁷ McCURDY, J. F. - BACHER, W. - SELIGSOHN, M. - HIRSCH, G. E. - MONTGOMERY, W. M. *Jewish Encyclopedia*, I.-XII., *Noah*. Londýn 1901-1906. www.jewishencyclopedia.com.

³⁸ BT, Sanhedrin 108b.

³⁹ BT, Sanhedrin 108b; Berešit raba 33,6.

⁴⁰ Berešit raba 30,10.

⁴¹ Berešit 6,9.

⁴² „Rabi Jochanan řekl: Ve své generaci, ale v jiné generaci ne. Reš Lakiš tvrdil, že i v dalších generacích...“ (BT, Sanhedrin 108a). Srov. Berešit raba 30,10.

⁴³ Dostatečně své okolí nevaroval, protože ve chvíli, kde se o to poprvé pokusil, vyvolalo to u jeho sousedů zlost, pronásledování a posměch (BT, Sanhedrin 108 a,b; Pirkej de rabi Eliezer 22; Berešit raba 30,7; Vajikra raba 27,5). Se stavbou archy pokračoval pomalu v naději, že lidé budou činit pokání (Pirkej de rabi Eliezer 22). Po začátku potopy se zlovolníci shromáždili kolem archy, dožadovali se vstupu a slibovali, že se budou kát. Nebyli vpuštěni a tak se chtěli do archy vloupat, než tak učinili sežrala je divá zvíř (Tanchuma, Noach 10; Berešit raba 32,14).

nespěšně k jejich záchraně.⁴⁴ Chasidé jej proto v jidiš nazývají „cadik in pelc“ - „spravedlivý v kožichu“, protože „jsou dva způsoby, jak se zahřát v chladné noci: Obléknout si kožich nebo zapálit oheň. Kdo si oblékne kožich, zahřeje jen sám sebe. Kdo zapálí oheň, zahřeje i ostatní.“⁴⁵

- 2) Jako první plodinu k vysazení si Noach vybral vinnou révu místo některé z plodin daleko užitečnějších pro obživu člověka (obilí, olivy, fíky).⁴⁶
- 3) Po svém činu se nekál, ale pouze svolával prokletí na potomky syna, který jeho nevhodné chování ohlásil svým bratrům.⁴⁷

Z těchto tří důvodů Bůh podle Talmudu neušetřil místo, kde Noach žil strašlivé zkušenosti potopy na rozdíl od území Kenaanu, které bylo zázračně před vodami zachráněno.⁴⁸ Poměrně rozšířený byl také názor, že Noach byl před vodami potopy zachráněn jen díky zásluhám svých potomků.⁴⁹

Noach po vyjití z archy buduje vinici, jako by hledal náhradu za ztracenou Boží zahradu. Zahrada (symbolizující život) byla protipólem pouště (symbolizující ohrožení života a smrt).⁵⁰ Touha nalézt ztracenou Boží zahradu souvisí s touhou člověka po věčném životě.

Zároveň se zdá, že Noach po opuštění archy nechce okamžitě začít s prací na poli. Pole není příliš bezpečné místo. Na rozdíl od úrodné Boží zahrady, pole často neurodilo. Noach proto hledá mezistupeň mezi bezpečnou zahradou a nebezpečným polem a vysazuje vinici. Vinice poskytuje ovoce stejné jako zahrada. Stejně jako zahrada musí být strážena, obdělávána, zavlažována a zušlechťována. Svou monotónností a tvrdostí se však práce na vinici podobá spíše práci na poli než práci v zahradě.

Spojitosť první vinice a první zahrady zmiňují především midraše. První lidé okusili plod stromu poznání dobrého a zlého - Noach okusil opojnou moc plodu vinné révy. Podle některých rabínů jsou to totožné rostliny. Rabi Meir se domní-

⁴⁴ „Noach řekl Mošemu: Jsem větší než ty, protože jsem byl zachráněn z generace potopy. Moše mu odpověděl: Jsem mnohem větší než ty. Zachránil jsi se, ale neměl jsi sílu, abys zachránil svou generaci, ale já tu svou zachránil, když byl lid odsouzen ke zkáze v době zlatého býčka. Je to stejné, jako kdyby na moři byly dvě lodě se dvěma kapitány... jeden by zachránil jen sebe, ale ne svou loď, a druhý by zachránil sebe i svou loď... Podobně Noe zachránil jen svou rodinu, zatímco Moše zachránil i svou generaci“ (Devarim raba 11,3). O třech spravedlivých (Noach, Daniel a Ijov), kteří zachránili svou spravedlností jen sami sebe, když Bůh bude trestat zemi, mluví také prorok Jechezkel (Jechezkel 14,12-23). I když všichni tři žili ve stejné době, nezachránili by svou spravedlností ani své sousedy ani své děti. Synové Noacha byli zachráněni protože byli sami spravedliví, děti Ijova zachráněni nebyly, protože nebyly spravedliví a děti Daniela zachráněni nebyly, protože žádný neměl (Radak, Jechezkel 14).

⁴⁵ RABBI SACKS. *Righteousness is not Leadership Noah*. 5. října. 2013/1 Chesvan 5774. <https://rabbisacks.org/wp-content/uploads/2013/09/CC-5774-Noah-Righteousness-is-not-Leadership.pdf>.

⁴⁶ Berešit raba 9; Raši, Berešit 9,20.

⁴⁷ Berešit 9,25.

⁴⁸ BT, Zevachim 113a.

⁴⁹ McCURDY, J. F. - BACHER, W. - SELIGSOHN, M. - HIRSCH, G. E. - MONTGOMERY, W. M. *Jewish Encyclopedia*, I.-XII., *Noah*. Londýn 1901-1906. www.jewishencyclopedia.com.

⁵⁰ HELLER, J. *Zahrada, prostor ráje*. Genesis 2,8. In Heller, Jan. *Hlubinné vrty*. Rozbory biblických statí a pojmů. Praha: Kalich 2008, s. 10.

val, že réva byla v zahradě Eden „strom poznání dobrého a zlého“, ⁵¹ protože podle jeho názoru nic jiného nepřináší lidem takové potěšení a zároveň potíže a trápení jako právě plody vinné révy. ⁵² Potíže si s plody vinné révy způsobila již první žena Chava, která podle midraše vymáčkala šťávu z hroznů stromu poznání a přiměla Adama, aby se tohoto nápoje napil. ⁵³ Toto provinění má každé ženě po celý její plodný život připomínat barva krve její menstruace, protože víno, kterého se tehdy Adam napil, bylo krvavě rudé. ⁵⁴

Rabíni se také zabývají otázkou, jak se strom poznání dobrého a zlého (vinná réva) dostal ze zahrady v Edenu k Noachovi. Podle rabiho Jehudy byl strom poznání dobrého a zlého vyhnán ze zahrady a odešel spolu s prvními lidmi. ⁵⁵ Podle targumu jej ze zahrady k Noachovi přinesla řeka. ⁵⁶ Jednoho dne jej Noach našel na břehu, vzal jej do archy a po opadnutí vody jej zasadil. ⁵⁷ Podle midraše chtěl Noach zasazením stromu poznání (révy) napravit to, co v zahradě spáchali první lidé. ⁵⁸ Z toho důvodu se opil a zbavil se oděvu, aby se vrátil do stavu, v jakém byli lidé v zahradě (ani způsob jeho požití plodů se stromu poznání dobrého a zlého však nebylo správné).

Příběhy Adama a opilého Noacha jsou úzce propojeny nejen motivem plodů tajemného stromu: (1) Adam obdělával a střežil zahradu, Noach obdělával a střežil vinici. ⁵⁹ (2) Oba byli Bohem požehnáni. ⁶⁰ (3) Podle traktátu Sanhedrin oba zhřešili s vínem. ⁶¹ (4) Příběh prvního se odehrává uprostřed zahrady - příběh druhého se udál uvnitř stanu. ⁶² (5) Prvním lidem se otevřely oči a viděli, co vidět neměli - Noachův syn Cham také viděl, co vidět neměl; ⁶³ (6) Adam byl při veškerém dění pasivní stejně jako byl pasivní Noach. ⁶⁴ (7) První lidé poznali, že jsou nazí - Noach poznal, co mu učinil jeho syn, když byl obnažen. ⁶⁵ (8) V prvním vyprávění byla prokleta půda - v druhém byl proklet Kenaan.

⁵¹ BT, Sanhedrin 70b; BT, Berachot 40a; Berešit raba 15,8. Rabi Nechemja se oproti tomu domníval, že stromem poznání nebyla réva nýbrž fíkovník, jehož listy si první lidé sešili jako oděv. „*Předmětem, kterým byli poškozeni byli také rehabilitováni*“ (BT, Berachot 40a). Rabi Jehuda s nimi nesouhlasil a domníval se, že to byla pšenice, protože „*dítě neví, jak nazvat otce a matku, dokud nepozná chuť pšenice*“ (BT, Berachot 40a).

⁵² BT, Berachot 40a.

⁵³ Berešit raba 19,5; srov. Zohar I 36a; 267b.

⁵⁴ Rabejnu Bachja, Berešit 19,32. Z uvedeného důvodu Tóra také někdy mluví o krvi a vínu zároveň, např.: „*Krev hroznů budeš pít*“ (Devarim 32,14); „*Své oslátko si přiváže k vinné révě, mládě své oslíce k révovi. Oděv svůj vypere ve víně, háv knížecí v krvi hroznů.*“ (Berešit 49,11).

⁵⁵ Berešit raba 15,8; BT, Sanhedrin 70b. Rabi Jose se oproti tomu domníval, že pravlastí révy nebyla „gan Eden“ nýbrž „erec Jisrael“. Noach ji podle jeho názoru svévolně vykořenil a přesadil.

⁵⁶ Targum Jerušalmi, Berešit 9,20.

⁵⁷ Berešit raba 36,3; Chizkuni, Berešit 9,20; Pirkej derabi Eliezer 23,12.

⁵⁸ Berešit raba 19,5.

⁵⁹ Berešit 2,15; 9,20.

⁶⁰ Berešit 1,22.28; 9,1.

⁶¹ BT, Sanhedrin 70b.

⁶² Berešit 2,9.15; 9,21; Haamek Davar k Berešit 9,21.

⁶³ Berešit 3,6; 9,22.

⁶⁴ Berešit 3,1-6; 9,22-23.

⁶⁵ Berešit 3,7-11; 9,22-23.

Noachův příběh je podobný příběhu Adama zejména proto, že oba zklamali. Někteří rabíni se však pro selhání Noacha snaží najít omluvu. Torat Moše uvádí, že Noach se zakládáním vinic začal („vajachel“) a nemohl tedy znát silné opojné účinky vína. Radak uvádí, že dosud lidé znali víno jen jako ovoce, a ne jako kvašený nápoj.⁶⁶ V rabínské tradici je Noach omlouván obdobně jako bratři Josefa, kteří se při hostině opili (Berešit 43,34-44,2), protože dostali velmi dobré a silné víno, na které nebyli zvyklí.⁶⁷ Berešit raba takovou obhajobu Noacha odmítá, protože Noach byl podle tohoto midraše před nadměrným pitím předem varován knížetem démonů Asmodějem. Kniže jej upozornil, že ve chvíli, kdy to přežene s pitím vína, bude se spolu s ním podílet na zkáze světa.⁶⁸

Jinými rabíny bývá verbum „vajachel“ (začal) tohoto narativu spojováno se slovy knihy Bemidbar „začal (vajachel) smilnit“ (25,1). Podle jejich názoru tak jde o skryté varování před opilstvím, které přivádí člověka ke smilstvu a do exilu (protože smilstvo - odhalování se a odvedení do exilu jsou odvozeny od stejného slovního kořene „gala“).⁶⁹ Jak varuje prorok Ješajahu: *„Běda těm, kteří za časného jitra táhnou za opojným nápojem a až do setmění je rozpáluje víno... na dílo Hospodinovo neberou zřetel... Proto bude můj lid vystěhován...“* (Ješajahu 5,11-15).

Víno konzumované s mírou oproti tomu může lidem přinést zapomenutí na námahu, kterou se synové lidští mají lopotit na půdě prokleté Bohem. Půda je prokleta a lze předpokládat, že člověku nepřinese žádný užitek. Noach byl povolán k tomu, aby přinesl lidem odpočinku po práci stejně jako víno. To předznamenává již jeho jméno, které mu dal jeho otec Lemech: *„Dal mu jméno Noe (to je Odpočinutí). Řekl: Ten nám dá potěšení a odpočinutí od naší práce a od námahy našich rukou, kterou nám přináší země prokletá Hospodinem.“* (Berešit 5,29). Člověk se lopotí na prokleté půdě, obtížně si vydobývá obilí a vinnou révu ze země. Poté je čas odpočinku - usedá k prostřenému stolu, pronáší požehnání nad chlebem a nad vínem. A to mu umožnil Noach, první zakladatel vinice a objevitel opojné moci vína, které člověku přináší zapomenutí na jeho těžkou lopotu.⁷⁰ Berešit raba se oproti tomu domnívá, že odpočnutí Noach nezpůsobil tím, že vyrobil víno, nýbrž tím, že zhotovil první pluh, čímž zemědělcům velmi ulehčil práci.⁷¹

Překročení zakázané hranice pod vlivem vína

Tanach přináší v příběhu o Noachovi vyprávění o vodě a odpočinku - půdě a opilosti. Jak již bylo řečeno, je to také příběh o překročení hranic. Kdo zakázanou hranici překročil není jasné stejně jako to, jaká hranice zde byla překročena. Možných odpovědní našli rabíni několik:

⁶⁶ Radak, Berešit 9,20.

⁶⁷ Sforno, Berešit 43,34.

⁶⁸ Berešit raba 9,18-27.

⁶⁹ *„Vajitgal beoholo – poukazuje na deset kmenů, které se nazývaly podle Šomronu (označovaný jako Ohola) a které byly vyhnány kvůli vínu...“* (Raši, berešit 9,21).

⁷⁰ Rabi Zev Farber v této souvislosti odkazuje na názory Arnolda Ehrlicha (Mikra Ki-Pheshuto. I. New York, Ktav, 1969) a Samuela Löwenstamma (Encyklopedia Mikra'it). Více in: FARBER, Z. *Noah's Original Identity: The First Winemaker*. <https://www.thetorah.com/article/noahs-original-identity-the-first-winemaker>.

⁷¹ Berešit raba 25,2; 36,3.

- 1 Překročení předpisů Tóry týkající se první konzumace plodů z nově zasazených stromů.** První tři roky se plody ovocných stromů podle Torat Moše nesměly jíst. Byly nedotknutelné doslova „neobřezané“ (Vajikra 19,23). Čtvrtý rok byly zasvěceny Bohu (Vajikra 19,24). Teprve v pátém roce směly být hrozny konzumovány nebo z nich mohl být vyroben nápoj (Vajikra 19,25).⁷² Podle rabiho Chiji bar Abby tento předpis Tóry Noach nedodržel. V ten samý den, kdy révu zasadil, z ní vyrobil víno a opil se, protože okamžitě po jejím vysazení z ní zázračně vyrašily květy a vytvořily se plody.⁷³
- 2 Překročení předpisů Tóry týkající se úcty k otci.**⁷⁴ Noach se opil a choval se nevhodně: „*Prostě se opil a teď se namol opilý válí nahý ve stanu jako zvíře...*“⁷⁵ Jeho syn Cham jej při tom viděl. Lidé, kteří opilého spatří obnaženého, si jej přestávají vážit. Nahota snižuje důstojnost člověka:⁷⁶ „*Těžce zhřešila jeruzalémská dcera.... Všichni, kdo si jí vážili, ji mají za bezectnou, neboť vidí její nahotu...*“ (Ejcha 1,8). Na východě byla nahota často vnímána také jako výraz zajetí a zotročení člověka (Ješajahu 20,4). Cham tak hledí na svého otce s pohrdáním jako na otroka. Byl Noachův prohřešek skutečně tak zavrženíhodný? Tóra jeho skutek konstatuje, ale nehodnotí jej a ani jej nekritizuje. Nepoučuje čtenáře, aby se podívali na obnaženého Noacha a nic tak hrozného nečinili.⁷⁷ Příběh má své těžiště jinde. Tóra hodnotí reakci tří synů na chování opilého otce. Cham spatřil ohanbí svého otce a oznámil to svým bratrům Šemovi a Jefetovi, kteří stáli venku před stanem. Rozšiřování informace, že byl někdo viděn nahý, je rabínskou tradicí považováno za „lašon hara“ (zlý jazyk),⁷⁸ který útočí na čest obnaženého. Chamův „zlý jazyk“ je vlastně velmi častou lidskou reakcí na nevhodné chování. Rozhlásit mezi lidmi, čeho se člověk dopustil. Člověk, který tak činí, jako by měl pocit, že čím více pošpiní svého bližního, tím více vynikne jeho vlastní čistota. Čistota která je však jen ilusorní, protože člověk zpravidla vidí u druhého nejzřetelněji právě ty chyby, kterými je obdařen i on sám.⁷⁹ Jednání Chama v mnohém připomíná jednání Mirjam, která mluvila s Aharonem proti Mošemu.⁸⁰ Cham i Mirjam byli potrestáni a to i přesto, že

⁷² Podle knihy Jubilejí však Noach vyrobil víno z hroznů až pátého roku „*Réva ve čtvrtém roce přinesla plody, Noach je opatroval a sklídl v tomtéž roce v sedmém měsíci. Udělal z ní víno, dal je do nádoby a opatroval je až do pátého roku, do prvního dne novoluní prvního měsíce.*“ (Knihy jubilejí 7,1-2).

⁷³ Tanchuma, Kedošim 2,1.

⁷⁴ Šemot 20,12; Devarim 5,16.

⁷⁵ BENEŠ, J. - VAŘDURA, P. *Pradějiny*. Praha: Kalich, 2010, s. 236.

⁷⁶ Kněz nesmí odhalit svou nahotu u oltáře (Šemot 20,26) a nedovolené je také odhalování nahoty mezi příbuznými (Vajikra 18).

⁷⁷ Westermann upozorňuje, že Noachovo chování bylo považováno za přijatelné (WESTERMANN, C. *Genesis 1-11. Commentary*. Minneapolis, MN: Fortress Press 1994, s. 487-488).

⁷⁸ Chofec chajim, Úvod k zákazům „lašon hara“ a „rechilut“, Micva ase 2.

⁷⁹ Likutei Sichot, sv. 10, Noach II, s. 24-29.

⁸⁰ Mirjam stejně jako Cham nemluvila proti bratru veřejně. Mluvila jen se svým bratrem. Také Cham mluvil jen se svými bratry. Vina jich obou však není o to menší. Mirjam za svou řeč byla postižena malomocenstvím, kdy byla jako mrtvá. Chama stihlo prokletí jeho otce, které dopadlo na jeho syna Kenaana. Kenaan bude „*nejbídnejším otrokem svých bratrů*“ (Berešit 9,25). Mirjam mluvila proti pokornému člověku, který byl jejím bratrem. Cham mluvil proti člověku spravedlivému a bezúhonnému ve své generaci, který byl jeho otcem (Berešit 6,9; 7,1).

ti, o kterých mluvili, měli i své nedostatky, jak zdůrazňuje midraš: „Vždyť Moše - pokorný muž Boží - byl „iš micri“ - „Egyptan“ a spravedlivý Noach byl „iš adama“ - „zemědělec“.⁸¹ Spravedlivý v obou případech spáchal něco nevhodného, to je skutečnost. Jeho hanba však nemá být rozhlašována. Naopak má být přikryta. Právě tak, jak to činí oba Chamovi sourozenci. Šem a Jefet vzali plášť a šli pozpátku tak, aby jejich tváře byly odvráceny a oni ohanbí svého otce neviděli.

- 3 **Překročení hranic mezi vlastním a cizím kultem.** Noach se mohl dopustit zakázané kultické praktiky zahrnující mystické opojení (jak to bylo běžné v kenaanských obřadech, v nichž se „jejich účastníci pomocí opojného nápoje uváděli do vytržení“⁸²). Z toho důvodu se lze domnívat, že ve vyprávění původně šlo o odmítnutí pokusu „magicky působit na zbožštěné plodivé síly a duchy zemřelých předků... Cham chce zřejmě zajistit moc požehnání, které spočinulo na jeho otci, pro sebe a své potomstvo způsobem v Kenaanu běžným a chce k takovému modlářství strhnout své bratry.“⁸³ Autor tak vytvořil vyprávění (nebo jen přetvořil starý Kenaanský příběh o prvním opilém vinaři) o muži, který překročil hranice a zapojil se do cizího kultu. Tento příběh spojil (nebo byl později spojen) s narativem o spravedlivém a bezúhonném muži potopy. Vyprávění mělo varovat posluchače a čtenáře před kontaktem s prokletými Kenaanci.
- 4 **Překročení hranic v rámci vlastního kultu.** Otec se choval nevhodně ve stanu, který měl mít po potopě podobný význam, jaký měl později stan setkávání (miškan) na poušti.⁸⁴ Brathshaw v této souvislosti uvádí, že eposy okolních národů Izraele o potopě často končí zprávou o zbudování chrámu.⁸⁵ Obdobou této zprávy jsou v Torat Moše podle jeho názoru slova o postavení oltáře po potopě (Berešit 8,20). Noachovo chování ve stanu bylo pro svatyni nevhodné. Pití kněží a jejich obnažování se v posvátném prostoru bylo Tórou přísně odmítáno. Narativ o opilém Noachovi tak může být interpretován jako vysvětlení ustanovení Torat Moše zakazující, aby kdokoliv spatřil nahotu kněží: „Nebudeš vystupovat k mému oltáři po stupních, abys u něho neodkrýval svou nahotu“ (Šemot 20,26) a „uděláš lněné spodky, aby zakryly nahotu jejich těla.... Áron a jeho synové je budou nosit, kdykoli budou vstupovat do stanu setkávání nebo kdykoli budou přistupovat k oltáři...“ (Šemot 28,42-43).
- 5 **Překročení hranic prostoru stanu v čase, kdy je směl překročit jen Noach.** Cham svým vstupem do stanu v nevhodném čase vyrušil svého otce při jeho

⁸¹ Šemot 2,19; Berešit raba 36,3.

⁸² BENEŠ, J. - VAĐURA, P. *Pradějiny*. Praha: Kalich, 2010; s. 240.

⁸³ BIČ, M. (ed.). *Starý zákon. Překlad s výkladem. I. První kniha Mojžíšova, Genesis*. Praha: Kalich, 1968, s. 75-76.

⁸⁴ Blíže in BRADSHAW, J. M. *The ark and the tent: Temple symbolism in the story of Noah*. In *Temple Insights: Proceedings of the Interpreter Matthew B. Brown Memorial Conference The Temple on Mount Zion, 22 September 2012*, ed. W. J. Hamblin, D. R. Seely. Temple on Mount Zion Series 2, 25-66. Salt Lake City, UT: The Interpreter Foundation Eborn Books, 2014.

⁸⁵ BRADSHAW, J. M. „Was Noah Drunk or in a Vision?“, <http://interpreterfoundation.org/why-not06b-was-noah-drunk-or-in-a-vision/>.

setkání s Bohem.⁸⁶ Noachovo odhalování uprostřed stanu připomíná Saulovo chování v prorockém domě v Rámě: „*Také on si svlékl šaty a také on upadl před Samuelem do prorockého vytržení. Celý den a celou noc ležel nahý...*“ (Šemuel alef 19,24a). Chamovo postavení nebylo takové, aby mohl vidět to, co bylo určeno pouze pro oči jeho otce. Podle některých rabínů se Cham tímto způsobem pokusil uchvátit kněžskou funkci (snad chtěl uloupit svému otci kněžské rouchy).⁸⁷ Tomu by odpovídala snaha Šema a Jefeta, aby nic z toho, co se dělo ve stanu neviděli a přikryli nahotu svého otce. Z tohoto důvodu bývá text Tanachu „*Cham, otec Kenaanův viděl nahotu svého otce*“ doplňován slovy: „*zatímco Noach viděl slávu Boží*“.⁸⁸ Snahu o zahalení člověka po spatření jeho nahoty zmiňuje také prorok Jechezkel: „*Šel jsem kolem tebe, uviděl jsem tě, a hle, byl právě tvůj čas, čas milování. I rozprostřel jsem na tebe svůj plášť, přikryl jsem tvou nahotu...*“ (Jechezkel 16,8).

- 6 Překročení hranice intimity.** Na základě doslovného textu o opilém Noachovi by bylo možné usuzovat, že je strašné (a má to nedozírné následky) vidět někoho nahého. Nahota však v Tanachu není odsuzována, jak dokládá Šir ha-širim⁸⁹ nebo prorok Ješajahu.⁹⁰ Dokonce ani králi Davidovi není vytýkáno, že se dívá na nahou Batšebu, nýbrž to, co učinil jejímu manželovi.⁹¹ Nahota je často odkazem na nevinnost člověka - nevinnost narozeného dítěte i nevinnost prvních lidí v zahradě.⁹² Rabíni proto předpokládají, že Cham musel vidět něco daleko horšího než jen pouhou nahotu lidského těla.⁹³ Na tom, co viděl (případně co udělal), se však rabíni neshodují. Nejčastěji zmiňují následující možnosti:

- a) Cham viděl svého otce při sexu se svou matkou. Tuto skutečnost podle nich potvrzuje nepunktovaný text, který umožňuje chápat text interpretovaný v punktovaném textu jako „oholo“ („jeho stan“) také jako „ohola“⁹⁴

⁸⁶ BRADSHAW, J. M. „*Was Noah Drunk or in a Vision?*“, <http://interpreterfoundation.org/knowwhy-otl06b-was-noah-drunk-or-in-a-vision/>. Blíže in SMITH, J. *The Words of Joseph Smith*. Salt Lake City, UT: Bookcraft, 1980.

⁸⁷ BT, Pesachim 44b.

⁸⁸ BRADSHAW, J. M. „*Was Noah Drunk or in a Vision?*“, <http://interpreterfoundation.org/knowwhy-otl06b-was-noah-drunk-or-in-a-vision/>.

⁸⁹ Například popis intimních míst milé v Šir haširim 7,3-4.

⁹⁰ „*Jako chodí můj služebník Izajáš nahý a bosý po tři roky...*“ (Ješajahu 20,3).

⁹¹ Šemuel bet 11,2-15.

⁹² Berešit 3,10-11; Ijov 1,21; Kohelet 5,14.

⁹³ BERGSMA, J. S. - HAHN, S. W. „*Noah's Nakedness and the Curse on Canaan. Genesis 9:20-27*“ JBL 124/1, 2005, s. 27.

⁹⁴ Hebrejský výraz „ohola“ není napsán obvyklým způsobem s písmenem vav („jeho“), ale s písmenem hej („její“). Doloženy však jsou i jiné interpretace toho, co v tomto případě písmeno „hej“ znamená. Rabi Šimeon výraz „ohola („její stan“)“ chápal jako „stan Šechiny (Boží přítomnosti)“, která je ženského rodu (Zohar 1,1: 73a,b). Raši jej považoval za narážku na „deset kmenů Izraele/ (prorok Jechezkel 23,4 Samařtí nazývá Ohola) vyhnáných kvůli záležitostem, které se týkaly vína.“ (Raši, Berešit 9,21; srov. Radak 9,21). Ohola (reprezentující deset kmenů Izraele) byla vydána do rukou Asyřanů, kteří odkryli její nahotu, odvedli její děti a ji samotnou zahubili (Jechezkel 23,9-10). Její vyhnanství bylo přičítáno nadměrnému pití silného vína, před nímž se nenechala varovat proroky: „*Běda pyšné koruně efrajimských opilců..., bude pošlapána pyšná koruna efrajimských opilců...*“ (Ješajahu 28,1-3; srov. Amos 6,6-7; Radak 9,21). Ve vyprávění o opilém Noachovi je narážkou na exil kromě výrazu „oholo“ také výraz „vajitgal“ (odhalil se), který svým slovním

(„její stan“) tedy stan otcovy manželky.⁹⁵ Vidět někoho při sexu (zejména, když šlo o rodiče) bylo jistě nevhodné, ale nikoliv tragické. Z toho důvodu je jako tragédie rabíny chápáno až následné Chamovo jednání. Ve chvíli, kdy spatřil otce při styku, si údajně pomyslel: „*První člověk (Adam) měl dva syny... a jeden druhého zabil. A hle náš otec má již tři syny a chystá se mít čtvrtého*“.⁹⁶ Z obav před tím, jaké následky by to mohlo mít, svého otce vykastroval, a tak zabránil, aby jeho otec zplodil dalšího syna.⁹⁷

- b) Cham svého otce Noacha znásilnil.⁹⁸ Podle některých rabínů to vyplývá z výrazu „vajitgal“. Tento slovesný tvar v hitpaelu by podle nich neměl být překládán reflexivně („odhalil se“), nýbrž pasivně („byl odhalen“). Z čehož vyvozují, že někdo jiný nepatřičným způsobem porušil intimní zónu Noacha.⁹⁹ Raši se domníval, že slova „syn odkryl nahotu svého otce“ znamenají, že „s ním sám obcova“.¹⁰⁰ Slova Torat Moše: „*Když Noe procitl z opojení, zvěděl, co mu provedl jeho nejmladší syn*“ (Berešit 9,24) by se v tomto případě netýkala toho, co Cham řekl nýbrž toho, co udělal. Problematické však je, že v textu o opilém Noachovi je řečeno, že „viděl nahotu“ (Berešit 9,22), ale není řečeno, že „odkryl nahotu“ svého otce (Vajikra 18,7). Tento nesoulad bývá vysvětlován odkazem na proroka Jechezkele, který „odkrývání nahoty“ spojoval s jejím viděním: „*Shromáždím všechny tvé milence... a odkryji před nimi tvou nahotu, takže tě uvidí v celé tvé nahotě*“ (Jechezkel 16,37). Kontext vyprávění, kdy Šem a Jefet odvrátili svou tvář, „*takže nahotu svého otce neviděli*“ (Berešit 9,23) naznačuje, že šlo o pouhé vidění. Rabi David Frankel to vysvětluje tím, že redaktor chtěl původní význam textu skrýt.¹⁰¹ Z tohoto důvodu reinterpretoval text tím, že k původnímu velmi stručnému vyprávění o hříchu syna vůči otci a jeho následném prokletí přidal slova o kontrastním jednání jeho bratrů, kteří „neviděli“ a zajistili si tím požehnání. Podle jiných rabínů Chama (nikoliv Noacha) sexuálně zneužil jeho syn Kenaán (viz dále).
- c) Cham se dopustil incestu se svou matkou.¹⁰² Výraz „odkryl nahotu“ se totiž používá v Tanachu jako eufemismus pro sexuální akt, kdy například „syn

kořenem souvisí s výrazem „galut“ - „exil“ (Sifrej chachamim 9,21).

⁹⁵ Berešit raba 36,4; Rabejnu Bachja 9,21; Zohar 1,1: 73a-b.

⁹⁶ Raši, Berešit 9,25; Berešit raba 36,5.

⁹⁷ BT, Sanhedrin 70a; Raši, Berešit 9,22; Sforno, Berešit 9,20.22; Midrašej Filon 9,22.4-7. Kastrace otce vlastním synem je v literatuře poměrně běžná (např. Ela vykastroval jeho syn Baal Hadad a Kronos vykastroval svého otce Urana).

⁹⁸ „*Rav a Šemuel: Jeden řekl: On ho vykastroval. Druhý řekl: Zneužil ho sexuálně*“ (BT, Sanhedrin 70a; srov. Raši, Berešit 9,22). Ani moderní komentátoři (např. Hermann Gunkel, Gerhard von Rad, Robert Gagnon, Martti Nissin) nevylučují, že v tomto vyprávění mohlo jít o kastraci nebo o znásilnění.

⁹⁹ Tur haaruch 9,21.

¹⁰⁰ Raši, Berešit 9,22; srv. BT, Sanhedrin 70a.

¹⁰¹ FRANKEL, D. Noah, Ham and the Curse of Canaan: Who Did What to Whom in the Tent? A new solution to why Canaan (not Ham) was cursed. <https://www.thetorah.com/article/noah-ham-and-the-curse-of-canaan-who-did-what-to-whom-in-the-tent>.

¹⁰² BERGSMA, J. S. - HAHN, S. W. „Noah's Nakedness and the Curse on Canaan. Genesis 9:20-27. JBL 124/1, 2005, s. 27-28.

odkrývá nahotu svého otce“ (Jechezkel 22,10). V knize Vajikra je tento výraz používán při popisu zakázaných sexuálních praktik, které jsou vnímány jako zvyky egyptské a kanaánské země.¹⁰³ Torat Moše přikazuje: „*Neodkryješ nahotu svého otce tím, že bys odkryl nahotu své matky. Je to tvá matka, neodkryješ její nahotu. Neodkryješ nahotu ani jiné ženy svého otce. Je to také nahota tvého otce.*“ (Vajikra 18,78). Narativ o opilém Noachovi by tak byl úzce propojen s narativem o Lotovi, který se v opilosti dopustil incestu se svými dcerami.¹⁰⁴ Dcery svého otce opily a Lot se obdobně jako Noach přestává chovat jako otec.¹⁰⁵

Následky překročení zakázané hranice

Následkem překročení zakázané hranice, ať už ji překročil kdokoliv, je podle Torat Moše prokletí Noachova vnuka Kenaana. Proč Noach za čin svého syna Chama proklel svého vnuka Kenaana je nejasné. Rabínská tradice opět nalezla více řešení:

- 1 Viníkem byl Cham (jak uvádí Torat Moše), trest však dopadl na jeho syna z důvodu:
 - a) Noach nemohl proklít Chama poté, co Bůh požehnal jeho dětem (Berešit 9,1) a tak proklel svého vnuka.¹⁰⁶
 - b) Noach proklel Chamova čtvrtého syna, protože mu Cham znemožnil (tím, že jej vykastroval) mít čtvrtého syna: „*Ty jsi způsobil, že již nezpłodím dalšího syna.... aby mi sloužil. Budiž proto proklet tvůj čtvrtý syn, aby sloužil mým starším synům, na které je od teď vložena tíha mé služby.*“¹⁰⁷
 - c) Noach proklel Kenaana, protože měl prorocké vidění, že Kenáanci (symbolizující náboženské praktiky, kterým by se měl Izrael zcela vyvarovat) budou nejhorší z Chamových potomků, bude jim odňata země a budou zotročeni.¹⁰⁸
 - d) Noach proklel Kenaana, který by byl jeho vnukem, ale zároveň byl také synem jeho ženy, která jej porodila Chamovi. Za předpokladu, že se Cham dopustil incestu se svou matkou (viz výše). Kletba pak není vedena proti pachatelům ničemnosti, nýbrž proti dítěti obdobně jako tomu bylo po

¹⁰³ Vajikra 18,1-17; 20,11.

¹⁰⁴ Berešit 19,36; BT, Nazir 23a. BT, Horajot 10b. Vyprávění o činu Lotových dcer je tak skandální a pobuřující, že svádí člověka k jeho šíření. Čtenář či posluchač je tak postaven do obdobné situace jako byla situace Šema, Jefeta a Chama. Bude rozhlašovat hanbu Lotových dcer, jako rozhlašoval Cham hanbu svého otce nebo přikryje hanbu těchto žen, podobně jak to udělali bratři Chama, když přikryli svého otce a jeho hanbu neviděli?

¹⁰⁵ V hebrejském textu existují zvláštní body nad písmeny, které upozorňují na jisté pochybnosti ohledně textu a naznačují nutnost zvláštní interpretace takto obodovaného textu V narativu o Lotových dcerách je taková tečka nad písmenem „vav“ v textu o „vstávání“ prvorozené dcery. Podle Rašiho chce tato tečka upozornit čtenáře, že Lot věděl, že jeho dcera od něj vstala a přesto se následující noc nezdržel pití vína, protože po svých dcerách toužil (Berešit raba 51,8-9; Raši, Berešit 20,33). Minimálně druhou noc měl být tedy Lot opatrnější (BT, Horajot 10b).

¹⁰⁶ Berešit raba 36,11; Keli jakar 9,24.

¹⁰⁷ Berešit raba 36,7; Srov. Raši, Berešit 9,25; BT, Sanhedrin 70a.

¹⁰⁸ Radak, Berešit 9,25; Abarbanel, Berešit 9,25.

hříchu Davida s Batšebou, kdy byl také útok veden proti nevinnému dítěti (Šemuel bet 12,18).

- 2 Viníkem byl Kenaan (text Torat Moše Berešit 9,24 musí být upraven: „*a věděl, co mu udělal /Hamův/ nejmladší syn*“ nebo reinterpretován):
 - a) Noachovo nevhodné chování jako první spatřil jeho vnuk Kenaan a oznámil to svému otci Chamovi, který to oznámil svým bratrům?¹⁰⁹ V tomto případě by bylo trestáno „vidění“ a nikoliv „zlý jazyk“.
 - b) Vnuk Kenaan se prohřešil proti Noachovi (znásilnil jej nebo jej vykastroval).¹¹⁰ Cham viděl k čemu došlo a pouze tuto zprávu s posměchem šířil.¹¹¹
 - c) Noachovo nevhodné chování spatřil Kenaan,¹¹² který původně nebyl jeho vnukem (jak je uvedeno v současné podobě textu), nýbrž jeho nejmladším synem. Podle Pirkej de rabi Eliezer měl Noach **čtyři syny**: Šema, Chama, Jefeta a Kenaana.¹¹³ Podle tohoto midraše to byl Noachův syn Kenaan, kdo jej nalezl opilého a vykastroval je. Cham to pouze viděl, posmíval se svému otci a oznámil to dalším bratrům, kteří jej za to však pokárali.¹¹⁴ Farber se oproti tomu domnívá, že redaktor měl k dispozici dvě tradice, v nichž měl Noach vždy **tři syny**. Starší tradici, která uváděla jména: Šem, Jefet a Kenaan a mladší kněžskou tradici, která uváděla jména Noachových synů: Šem, Cham, Jefet. Kenaana považovala tato tradice za Noachova vnuka (Chamova syna).¹¹⁵ Redaktor harmonizoval starší text s mladším, jehož jména zachoval a verš knihy Berešit 9,22 upravil z „*Kenaan viděl otcovu nahotu...*“ na „*Cham, otec Kenaana, viděl otcovu nahotu...*“¹¹⁶ Seters se oproti tomu domnívá, že Noach měl v původní verzi příběhu pouze **dva syny**: Kenaana - předka Kenaanců a Evera - předka Izraelitů.¹¹⁷ Jeho cílem bylo zachytit podrobení Kenaanců pod vládu Izraelců. Příběh byl později přepracován do univerzální podoby tří prapředků obyvatel celého světa - Šema, Chama a Jefeta. Prokletí jednoho z původních synů (Kenaana) však autor v textu ponechal a Šem byl prohlášen za předka všech „bnej Ever“ (Berešit 10,21).
 - d) Původní vyprávění se týkalo Chama (nikoliv Noacha) a jeho syna Kenaana.¹¹⁸ Kenaan sexuálně zneužil svého otce. Za svůj čin byl proklet svým

¹⁰⁹ Berešit raba 36,11; Ibn Ezra, Berešit 9,24, Pirkej derabi Eliezer 23; Raši, Berešit 9,22; Radak, Berešit 9,24, Rabejnu Bachja, Berešit 9,24

¹¹⁰ BT, Sanhedrin 70a; Sforno, Berešit 6,9; 9,22.

¹¹¹ Pirkej derabi Eliezer 23; Sforno 9,22.

¹¹² Berešit raba 36,11.

¹¹³ Pirkej de rabi Eliezer 23.

¹¹⁴ Pirkej de rabi Eliezer 23.

¹¹⁵ FARBER, Zev, *Noah's Original Identity: The First Winemaker*. <https://www.thetorah.com/article/noahs-original-identity-the-first-winemaker>.

¹¹⁶ Vice In: FARBER, Z. *Noah's Original Identity: The First Winemaker*. <https://www.thetorah.com/article/noahs-original-identity-the-first-winemaker>. FARBER, Z. *How the Canaan-Ham Curse Conundrum Came to Be*. <https://www.thetorah.com/article/how-the-canaan-ham-curse-conundrum-came-to-be>. FRANKEL, D. *Noah, Ham and the Curse of Canaan: Who Did What to Whom in the Tent? A new solution to why Canaan (not Ham) was cursed*. <https://www.thetorah.com/article/noah-ham-and-the-curse-of-canaan-who-did-what-to-whom-in-the-tent>.

¹¹⁷ SETERS, J. Van. „Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis“, 1992, s. 179.

¹¹⁸ Kenaan byl původně jedním ze čtyř synů Noacha (Noachova vnuka z něj v textu Tanachu udělal až

otcem a stal se otrokem svých bratrů Micrajima, Kuše a Puta (nikoliv svých strýců Šema a Jefeta).¹¹⁹ Což podle rabi Frankela lépe odpovídá historické realitě, kdy Kenaán byl skutečně po dlouhou dobu podroben Egyptu (Micrajim).¹²⁰ Původní text by měl být upraven: „*Když Cham (místo původního Noach) procitl z opojení, zvěděl, co mu provedl jeho nejmladší syn.*“ (Berešit 9,24), protože Kenaan byl nejmladším synem Chama (Berešit 9,6). Zatímco Cham nebyl nejmladším synem Noacha, protože je v Tanachu jmenován na druhém a nikoliv na třetím místě (Berešit 10,1).¹²¹ A to i přesto, že v Tanachu se uvádí: „*Když Noe procitl z opojení a zvěděl, co mu provedl jeho nejmladší syn.*“ (Berešit 9,2).

Závěr

Cílem textu o opilém Noachovi pravděpodobně nebyla snaha varovat posluchače před nevhodným obnažováním ani snaha vysvětlit, proč se civilizovaní lidé začali stydět a oblékat. Autor chtěl spíše posluchače varovat před nedostatkem odpovědnosti za sebe, svou rodinu a generaci ve které se odvíjí náš život. Ukazuje nedožrnné následky, které pro člověka má překročení hranice mezi dobrým a zlým.

Alkoholické opojení samo o sobě není tímto překročením zakázané hranice, ale připravuje pro ně vhodné podmínky. Člověk, který podlehl alkoholu přestává být odpovědný sám za sebe i za své blízké. Toho, kdo má být pro svou rodinu autoritou, činí slabým, zranitelným a neschopným zabránit svému synovi v nevhodném jednání. Přemíra vína tak podle Gur Arje přináší ponížení, ztrátu moudrosti, otupení inteligence a odepření Božího požehnání.¹²² Alkohol nepřináší spojení s Bohem, jak se domnívaly okolní národy. Toto spojení naopak přerušuje a člověka přivádí do vyhnanství a otroctví.¹²³ V našem případě přivedla přemíra alkoholu Noacha do choulostivé situace, která umožnila jeho synu překročit zakázanou hranici a přivedla jeho potomky do otroctví.

Bez ohledu na to, k čemu ve stanu mezi opilým otcem a synem došlo (i bez ohledu na to, kdo byl v tomto vyprávění otcem a kdo byl synem) byl zásadní problém v tom, že synovo srdce (reprezentující v Tanachu rozum a vůli) bylo zlé. Podle rabejnu Bachji lze totiž předpokládat katastrofu již ve chvíli, kdy zlý člověk něco

pozdější redaktor textu.): „*Kenaan vešel, viděl nahotu svého otce, svázal ho... a vykastoval ho, pak vyšel ven, aby to řekl svým bratrům... Cham přišel, viděl nahotu svého otce a nedbal na přikázání ctít svého otce, vyprávěl to svým dvěma bratrům... a smál se jsvému otci. Jeho bratři ho pokáráli.*“ Více in: YOREH, T. *Noahs four sons*. <https://www.thetorah.com/article/noahs-four-sons>).

¹¹⁹ FRANKEL, D. *Noah, Ham and the Curse of Canaan: Who Did What to Whom in the Tent? A new solution to why Canaan (not Ham) was cursed*. <https://www.thetorah.com/article/noah-ham-and-the-curse-of-canaan-who-did-what-to-whom-in-the-tent>.

¹²⁰ FRANKEL, D. *Noah, Ham and the Curse of Canaan: Who Did What to Whom in the Tent? A new solution to why Canaan (not Ham) was cursed*. <https://www.thetorah.com/article/noah-ham-and-the-curse-of-canaan-who-did-what-to-whom-in-the-tent>.

¹²¹ Radak, Berešit 3.

¹²² Gur Arje, Berešit 9,21.

¹²³ Gur Arje, Berešit 9,21.

„vidí“.¹²⁴ V tomto případě poté, kdy zlý syn uviděl odhalení svého opilého otce následovalo prokletí.¹²⁵

Torat Moše tak na svém počátku v několika příbězích opakuje stále stejný motiv odpovědnosti. První lidé svádí odpovědnost za své provinění jeden na druhého (žena na hada, muž na ženu), Kain nechce nést odpovědnost za svého bratra (nechce být jeho strážcem), střizlivý Noach rezignoval na nápravu hříšné gene- race, ve které žil a opilý Noach se vzdal odpovědnosti za události ve své rodině.

Acknowledgments: The work is performed according to the Russian Government Program of Competitive Growth of Kazan Federal University.

Prameny (včetně internetových zdrojů):

Bible, Písmo svaté Starého a Nového zákona včetně deuterokanonických knih. Český ekumenický překlad, Zvon: Praha 1991.

Chizkuni. Torah Commentary. MUNK Eliyahu (ed.), Ktav Publishers: Jerusalem, 2013. ISBN 978-1-60280-261-2.

Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch. Exodus (Shemot). STRICKMAN, Norman H.; SILVER Arthur M. (překl.), Menorah Publishing Company: New York, 1996.

Keli jakar (Efraim Šelomo ben Aharon z Lunšic). Lublin 1602.

Kniha jubileí. HELLER, Jan (překl.), In: SOUŠEK, Zdeněk (ed.), *Knihy tajemství a moudrosti. II. Mibiblické židovské spisy: Pseudepigrafy*. Vyšehrad: Praha 1998. ISBN 80-7021-244-6.

Midrash Bereshit Rabba. Critical Edition with Notes and Commentary. THEODOR, J.; ALBECK, CH. (ed.), Jerusalem 1965.

Midrash Rabbeinu Bachya. Torah Commentary by Rabbi Bachya ben Asher. MUNK, Eliyahu (ed.), Lambda Publishers: Jerusalem, 2003. ISBN 965-7108-45-4.

Midraš Tanchuma. https://www.sefaria.org/Midrash_Tanchuma%2C_Pekudei.3.3?lang=bi&with=all&lang2=en.

Mishneh Tórah, Hilchot Yesodei HaTórah. MAIMON BEN MOŠE (Maimonides), *The Laws, Which Are the Foundations of the Tórah*. Moznaim Pub Corp, 1989. ISBN: 9780940118416.

Mikraot gedolot: hamishah humshe Torah im Targum Onkelos veim shenayim vearbaim perushim. I.-V., Ram: Vilna 1912.

Pirkej de Rabbi Eliezer, Gerald Friedlander (ed.), Herman Press, NY, 1965.

Radak (Rabi David Kimchi). Bereshit/Genesis. KIRCHHEIM, R., L. (ed.) 1842.

Ramban (Moše ben Nachman - Nachmanides). Commentary on the Torah. CHAVEL, Charles B. Shilo Publishing House: New York, 1973.

Rašbam (Šemuel ben Meir). Rashbam's Commentary on Exodus. An Annotated Translation. LOCKSHIN, Martin I. Scholars Press: Atlanta, 1997. ISBN 0-7885-0225-5.

¹²⁴ Obdobně následuje katastrofa (1) poté, co synové božští viděli krásu dcer lidských (Berešit 6,1-2), což vedlo k potopě, (2) faraónova knížata viděli krásu Sáry (Berešit 12,15), což vedlo k jejímu únosu do domu farónova, (3) Šechem ben Chamor viděl Dinu (Berešit 34,2), což mělo za následek její znásilnění a zničení města (Rabejnu Bachja, Bemidbar 22,2; Midraš Tanchuma, Balak 2,1) atd.

¹²⁵ Ale i jim Torat Moše přiznává ochranu před svévolí jejich pánů. Na základě toho, že bylo řečeno o jejich praotci Chamovi „viděl“ - „vajar“ a „oznámil“ - „vajaged“ (Berešit 9,22), měl být, podle rabi Jaakoba bar Zavdiho (Berešit raba 36,5), propuštěn na svobodu otrok kterému jeho pán vyrazil oko nebo zub (Šemot 21,26-27), protože jen díky oku a zubu se stal otrokem: „*Nejprve byl viněn očima tím, že se podíval, a potom se svými zuby (odkaz na ústa) řekl, co viděl.*“ (Rabejnu Bachja, Šemot 21,26.1). Z takto zraněného otroka byla Noachova kletba sňata a již nemusel být otrokem, protože již nemohl vidět to, co se nemá vidět a nemohl oznamovat to, co se oznamovat nemá (Chizkuni, Berešit 9,22).

- Raši (Šelomo ben Jicchak). *The Pentateuch and Rashi's commentary: A linear translation into English*. BEN-ISAIAH, A., SHARFMAN, B. (ed.) S. S. & R. Publishing Company: Brooklyn, 1977.
- Sforno (Ovadja ben Jaakov). *Commentary on the Torah*. PELCOVITZ, R. (ed.), New York 1987.
- Talmud bavlí. <http://www.mechon-mamre.org/b/l/l0.htm>, 15.5.2020.
- Talmud Jerušalmi. <http://www.mechon-mamre.org/b/r/r0.htm>, 1.5.2020.
- The Mishnah*. RABINOVITCH, M. (ed.), Mesorah Publications: New York, 2006.
- Tosefta. <http://www.mechon-mamre.org/b/f/f0.htm>, 5.4.2020.
- Tora neviim uchtuvim. Biblia Hebraica Stuttgartensia*. ELLIGER, Karl. RUDOLPH, Wilhelm. (ed.). Editio Funditus Renovata, Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 1990.
- The Zohar, Pritzker Edition*. Matt, M., D. (ed.), I., Stanford University Press: Stanford, 2004.

Literatura, ecyklopedie, slovníky, odborné články (včetně internetových zdrojů):

- BENEŠ, Jiří, *Směrnice a řády. Zákoník v Páté knize Mojžišově*. Advent-Orion: Praha, 2012, ISBN 978-80-7172-874-0.
- BENEŠ, Jiří; VAŽURA, Petr, *Pradějiny (Rozhovory nad Bibli)*. Kalich: Praha 2010; ISBN 978-80-7017-130-1.
- BERGSMA, John, Sietze; HAHN, Scott, Walker, „*Noah's Nakedness and the Curse on Canaan*. Genesis 9:20–27. JBL 124/1, 2005.
- BIČ, Miloš (kol.), *Genesis. První kniha Mojžišova. Starý zákon. Překlad s výkladem I*, Kalich: Praha 1968.
- BIČ., Miloš (kol.), *Exodus – Leviticus. Druhá a třetí kniha Mojžišova. Starý zákon, překlad s výkladem*. II., Kalich: Praha 1975.
- BIČ., Miloš (kol.), *Numeri – Deuteronomium. Čtvrtá a pátá kniha Mojžišova Starý zákon, překlad s výkladem*. III., Kalich: Praha 1974.
- BRADSHAW, J., M., *The ark and the tent: Temple symbolism in the story of Noah*. In *Temple Insights: Proceedings of the Interpreter Matthew B. Brown Memorial Conference The Temple on Mount Zion, 22 September 2012*, ed.W. J.Hamblin, D.R. Seely. Temple on Mount Zion Series 2, 25-66. Salt Lake City, UT: The Interpreter Foundation Eborn Books, 2014.
- BRADSHAW, J., M., „*Was Noah Drunk or in a Vision?*“, <http://interpreterfoundation.org/why-otl-06b-was-noah-drunk-or-in-a-vision/>. 13.8.2018.
- BRADSHAW, M. Jeffrey. „*An Old Testament: Noah prepared an Ark to the Saving of His House.*“ <https://interpreterfoundation.org/why-otl06a-was-noahs-ark-designed-as-a-floating-temple/> 10.8.2019.
- CASSUTO, Umberto, *A Commentary on the Book of Genesis*. Part I: *From Adam to Noah*. The Magnes Press: Jerusalem 1961.
- FARBER, Zev, *How the Canaan-Ham Curse Conundrum Came to Be*. <https://www.thetorah.com/article/how-the-canaan-ham-curse-conundrum-came-to-be>. 17.6.20.
- FARBER, Zev, *Noah's Original Identity: The First Winemaker*. <https://www.thetorah.com/article/noahs-original-identity-the-first-winemaker>. 15.6.20.
- FRANKEL, David, *Noah, Ham and the Curse of Canaan: Who Did What to Whom in the Tent? A new solution to why Canaan (not Ham) was cursed*. <https://www.thetorah.com/article/noah-ham-and-the-curse-of-canaan-who-did-what-to-whom-in-the-tent>. 16.6.20.
- GANZFRIED, Šlomo., *Kicur šulchan aruch*. II. Agadah. 2012. ISBN 978-80-87571-01-9.
- GREENWALD, Zeev., *Ša' arej halacha. Brány halachy*. Agadah. 2012. ISBN 978-80-87571-02-6.
- GUNKEL, Hermann, *Genesis*. Mercer, Georgia: Mercer University Press. 1997.
- HELLER, Jan, *Zahrada, prostor ráje. Genesis 2,8*. In Heller, Jan. *Hlubinné vrty. Rozbory biblických statí a pojmů*. Kalich: Praha 2008.
- HELLER, Jan, *Výkladový slovník biblických jmen*. Advent Orion: Praha 2003. ISBN: 80-7172-865-9.
- HENDEL, R., S., *Of demigods and the deluge: Toward an interpretation of Genesis 6,1-4*. Journal of Biblical Literature 106, 1987, s. 13-26. ISSN 0021-9231

- HRABAKOVA, VYMETALOVA, E. – KONDRLA, P. – VLASOVA, V. K. – DMITRICHENKOVA, S. V. – PASHANOVA, O. V. Human as the protector of creation. In: *XLinguae*, roč. 13 č., 2020, s. 13-21. ISSN 1337-8384.
- JACOBY, F., *Die Fragmente der griechischen Historiker*, III/C, Leiden, 1958, (Berosus, str. 364-410).
- KADARI, T., „*Loth's daughters: Midrash and Aggadah*.“
<https://jwa.org/encyclopedia/article/daughters-of-lot-midrash-and-aggadah>. 13.8.2018
- KRAŠOVEC, J. 2019 God's justice between punishment and forgiveness in the Hebrew bible *Bogoslovni Vestnik*, vol. 79, n. 4, pp. 877-890. ISSN 0006-5722.
- KRAŠOVEC, J. 2020. From the symbol of the word in the bible to the theology of justification. 2020 *Bogoslovni Vestnik*, vol. 80, n. 1, pp. 49-61. ISSN 0006-5722.
- LAU, Jisrael, Meir., *Praktický judaismus*. P3K: Praha, 2012. ISBN 978-80-87343-09-8.
- McCURDY, J. Frederic, BACHER, Wilhelm, SELIGSOHN, M., HIRSCH, G. Emil, MONTGOMERY, W. Mary. *Jewish Encyclopedia*., I.-XII., *Noah*. Londýn 1901-1906. www.jewishencyclopedia.com.
- NABERGOJ, I. A. 2018. Od poetizacije poslanstva v Stari zavezi do polnosti misijona v Novi zavezi. In: *Bogoslovni Vestnik*, vol. 78, n. 3, pp. 679-694. ISSN 0006-5722.
- OSREDKAR, M. J. 2018. Forgiveness as the Summation of the Gospel ethics of God. In: *Bogoslovni Vestnik*, vol. 78, n. 2, pp. 313-323. ISSN 0006-5722.
- OSREDKAR, M. J. 2018. In the beginning there was dialogue. In: 2018. In: *Bogoslovni Vestnik*, vol. 78, n. 1, pp. 17-31. ISSN 0006-5722.
- PAVLIKOVÁ, M., MÁHRIK, T. Auden's creative collision with Kierkegaard. In: *XLinguae*. Roč. 13, č. 3, 2020, s. 145-156. ISSN 1337-8384.
- SHURPIN, Y., „*Who Was Lot? Hero or Villain?*“
https://www.chabad.org/parshah/article_cdo/aid/3490060/jewish/Who-Was-Lot-Hero-or-Villain.htm. 13.8.2018.
- SKOLNIK, Fred., BERENBAUM, Michael., *Encyclopaedia Judaica*. 2.vyd. Thomson Gale, Keter Publishing House LTD: Jerusalem, 2007. ISBN: 0028659287.
- STRAHOVNIK, V. 2017. Religion, public space and commitment in dialogue. In: *Bogoslovni Vestnik*, vol. 77, n. 2, pp. 269-278. ISSN 0006-5722.
- SMITH, J., *The Words of Joseph Smith*. Bookcraft: Salt Lake City, 1980.
- TAVILLA, I. 2017. Despair as eternal damnation of the self a biblical anthropology in outline. In: *European Journal of Science and Theology*, vol. 13, n. 3, pp. 163-173. ISSN 1841-0464.
- TIŇO, Jozef., *Komentáre k Starému zákonu., Genesis I*. Dobrá kniha: Trnava 2018. ISBN 978-80-7141-626-5.
- VON RAD, Gerhard, *Genesis*. JH Marks, OTL London: SCM Press 1963.
- WESTERMANN, Claus, *Genesis I-11. Commentary*. Minneapolis, MN: Fortress Press 1994.
- WESTERMANN, Claus, *Genesis 12-36 Commentary*. Minneapolis, Ausburg 1985.
- YOREH, Tzemah, *Noahs four sons*. <https://www.thetorah.com/article/noahs-four-sons>. 5.1. 2014.

KÚPEĽNÁ KAPLNKA A JEJ MIESTO V DEJINÁCH PIEŠŤAN

Stanislav ŽLNAY

The Spa chapel and the place in the history of Piešťany

In the immediate near of the Piešťany city symbol – the crush breaker is situated small inconspicuous sacral building called Spa chapel. Only few metres from spa chapel was located older building, from 18th century, it was chapel of St. John of Nepomuk. This older chapel was demolished, but her main altar painting safed and removed to this chapel. One of the most historical important moments in the existent of this chapel was visitation of Karel Kašpar, cardinal and archbishop of Prague, in July 1936. By his invitation played spa orchestra and he celebrated short devotion and at the end gave believers his apostolic blessing.

Keywords: Piešťany, spa chapel, sacral architecture, St. John of Nepomuk.

V bezprostrednej blízkosti symbolu mesta Piešťany – sochy Barolámača, sa nachádza architektonická i duchovná pamiatka, Kaplnka Božského Srdca Ježišovho, domácimi nazývaná Kúpeľná kaplnka alebo Kaplnka pri moste.

Nie je to prvá katolícka sakrálna stavba na území mesta. Iba niekoľko metrov od nej sa v neďalekom parku nachádzala baroková kaplnka sv. Jána Nepomuckého, postavená v roku 1760.¹ Záznam o nej obsahuje aj kanonická piešťanskej farnosti z roku 1788: „Jednoduchá stavba zhotovená z kvalitného materiálu, pokrytá šindľom s kamennou dlažbou a dreveným inventárom a niektoré časti oltára boli pozlátené. Bola to stavba bez veže, chóru, sakristie. Patrila k nej samostatná zvonica s jedným zvonom, v susedstve bol cintorín...”²

Okrem kanonickej vizitácie existenciu kaplnky zachytila aj medirytina maliara Josepha Fischera z roku 1806. Podľa tejto malby sa dá porovnať text vizitácie s realitou: kaplnka bola naozaj bez veže, ale spomínaný cintorín na nej nebol zachytený.

V dobe vzniku spomínanej medirytiny maliara Fischera sa okrem tejto kaplnky nenachádzala vo vtedajších Tepliciach³ žiadna iná sakrálna stavba, ktorá by slúžila duchovným potrebám domácejmu obyvateľstvu alebo pacientom. Tamojší farský kostol sv. Štefana, uhorského kráľa, bol postavený až v rokoch 1828 – 1832 a navyše sa nachádzal vo vzdialenejšej časti v tzv. starých Piešťanoch. Po-

¹ Postavená bola počas spravovania farnosti piešťanskej farnosti farárom Adamom Kriszanom (1757 – 1765). Pozri: SERIES PAROCHiarum ET PAROCHORUM ARCHI-DIOECESIS STRIGONIENSIS ab antiquissimis temporibus usque annum MDCCCXCIV. Strigonii: Typis Gustavi Buzárovits, s. 717.

² Archív RKFÚ sv. Štefana – Piešťany (ARKFÚ-Piešťany), Vizitácie, *Visitatio Batthyaniana Ecclesiae Pöstyénsis Lecta, 5. Septembris 1788.*

³ časť mesta Piešťany, nachádzajúca sa v terajšom centre mesta.

loha kaplnky bola výhodná tým, že bola blízko prameňom s termálnou vodou a liečivým bahnom.

Jej obľúbenosť potvrdzuje aj povolenie vydané vtedajším ostrihomským arcibiskupom Alexandrom kardinálom Rudnayom⁴, slúžiť v nej sväte omše v mesiacoch jún, júl a august pre potreby kúpeľných hostí.⁵

Okrem historických záznamov z 19. storočia sa o tejto kaplnke nachádza zmienka aj v Piešťanskej kronike z roku 1933:

„Rím. kat. kaplnka v Tepliciach. Leží v kúpeľnom parku pri rampe vedúcej na kolonádový most, Kaplnka bola pôvodne založená z almužní v roku 1760, na mieste v blízkosti vchodu do kúpeľného parku...“⁶

Aj napriek jej obľúbenosti medzi veriacimi, vyhovaniu cirkevnej vrchnosti a odolaniu najväčšej povodni na rieke Váh v auguste 1813⁷, bola zbúraná.

Dôvod, prečo sa tomu tak stalo, nie je dodnes presne známy. Ako možnosti pripadajú do úvahy dva varianty: jej poloha – stála priamo v ceste na vstupe do budúceho mestského parku. Druhým možným dôvodom bola nedostatočná kapacita. Keď berieme do úvahy sčítanie obyvateľstva z roku 1891 (kaplnka ešte existovala), mali Piešťany 4 643 obyvateľov, z toho 4 077 rímskokatolíkov.⁸ Teda katolíci tvorili väčšinu obyvateľstva a domnievam sa, že je namieste uvažovať nad touto možnosťou, t. j. nevyhovovala z kapacitných dôvodov.⁹

Po jej zbúraní ostala obec bez bohoslužobného miesta. Presne sa nevie ani rok jej zbúrania, a ani to, či boli nejaké veci z nej prenesené alebo zachránené. Nevie sa ani to, ako dlho trvalo, kým sa začalo so stavbou nového chrámu.¹⁰ Zmena nastala za čias nájomcu kúpeľov Ľudovíta Wintera¹¹, ktorý pre potreby kúpeľných hostí inicioval výstavbu nového chrámu tak, aby bol v blízkosti kúpeľného ostrova a pacienti by nemuseli prekonať veľké vzdialenosti.

Miesto bolo vybrané pri Váhu, v blízkosti dreveného mosta, spojnice obce s kúpeľným ostrovom. Stavba bola realizovaná počas spravovania farnosti Jozefom Práznovským¹² a dokončená bola v roku 1897, podľa roku na priečelí ANNO MDCCCXCVII a pravdepodobne v tom istom roku aj konsekrovaná.

Staviteľom bol Henizl zo Senice.¹³

⁴ Alexander Rudnay (1760 – 1831), ostrihomský arcibiskup, kardinál, uhorský prímás.

⁵ ARKFÜ-Piešťany, Vizitácie, *Decretum Visitationis Canonicae in parochiali Ecclesia Pöstyenensi diebus 20 et 21 Mensis Septembris Anno Domini 1850*.

⁶ Pamätná kniha mesta Piešťany. Zväzok I. 1933 – 1949, str. 37. Dostupné na internete: https://www.piestany.sk/e_download.php?file=data/editor/189sk_1.pdf&original=Kronika_1933-1949_01.pdf

⁷ ACTA HYDROLOGICA SLOVACA, č. 2, 2013, ročník 13. s. 299.; Pamätná kniha. Zväzok I., str. 7.

⁸ Pamätná kniha. Zväzok I., s. 15.

⁹ MRŇA, L. *Stavebné pamiatky Piešťan. Obraz kúpeľného mesta*. Piešťany: Balneologické múzeum, 2005, s. 90.

¹⁰ Pamätná kniha. Zväzok I. s. 37.

¹¹ Ľudovít Winter (1870 – 1968), nájomca a budovateľ piešťanských kúpeľov.

¹² Farárom v Piešťanoch v rokoch 1877 – 1912. Pozri: SCHEMATIZMUS CLERI ARCHIDIOECESIS STRIGONIENSIS 1898, Strigoni 1898, s. 120.

¹³ CHMELÁR-HLOHOVSKÝ, L. *Piešťanský dekanát*. Čadca: MAGMA, 2003, s. 58 – 59.

Stavebné prevedenie bolo v štýle jednolodovej, murovanej stavby, zakončenej polygonálnym uzáverom presbyterovej koncepcie. Má obdĺžnikový pôdorys s voľne neogotickou fasádou, zdobenou zuborezmi, rímsami a pilastrami o dĺžke 17,50 m a šírke 8,60 m s rozlohou 825 m².¹⁴

Má malú vežičku zhotovenú z drevených nosných prvkov so zvonom. Je samostatne stojaca, ku ktorej bola neskôr pristavená v pravej zadnej časti sakristia.

Na priečelí je v kruhovom reliéfe vyobrazené zjavenie sa Panny Márie Bernadete Soubirousevej¹⁵ v Lurdoch. Po oboch stranách sú v rovnakej výške niky so sochami uhorských svätých: naľavo sv. Alžbety, napravo patróna farnosti sv. Štefana, kráľa. Do vnútra vedú bohatšie zdobené článkované dvere, pred ktorými boli schody a po stranách chodníky.

Architektonicky a koncepcne relatívne jednoduchá stavba však v sebe skrýva malé tajomstvá. Tým prvým je prístavba sakristie. Tu opäť nie je známe, kedy bola pristavená. Jedinými vodiacími bodmi, z ktorých sa dá určiť približný časový rozsah sú historické pohľadnice a svedectvo žijúceho pamätníka.

Podľa pohľadníc, ktoré zachytávajú obdobie prvej ČSR, je kaplnka ešte bez sakristie.

Podľa svedectva žijúceho pamätníka pána Karola Fana, ktorý si spomína, že sakristia mohla byť postavená v rozmedzí rokov 1942 – 1944.¹⁶

Druhým tajomstvom je chýbajúca koruna na soche sv. Štefana. Keď má sv. Alžbeta korunu na hlave, prečo ju nemá sv. Štefan? Nemal ju vôbec, alebo bola odstránená?

V histórii Uhorského kráľovstva sa zachovával kult prvých panovníkov vyhlásených za svätých¹⁷, ktorí sa pričínili o šírenie a zachovanie kresťanstva v kráľovstve, bolo z toho dôvodu postavených mnoho kostolov a kaplniek, zasvätených týmto svätým a aj sôch, ktoré znázorňovali ich kráľovský atribút.

Po rozpade kráľovstva v roku 1918 a vzniku nového štátneho útvaru, sa začalo s odstraňovaním symbolov monarchie. Toto gesto vyjadrovalo úplné vymazanie a zabudnutie na Uhorský štát a všetky útlaky na slovenskom ľude.

Pravdepodobne rovnaký osud mohol postihnúť aj sochu sv. Štefana, ktorý predstavoval v očiach ľudu symbol idey veľkého a jednotného Uhorska. Avšak nijako sa nepodarilo hodnoverne podložiť, že by bola socha sv. Štefana postavená s korunou. Tiež sa nepodarilo preukázať, žiadne stavebné násilné úpravy, ani nič podobného. Myslím si, že socha sv. Štefana bola zhotovená bez koruny.

Interiér chrámu je neoklasicistický, resp. neobarokový, členený pilastrami a dotváraný rímsovaným stropom. Dominantnou časťou interiéru je presbytérium, iba schodíkmi oddelené od lode, s centrálnym krížom s bohostánkom, kto-

¹⁴ PETHÓ, Vinzenc. *ODHAD Piešťanskej kúpeľy patriacej Pánstva dr. Viléma ERDŐDY-ho v roku 1927*.

¹⁵ Mária Bernadeta Soubirouseová (1844 – 1879), francúzska rehoľníčka, ktorej sa niekoľkokrát zjavila Panna Mária v jaskynke v Lurdoch vo Francúzsku. Svätorečená pápežom Píom XI. v roku 1833.

¹⁶ Doposiaľ vykonaný archívny výskum nepriniesol v tejto veci žiaden výsledok. Ani Krajský pamiatkový úrad v Trnave a ani Archív Trnavskej arcidiecézy nemá k dispozícii údaj o prístavbe sakristie.

¹⁷ Sv. Štefan, sv. Imrich, sv. Ladislav, sv. Alžbeta.

rý siaha až po rímsu, čím sa zdôrazňuje teologický význam miesta a jeho určenia, slávenia Eucharistie.

Celkový vzhľad presbytéria dotvára socha Ježiša Krista s Božským Srdcom, symbol patrocínia kaplnky, ktorá bola v roku 1975 darovaná farnosti. Kristus sa ľavou rukou dotýka svojho srdca, z ktorého šľahajú plamene, čo je symbolom jeho veľkej lásky k ľuďom. Jeho pravá ruka je vystretá, na výzvu k objatiu a prijatiu Božieho milosrdenstva.

Táto socha nie je jediná, ktorá sa nachádza v interiéri. V presbytériu sa nachádza socha Fatimskej Panny Márie, v lodi na pravej strane je Pražské Jezuliatko, dar od pražského arcibiskupa kardinála Josefa Berana. Vedľa nej je socha Panny Márie Nepoškvrnene počatej. Vpravo sú sochy Panny Márie a sv. Františka.

Strop kaplnky je bohato zdobený, delený na tri časti. Bol niekoľkokrát premaľovaný a jeho pôvodná výzdoba sa tak zničila. Pri poslednej úprave sa nezohľadnil ani liturgický a ani teologický význam a kontext tohto sakrálneho miesta. Namiesto toho, sa viac prihliadalo na osobné cítenie autorov. Narušil sa tým celý význam stropového vyobrazenia, ktoré bolo navyše v súlade s patrocíniom chrámu a vhodne vystihovalo teologický význam Božského Srdca Ježišovho. Nad presbytériom bol namaľovaný Kristus – Pantokrátor, hlavu mal akoby v nebesiach zlatej farby, oblečený v červenom plášti a držiak v ľavej ruke tabule s písmenami A a Ω (začiatok a koniec), popri ňom kľáčali dvaja klaňajúci sa anjeli. Nad loďou bola Panna Mária, ktorá stála na zemeguli a nohami šliapala na hada, čo symbolizovalo víťazstvo nad hriechom.

Namiesto Krista – Pantokrátora, je hlavným motívom korunovácia Panny Márie, zobrazená spolu s Duchom svätým – holubicou, čo nemá s patrocíniom chrámu vôbec nič spoločné. Tento motív je umiestnený do stredu. V menších kruhoch sú anjeli držiaci písmená gréckej abecedy serafín A, cherubín Ω (nad presbytériom). Nová výmalba bola uskutočnená v roku 2013.

Presbytérium, tak ako je v súčasnosti zariadené, prešlo viacerými zmenami. Pôvodne malo jeden hlavný oltár a dva menšie, bočné oltáre.¹⁸

Najväčšie zmeny sa udiali v 60-tych rokoch dvadsiateho storočia, po II. vatikánskom koncile¹⁹, na ktorom bola prijatá konštitúcia o liturgii *Sacrosanctum Concilium*, na základe ktorej sa zmenila forma slúženia omše – tzv. tvárou k ľudu, k čomu bolo treba prispôbiť priestory.

Táto zmena sa týkala každého katolíckeho chrámu, v ktorom sa vysluhovala Eucharistia, a teda aj farského kostola i kaplnky. Treba priznať, že zavádzanie zmien koncilu do praxe už trvalo dlhšie, predovšetkým z dôvodu nedostatku koncilovej literatúry, ktorej distribúciu bránila vtedajšia štátna moc a aj z obavy kléru pred zmenami.

Až v roku 1975 dostal piešťanský farár Milan Medek²⁰ povolenie z Biskupského úradu v Trnave na pridanie tzv. smerom k ľudu – *versum populum*.²¹

¹⁸ PETHÓ, ODHAD Piešťanskej...

¹⁹ Konal sa v Ríme 11. októbra 1962 – 8. decembra 1965.

²⁰ Milan Medek (1927 – 2012), rímskokatolícky kňaz, piešťanským farárom v rokoch 1964 – 1983, od roku 1973 oblastným dekanom.

²¹ ARKFÚ-Piešťany, Plány 1973 – 1988, Rekonštrukcie, plány a admin. spisy ku kostolom. *Altare*

Kúpeľná kaplnka nie je veľkolepou stavbou, ale vzhľadom na svoje parametre a určenie (postavená pre účely kúpeľných hostí), mala svoj význam v histórii mesta. Hoci bola postavená za monarchie, väčší význam nadobudla až po jej rozpade. Po vzniku ČSR bola zriadená Apoštolská administratúra v Trnave, ktorá bola vyňatá spod Ostrihomskej arcidiecézy. Piešťany spadali do Ostrihomskej arcidiecézy a v roku 1922 sa stali súčasťou novej apoštolskej administratúry a dokonca jej prvým biskupom bol rodák z Vrbového, Pavol Jantuasch²².

V roku 1939 prichádza do Piešťan prvý jezuita, páter Ľudovít Eiselle²³. Ten mal za úlohu usadiť sa v Piešťanoch a postupne založiť rehoľný dom a aj postaviť nový kostol.

O príchode prvého jezuitu bol urobený 1. októbra 1939 aj záznam v mestskej kronike:

„Radostná udalosť pre katolíckych veriacich piešťanských. Rád jezuitov vysielal do Piešťan (S. J. Societas jesu) jedného pátra na trvalé usadenie a rád plánuje tu založiť kláštor a vybudovať nový kostol. Do tej doby, kým sa to neuskutoční predbežne jedným otcom vykonáva pastoračnú prácu. Prvý jezuita v Piešťanoch sa usadivší je páter Eiselle. Bohoslužby a kázne odbavuje v kaplnke v parku pri krajinskom moste.“²⁴

Páter Eiselle mal vypomáhať v kaplnke, kde slúžil každý deň omše. Tiež učil veriakov doobeda pred omšou modliť sa a spievať, keďže to dobre nevedeli.²⁵

Časom sa stávala kaplnka viac a viac obľúbeným miestom. Ako sa časom menilo a vyvíjalo mesto, tak sa aj upravovalo okolie tohto chrámu. Pôvodné schodíky, ktorými sa vstupovalo do chrámu, boli odstránené. Zrejme sa tak udialo pri výstavbe Skleneného mosta, medzi rokmi 1930 – 1933.

V 50-tych rokoch bol zriadený cirkevný výbor, ktorý na svojom zasadnutí prebral aj záležitosti kaplnky pri moste a uzniesol sa, že by bolo potrebné upraviť jej okolie. Na zasadnutí bol predložený návrh úpravy, ktorý projektoval akademický sochár Ladislav Ľudovít Pollák.²⁶

Asi najväčšia rekonštrukcia objektu sa vykonala v 70-tych rokoch minulého storočia, počas normalizácie a nepriateľskému postoju štátu voči cirkvi. V tom čase sa takmer vôbec nestávalo, že by bola rekonštruovaná sakrálna stavba, ktorá nemala zvláštny význam. Piešťanský Mestský národný výbor (ďalej len MsNV) povolil rozsiahlejšiu rekonštrukciu. Dekan Milan Medek obdržal kladné stano-

versum populum č. 522/1975, z 19.03.1975.

²² Pavol Jantuasch (1870 – 1947), rímskokatolícky kňaz, v rokoch 1922 – 1925 apoštolský administrátor, 1925 – 1947 titulárny biskup a trnavský apoštolský administrátor.

²³ Ľudovít Eiselle (1882 – 1979), rímskokatolícky kňaz, náboženský spisovateľ a misionár. V Piešťanoch pôsobil v rokoch 1939 – 1949.

²⁴ Pamätná kniha. Zväzok I. s. 168. (Kaplnka pri Krajinskom moste nikdy neexistovala a ani dnes neexistuje, kronikár mal zrejme na mysli Sklenený most.)

²⁵ ONDRUŠ, R. *Svedok a služobník generácií P. Ľudovít Eiselle SJ (1882 – 1979)*. Trnava: Dobrá kniha, 2000, s. 154.

²⁶ ARKFÚ-Piešťany, Samospráva 2, Zápisnica cirkevného výboru RK farnosti v Piešťanoch. Zápisnica z 27.2.1950.

visko na rekonštrukciu z Biskupského úradu, požiadal Okresný národný výbor, Odbor kultúrno-cirkevného oddelenia v Trnave a MsNV v Piešťanoch o vydanie povolenia. Žiadosť bola poslaná ako generálna oprava Kúpeľnej kaplnky a zahŕňala opravu fasády, odkvapov, výmenu strešnej krytiny. Tiež sa mali vymaľovať steny, vymeniť elektroinštalácia a upraviť presbytérium – oltár tvárou k ľudu, podľa nových liturgických predpisov II. vatikánskeho koncilu. Stavebné náklady boli odhadnuté na 80 000 – 100 000 Kčs a oprava mala byť financovaná svojpomocne.²⁷

Opravy boli každoročne predmetom žiadostí, ktoré boli poslané na MsNV. Najväčšie ťažkosti spôsobovalo správcovi kaplnky priestranstvo pred ňou. Tvoril ho liaty betón, ktorý bol kvôli poveternostným podmienkam už v zlom stave a vyžadoval si opravu. V júli 1980 žiadal dekan Medek Technické služby mesta Piešťany o vyasfaltovanie tohto priestoru:

„nakolko je zvetralý od dažďa a mrazov a ľuďom sa už veľmi zle po ňom kráča. Denne si sťažujú, hlavne kúpeľní pacienti, ktorým sa po tých jamách zle chodí. ONV pod č. 24/80 zo dňa 23. III. 80 nám dal k tomu súhlas a rovnako aj MsNV – odbor výstavby a územného plánovania“²⁸

Najzávažnejší stav bol v roku 1981, kedy bol chodník natoľko zvetraný, že spôsoboval ťažkosti ľuďom pri chôdzi. V žiadosti poslanej na MsNV stálo:

„Vzhľad tohto priestoru je hrozný, pacienti si stále sťažujú, že sa im zle chodí, sú tam jamy, ba v minulý týždeň tam 2 pacienti chodiaci o palici aj spadli, požiadali sme ich, aby napísali sťažnosť, pretože naše urgencia sú bezvýsledné. pred 10 – 15 rokmi, keď sa tento priestor – jeho kvetinová výstavba riešila, na naše pripomienky sme dostali odpoveď, že priestor patrí mestu, keď to treba opraviť, patrí to nám? Dobré, my s tým, súhlasíme, ale nech nám v tom nerobia naprieč! Ide aj o reprezentáciu, to je vstup do kúpeľného areálu a ako to vypadá? Prosíme Vás, ak je to aj vo Vašej kompetencii, keby Ste to pourgovali u technických služieb, veď nám ide o vzhľad nášho mesta.“²⁹

Po vykonaní generálnej opravy, stále pokračovali dlhodobé rekonštrukčné práce. Ako kvalitne a svedomito sa opravy vykonávali, sa nedozvedáme, ale je zaujímavé, že ani nie o dvadsať rokov bolo potrebné opäť opraviť fasádu. Dekan Medek sa obrátil so žiadosťou na firmu Tvorba, s ktorej prácou bol vždy spokojný. Táto firma vykonala opravu aj v septembri 1975. Podľa správy z vykonaných prác, sa na opravách podieľala pracovná skupina majstrov: Daniš, Marek, Horváth, Jankech.³⁰

Okrem potrebných opráv mal v pláne Medek aj úpravu interiéru kaplnky. Podľa zachovanej projektovej dokumentácie mali byť pristavené dve apsidy:³¹ jedna v ľavej strane presbytéria a druhá vpredu kaplnky na pravej strane s vyústením na chórus. Plánovalo sa aj s vybudovaním sociálneho zariadenia s WC, sprchou,

²⁷ ARKFÚ-Piešťany, Plány 1973 – 1988, Gen. oprava Kúpeľnej kaplnky. Odbor výstavby MsNV č. 145/1975, z 7.5.1975.

²⁸ ARKFÚ-Piešťany, Plány, Vyasfaltovanie priestoru pri Kúpeľnej kaplnke č. 247/1980, z 31.07.1980.

²⁹ ARKFÚ-Piešťany, Plány, Oprava kaplnky 1981. Č. 103/81, z 26.04.1981.

³⁰ ARKFÚ-Piešťany, Plány, Oprava fasády Kúpeľnej kaplnky. Č. 259/1987, z 28.07.1987.

³¹ Absyda – polkruhová oltárna nika.

komorou a vstupom na povalu. Projektová dokumentácia bola predložená na schválenie Okresnej hygienickej stanici v Trnave, pobočka Piešťany, ktorá súhlasila s takouto realizáciou.³²

Z doposiaľ neznámej príčiny sa tento projekt nezrealizoval, ale myšlienka rozšírenia kaplnky ostala naďalej živá. Dosvedčuje to vyhotovený nový „návrh na prestavbu“ z roku 1990, od ktorého sa rovnako z neznámych odstúpilo a k ďalším úpravám už neprišlo.

Táto malá sakrálna stavba sa tešila obľube veriacich a kúpeľných hostí a stala sa aj neoddeliteľnou súčasťou života mesta.

Počas prvej ČSR sa stala svedkom návštevy vysoko postaveného cirkevného hodnostára – pražského arcibiskupa a kardinála Karla Kašpara. Ten počas svojej návštevy Slovenska a Podkarpatskej Rusi zavítal aj do Piešťan.

V roku 1936, 6. júla vo večerných hodinách, prišiel z Trnavy do kúpeľného mesta, ku Kúpeľnej kaplnke, kde ho čakali cirkevní predstavitelia, nitriansky biskup Dr. Andrej Škrábik a starosta mesta a piešťanský farár Alexander Šindelár. Prítomný bol aj okresný náčelník Vojtech Skyčák, zástupca starostu Loubal a riaditeľ kúpeľov Imrich Winter. Príchod vzácneho hosťa sprevádzal hudbou kúpeľný orchester. Nasledovala krátka pobožnosť, po ktorej udelil kardinál svoje apoštolské požehnanie, ktoré pokračovalo prehliadkov kúpeľov.³³

Kardinálova návšteva je zaznamenaná aj v mestskej kronike:

„6. júl 1936. V tento deň zavítal do Piešťan pražský arcibiskup kardinál Karel Kašpar. Bol privítaný s veľkým nadšením. Zvláštny záujem prejavil o naše miestne pomery a kúpele.“³⁴

Kaplnka pri moste, ako jej hovoria domáci, Aj napriek jej nenápadnosti ukrýva zaujímavú históriu. Bola to prvá katolícka stavba vo vtedajších Tepliciach (po zbúraní kaplnky v parku), postavená najprv pre účely kúpeľných hostí, ale neskôr sa stala významnou stavbou v novo vznikajúcich Piešťanoch. Postavená bola na strategicky veľmi dobrom mieste, ktoré podčiarkuje jej nielen duchovný, ale aj sociálny význam pre mesto – lekár lieči, Pán Boh uzdravuje.

Cieľom tohto príspevku je priblížiť históriu tejto nenápadnej sakrálnej stavby.

ARCHÍVNE PRAMENE:

Archív Rímskokatolíckeho farského úradu sv. Štefana – Piešťany (ARKFÚ-Piešťany). Fond vizitácie.

ARKFÚ-Piešťany. Fond Samospráva.

ARKFÚ-Piešťany. Fond Plány 1973 – 1988.

LITERATÚRA:

ACTA HYDROLOGICA SLOVACA, ročník 14, č. 2, 2013.

CHMELÁR – HLOHOVSKÝ, Ľudovít. Piešťanský dekanát. Čadca: MAGMA, 2003. 108 s.

³² ARKFÚ-Piešťany, Plány, JP prístavba sociálneho zariadenia pri kúpeľnej kaplnke pri moste v Piešťanoch. Č. 1276/1982, z 03.09.1982.

³³ PLUHÁŘ, J. J. E. kardinál Dr. Karel Kašpar na Slovensku a Podkarpatské Rusi. Praha: Novina, 1936, s. 14 – 15.

³⁴ Pamätná kniha. Zväzok I. s. 122. O návšteve pozri aj: ŽLNAY, S. Komu asi prvému zazvoní? Príbeh farára a starostu mesta Piešťany Alexandra Šindelára. Piešťany: Balneologické múzeum I. Wintera, 2017, s. 35 – 36.

- MRŇA, Lubomír. Stavebné pamiatky Piešťan. Obraz kúpeľného mesta. Bibliotheca pescana IV. Piešťany: Balneologické múzeum, 2005. 136 s.
- ONDRUŠ, Rajmund. Svedok a služobník generácií P. Ludovít Eiselle SJ (1882 – 1979). Trnava: Dobrá kniha, 2000. 239 s.
- PAMÄTNÁ KNIHA MESTA PIEŠŤANY, Zväzok I. 1939 – 1949.
- PETHŐ, Vinzenc. ODHAD Piešťanskej kúpeľ patriacej Pánstvu dr. Viléma ERDÖDY-ho v roku 1927. Dostupné v knižnici Balneologického múzea I. Wintera v Piešťanoch.
- PLUHAŘ, Josef. J. E. kardinál Dr. Karel Kašpar na Slovensku a Podkarpatskej Rusi. Praha: Novina. Dostupná v knižnici SSV v Trnave.
- SERIES PAROCHiarum ET PAROCHORUM ARCHI-DIOECESIS STRIGONIENSIS ab antiquissimis temporibus usque annum MDCCCXCIV. Strigonii: Typis Gustavi Buzárovits, 1900 s.
- SCHEMATISMUS CLERI ARCHIDIOECESIS STRIGONIENSIS pro anno a Christo nato 1898, Strigonii 1898. Typis Gustavi Buzárovits. 294 s.
- ŽLNAY, Stanislav. Komu asi prvému zazvoní? Príbeh farára a starostu mesta Piešťany Alexandra Šindelára. Piešťany: Balneologické múzeum I. Wintera, 2017. 95 s.

DOPADY CHOLEROVÝCH EPIDÉMIÍ NA EVANGELICKÉ CIRKEVNÉ ZBORY VO SVETLE DIŠTRIKTUÁLNYCH PROTOKOLOV*

Lucia ŠTEFLOVÁ

The effects of cholera epidemics on evangelical congregations in the light of district protocols

We learn only minimally about the impact of cholera in 1831 on evangelical church congregations from official church records. The minutes of canonical visitations and the minutes of general and district conventions do not contain detailed information that would allow us to reconstruct the situation in the evangelical congregations directly after the cholera epidemic in Hungarian Kingdom. This lack of records from 1831 can also testify to the initial restrained attitude and mistrust of secular and church officials towards the first reports about the possible spread of a dangerous disease. The protocols do not provide information about the number of deaths due to cholera, only one protocol mentions that as a result of this epidemic, the number of deaths in the Potisje district exceeded the number of births by more than a third. As for specific anti-cholera measures, there are a minimum of them in the protocols from the first and second half of the 19th century. Most often, they only refer to circulars or regulations, which were apparently only read at the assembly, and then sent to the seniorates. One regulation related to cholera, however, is recorded in the protocol from the Potisje district, which concerns the burial of cholera victims. The dead body had to be buried immediately and it was forbidden to carry it into or in front of the church. It was also not allowed to display the dead in a coffin.

Keywords: cholera, evangelical church, church congregations, Hungary, districts, anti-cholera measures.

Už v 18. storočí možno badať u uhorských panovníkov snahu o organizáciu verejného zdravotníctva, a práve tento zvýšený záujem o verejné zdravotníctvo zlepšil zdravotnícke pomery v Uhorsku. Napriek tomu obyvateľov Uhorska trápilo široké spektrum chorôb, od menej vážnych až po také, ktoré výrazne zvyšovali úmrtnosť.¹ K takýmto chorobám môžeme zaradiť predovšetkým cholera.²

¹ *Štúdiá vznikla ako grantový výstup v rámci projektu APVV-20-0613 Epidémie na území Slovenska v 17. – 19. storočí.

LIŠČÁK, M. Zdravotné pomery, epidémie a alkoholizmus v severnej časti Trenčianskej stolice na prahu modernej doby. In *Acta historica Neosoliensia*. XVIII., 2015, s. 382 – 383.

² Cholera sa v Európe objavila v prvých desaťročiach 19. storočia. Jej pôvodným miestom výskytu bola Ázia, predovšetkým husto osídlené územia v dnešnej Indii. No i v prostredí prefundnených európskych miest spravidla s nízkym hygienickým štandardom či vidieckych oblastiach našla vhodný priestor na rýchle šírenie. V Európe sa jej výskyt najčastejšie datuje od roku 1829. V priebehu 30. rokov si vyžiadala obrovské množstvo obetí na celom území Ruska, Švédska, no tiež v Anglicku, rakúskych a nemeckých krajinách. Bližšie: DERFIŇÁK, P. Cholerová epidémia na severovýchode Uhorska v rokoch 1872 – 1873. In *Annales historici Presovienses*. 2/2016, roč. 16, s. 116.

Tá v priebehu 19. storočia postihla Uhorsko hneď niekoľkokrát. Už v roku 1831 zasiahla epidémia cholery rozsiahle územia Uhorska vrátane časti dnešného Slovenska. V 50. rokoch 19. storočia o nej máme iba málo správ, objavovala sa iba zriedkavo. V 60. a 70. rokoch sa však opäť rýchlo rozšírila, pričom odhadom v tomto desaťročí jej podľahlo iba v Európe okolo milióna ľudí. Ďalšie tisíce obetí si táto choroba vyžiadala v 80. a 90. rokoch 19. storočia.³

O dopade cholery v roku 1831 na evanjelické cirkevné zbory sa dozvedáme z úradných cirkevných zápisníc iba minimálne. Zápisnice kanonických vizitácií ani zápisnice z generálnych a dištriktuálnych konventov⁴ neobsahujú podrobné informácie, ktoré by nám umožnili rekonštruovať situáciu v evanjelických cirkevných zboroch priamo po cholerovej epidémii v roku 1831 v Uhorsku. Správy o cholere predstavujú len čiastkové zmienky v rámci týchto úradných zápisníc.⁵

Čiastkové informácie o cholere a jej dôsledkoch nachádzame v zápisniciach z generálnych a dištriktuálnych konventov, tzv. konventuálnych protokolov.⁶ Napríklad v protokole z Potiského dištriktu z rokov 1830, 1831 sa nenachádza žiadna zmienka o výskyte ochorenia, či nariadeniach, ktoré by sa nejakým spôsobom dotkli evanjelických cirkevných zborov. V protokole z roku 1833 nachádzame pár poznámok, týkajúcich sa opatrení proti šíreniu nákazlivých chorôb, ale i o samotnej cholere. Nie priamo cholery, ale iného ochorenia sa týka poznámka z októbra 1832 o výskyte detských kiahní. V protokole sa uvádza, že deti mali možnosť ochorenie prekonať, alebo sa mohli nechať zaočkovať. Rodičia však vakcíny často odmietali a nedovolili deti očkovať, hoci v samotnom protokole je vyzdvihnutá bezpečnosť a prospešnosť vakcín.⁷ V punkte 36 sa ešte v krátkosti spomína cholera a jej šírenie. V protokole je zaznamenané, že táto nebezpečná nákaza sa v Uhorsku vyskytla už v júli 1831. V protokole ďalej zaznamenali konkrétne dátumy, kedy bola cholera zaznamenaná, a to 12. júla, 26. júla a 23. augusta. Napriek prijatým nariadeniam sa nedarilo nákazu zastaviť, kvôli neochote ľudí dodržiavať odporúčania vrchnosti. Nedodržiavanie nariadení však nebolo jediným problémom, v protokole sa uvádza, že samotné postupy sa ukázali byť neúčinnými. Na záver bodu 36 je ešte zaznamenané, že kňazi obdržali od superintendentov

³ DERFIŇÁK, P. Cholerová epidémia na severovýchode Uhorska v rokoch 1872 – 1873. In *Annales historici Presovienses*. 2/2016, roč. 16, s. 115 – 116.

⁴ Konvent je najvyššie cirkevné zhromaždenie cirkevného zboru, seniorátu a dištriktu.

⁵ Všetky zápisnice a protokoly, s ktorými sme pracovali, sa nachádzajú v online databáze Centra excelentnosti sociohistorického a kultúrohistorického výskumu Prešovskej univerzity v Prešove alebo v *Evangelikus Országos Levéltár* v Budapešti.

⁶ Protokoly z konventov obsahujú zoznamy zástupcov jednotlivých seniorátov a následne sú zaznamenané body programu konventu, ktoré v jednotlivých punktoch potvrdzujú alebo overujú nariadenia predchádzajúcich konventov. Viacero bodov v zápisniciach z konventov sa sústreďujú na finančný a ekonomicko-hospodársky stav jednotlivých seniorátov, prípadné dlhy a podľžnosť, účty, ktoré bolo potrebné vyplatiť, upozornenia na blížiacu sa splatnosť rôznych účtov alebo finančné dary, ktoré senioráty obdržali. Okrem toho sú v protokoloch zaznamenané rôzne žiadosti na navýšenie vyplácania dôchodkov či platu farárov, ale i superintendentov. Zápisnice z konventov, tzv. konventuálne protokoly sa nedotýkali len finančného stavu seniorátov, ale i evanjelických škôl a ich financovania. Ojedinele sa v nich nachádzajú aj informácie o knižnej kultúre evanjelickej cirkvi a. v. Najčastejšie sa týkajú distribúcie školských učebníc.

⁷ Tiszai Evangélikus Egyházkerület 1823 – 1838, Anno 1833 diebus 26. a 27. Septembris in Privilegioto Montano Oppido Rosnyó-Bánya..., punkt 32.

nariadenia, čo robiť, aby sa choroba nešírila tak rýchlo. Taktiež superintendenti vyzývali kňazov, aby verejnosť upokojovali a pomáhali jej v plnení opatrení nariadených úradmi. Najdôležitejšie bolo podľa evanjelických seniorov a superintendov zachovať pokoj a nešíriť paniku.⁸

V punkte 37 sa spomína Ignác Eötvös, radca Uhorskej kráľovskej dvorskej komory, podpredseda Uhorskej komory, hlavný správca Hontianskej a Abovskej stolice, ktorý zaslal 27. septembra 1831 list evanjelickému superintendentovi Pavlovi Jozeffymu, v ktorom ho informoval o udalostiach v Košiciach a vyzýval ho, aby vydal nariadenie pre evanjelických kňazov, ktorí mali byť nápomocní lekárom pri podávaní liekov a vypomáhať pri zavádzaní opatrení, aby sa predišlo rýchlemu šíreniu cholery. Jedine tak mohla byť podľa neho táto zákerná a zlá choroba porazená.⁹ V punkte 38 je zaznamenané, že konzílium evanjelickej cirkvi vyjadrilo na konvente strach zo šíriacej sa cholery. Obavy z blížiacej sa smrti sa šírili už aj vo filiách. Matrikárom bolo nariadené, aby zaznamenávali do knihy zomrelých aj deti, ktoré zomreli ihneď po narodení a taktiež obeť cholery.¹⁰ Ide o protokol spísaný po odznení cholery, ale zaznamenaný predstaviteľmi evanjelickej cirkvi, ktorí v danom období pôsobili a vykonávali svoje úrady v seniorátoch zasiahnutých cholerou a s priebehom a nariadeniami proti šíreniu cholery zavádzanými do praxe mali osobnú skúsenosť. Vyvstáva otázka, prečo sa v spomínaných protokoloch, spísaných bezprostredne po epidemiologickej kríze, nevenovali superintendenti a seniory na konkrétnych dištriktuálnych konventoch choleroým opatreniam obšírnejšie. Je možné, že to prináležalo skôr konkrétnym obežníkom, ktoré sa rozposielali do seniorátov a následne do cirkevných zborov. Avšak úbytok obyvateľstva spojený s vysokou mortalitou sa iste podpísal aj na samotnej cirkvi, jej financovaní a, samozrejme, v prvom rade na úbytku veriacich, čo v protokoloch nijako cirkevní predstavitelia nereflektujú ani bezprostredne po roku 1831, ani v neskorších zápisniciach z 30. rokov 19. storočia.

V protokoloch z rokov tesne pred cholerou, dokonca v tých spísaných len pár mesiacov pred prvým prípadom ochorenia v Uhorsku nenachádzame žiadne nariadenia určené evanjelickým kňazom, aby efektívne znížili dopady epidémie. Tento nedostatok záznamov z roku 1831 môže vypovedať aj o počiatočnom zdržanlivom postoji a nedôvere svetských i cirkevných predstaviteľov voči prvým správam o možnom šírení nebezpečnej nákazy.

Protokoly z dištriktuálnych konventov z druhej polovice 19. storočia, kedy sa cholera v Uhorsku opäť vyskytovala, poskytujú tiež iba zriedkavé zmienky o tejto chorobe. Avšak je v nich badať, že cirkevní predstavitelia sa v istom ohľade poučili z roku 1831 a opatrenia prijímali omnoho skôr, ako to môžeme vidieť napríklad v zápise z roku 1873,¹¹ kedy na konvente prijali predstavitelia cirkevnej správy

⁸ Tiszai Evangélikus Egyházkerület 1823 – 1838, Anno 1833 diebus 26. a 27. Septembris in Privilegiato Montano Oppido Rosnyó-Bánya..., punkt 36.

⁹ Tiszai Evangélikus Egyházkerület 1823 – 1838, Anno 1833 diebus 26. a 27. Septembris in Privilegiato Montano Oppido Rosnyó-Bánya..., punkt 37.

¹⁰ Tiszai Evangélikus Egyházkerület 1823 – 1838, Anno 1833 diebus 26. a 27. Septembris in Privilegiato Montano Oppido Rosnyó-Bánya..., punkt 38.

¹¹ V inom zápise z tohto roku sa spomína, že na gymnázium v Szarvasi boli preložené maturitné

predpis, podľa ktorého mali byť farári včas inštruovaní, aby sa aktívne podieľali na opatreniach orgánov obce a okresu na pomoc vdovám a sirotám postihnutým epidémiou cholery.¹² Podľa nariadenia uhorského kráľovského ministerstva vnútra z roku 1873 sa mala cirkevná a svetská vrchnosť postarať o zvyšné siroty a vdovy postihnuté epidémiou cholery. V tejto súvislosti bol na konvente v októbri 1873 prečítaný nahlas obežník združenia na ochranu detí v krajine a taktiež oznámenie zaslané spolku uhorských gazdiniek, ktoré žiadali v prípade cholery sirôt o dary pre detské domovy a materské školy a takisto sa čítala žiadosť o prijatie sirôt, ktoré prišli o rodičov v dôsledku cholery.¹³ V Potiskom dištrikte dokonca vznikol ústav, ktorý sa mal postarať o cholerové siroty a zhromažďovať potrebnú pomoc. Taktiež bol určený konkrétny kaplán, ktorý mal celý ústav na starosti. Jeho meno však v protokole nie je zaznamenané.¹⁴

Z iného protokolu z konventu v roku 1873 vyplýva, že evanjelickí farári boli prípisom riadne inštruovaní, aby sa aktívne podieľali na opatreniach orgánov obce a stolice na pomoc vdovám a sirotám postihnutým epidémiou cholery. Tento prípis mal byť rozposlaný do všetkých seniorátov.¹⁵ V roku 1874 sa zhodli predstavitelia evanjelickej cirkvi na tom, že konvent musí prijať pravidlá a predpisy na možné predchádzanie ďalším prepuknutiam epidémie cholery.¹⁶ Taktiež v 80. rokoch pri opätovnom výskyte cholery u Uhorsku môžeme v protokoloch nájsť napríklad zmienku o dekrete z 19. júla 1884, v ktorom boli evanjelickí farári vyzvaní, aby vetrali a udržiavali čisté kostoly. Rovnako mali evanjelickí učitelia v školách udržiavať čistotu a často vetrať. Kvôli nebezpečenstvu z možnej nákazy sa v prípade výskytu cholery mali zakázať sprievody, pohreby, verejné stretnutia a jarmoky.¹⁷

Cholera decimovala obyvateľstvo bez ohľadu na vierovyznanie. Samotní predstavitelia cirkvi v Uhorsku však zohrali dôležitú úlohu v procese šírenia protiepidemických opatrení. Evanjelická cirkev a. v. a jej predstavitelia neboli výnimkou. O tom, že v týchto časoch zohrali významnú úlohu kňazi, niet pochyb. Svedčí o tom aj napríklad zmienka v protokole o ocenení konkrétnych farárov, ktorí sa nejakým spôsobom vyznamenali v tomto epidemiologickom období. Môžeme

skúšky kvôli cholere na 8. a 9. september. Taktiež skúšky na peštianskom a štiavnickom gymnáziu museli byť odročené kvôli tejto šíriacej sa nákaze. Bližšie: Bányai Evangélikus Egyházkerület jegyzőkönyvei 1861 – 1874, Zápisnice riadneho výročitého Konventu ev. Aug. Vyz. banského dištriktu v Pešťbudiné, 1873, s. 14.

¹² Dunántúli Evangélikus Egyházkerület jegyzőkönyvei 1843 – 1879, A dunántúli ág. bitv. evang. egyházkerület az 1873-ik évi október 28. és 29-ik napjain Soprony 1873, s. 4.

¹³ Dunáninnyi Evangélikus Egyházkerület jegyzőkönyvei 1870 – 1890, A dunáninnyi ág. hitv. evang. egyházkerület 1873, évi oct. 29. és 30. nagys. és főtiszt. Gedlly Lajos, s. 5.

¹⁴ Tiszai Evangélikus Egyházkerület jegyzőkönyvei 1839 – 1880, A tiszai ág. ev. egyházkerület július 30- és 31-kén Miskolcz városában tartott közgyűlésének jegyzőkönyve, 1874. július, s. 15.

¹⁵ Dunántúli Evangélikus Egyházkerület jegyzőkönyvei 1843 – 1879, A dunántúli ág. bitv. evang. egyházkerület az 1873-ik évi október 28. és 29-ik napjain Soprony..., s. 4, punkt 30.

¹⁶ Bányai Evangélikus Egyházkerület jegyzőkönyvei 1873 – 1879, Jegyzőkönyve a bányai ág. hitv. evang. egyházkerület Budapesten 1874, s. 39.

¹⁷ Tiszai Evangélikus Egyházkerület jegyzőkönyvei 1881 – 1886, A tiszai ágost. hitv. Evang. egyházkerület 1884-ik évi augusztus 20-ik és 21-ik napjain Nyíregyházán közgyűlésének jegyzőkönyve, s. 75.

spomenúť farára z Kovačice¹⁸ Gyula Ambrózyho, ktorý bol vyznamenaný zlatým záslužným krížom s korunou za pomoc pri organizácii pohraničnej stráže, alebo farára z Hajdušice¹⁹ Emila Kolényiho, ktorý bol ocenený vládou za jeho obetavé úsilie pri práci okolo pacientov s cholerou.²⁰ Evanjelickí kňazi prichádzali do kontaktu s nakaženými pacientmi, o čom svedčí aj záznam v protokole z Potiského dištriktu z roku 1874, kde je uvedené, že v predchádzajúcom roku zo 132 riadnych a 12 pomocných farárov daného cirkevného okresu sa nestal obeťou cholery ani jeden, hoci boli s pacientmi v najužšom kontakte.²¹ O tom, že evanjelickí kňazi pomáhali s proticholеровými opatreniami svedčí aj uznanie, ktoré sa im dostalo od ministra,²² ktorý pri návšteve Spišskej stolice na zhromaždení výboru vyjadril svoje plné uznanie a poďakovanie evanjelickým kňazom za ich obetavú spoluprácu a pomoc počas epidémie cholery.²³

Zaujímavé je konštatovanie superintendenta Ľudovíta Gedulyho zaznamenané v protokole z konventu zo septembra 1866, kedy stretnutie predstaviteľov vyššej cirkevnej správy otvoril vrúcnu modlitbou a s poľutovaním konštatoval, že zasadnutia sa v dôsledku pretrvávajúcej cholery nezúčastnilo mnoho seniorov a dozorcov a bolo potrebné ich ospravedlniť a zastúpiť. Napríklad Martina Szentiványho zastupoval Karol Thirring, ktorý tiež prijal spolupredsedsťstvo a s krátkym príhovorom sa ujal vedenia schôdze.²⁴ O tom, že tieto nariadenia predstavitelia evanjelickej cirkvi nebrali na ľahkú váhu, svedčí aj zápis z neskoršieho konventu v októbri 1873, kedy opäť kvôli cholere superintendent Ľudovít Geduly zopakoval podobné slová ľútosti, že sa zhromaždenia nemohli zúčastniť všetci, aké povedal pred zúčastnenými aj na konvente v roku 1866. Delegáti konventu sa stretli v knižničnej sále prešporského lýcea, ale pred samotným zasadnutím sa zúčastnili slávnostnej bohoslužby, kde sa vybrala ofera na opatrovnícky ústav. Podobne ako na konvente v roku 1866, aj v roku 1873, sa inšpektor Martin Szentiványi nemohol zúčastniť zasadnutia kvôli cholere. V protokole je ale jasne zaznamenané, že účasť mu zakazovala vyhláška uhorského kráľovského ministerstva vnútra, ktorá nariaďovala, aby počas epidémie neopustil stolicu.²⁵ Aj tento záznam ukazuje, že cirkevní zástupcovia evanjelickej cirkvi rešpektovali nariadenia zamedzujúce pohybu obyvateľstva mimo stolice v čase šíriacej sa nákazy.²⁶ Aj

¹⁸ Inak nazývaná aj Antalfalva, vtedy súčasť uhorského evanjelického Banského dištriktu, dnes obec v Srbsku.

¹⁹ Súčasť uhorského evanjelického Banského dištriktu, dnes obec v Srbsku.

²⁰ Bányai Evangélikus Egyházkerület jegyzőkönyvei 1873 – 1879, Jegyzőkönyve a bányai ág. hitv. evang. egyházkerület Budapesten 1874, s. 16.

²¹ Tiszai Evangélikus Egyházkerület jegyzőkönyvei 1839 – 1880, A tiszai ág. ev. egyházkerület július 30- és 31-kén Miskolcz városában tartott közgyűlésének jegyzőkönyve, 1874. július, s. 5 – 6.

²² Meno ministra nie je v protokole zaznamenané.

²³ Tiszai Evangélikus Egyházkerület jegyzőkönyvei 1839 – 1880, A tiszai ág. ev. egyházkerület 1875 augusztus 17. és 18.hán Kassa szab. kir. városában tartott közgyűlésének jegyzőkönyve, s. 31.

²⁴ Dunáninnyi Evangélikus Egyházkerület jegyzőkönyvei 1856 – 1869, Az ágostai vallástételt követő evangélikusok dunáninnyi egyházkerülete 1866-ik évi September 25-én sz. kir. Pozsony..., s. 2.

²⁵ Dunáninnyi Evangélikus Egyházkerület jegyzőkönyvei 1870 – 1890, A dunáninnyi ág. hitv. evang. egyházkerület 1873, évi oct. 29. és 30. nagys. és főtiszt. Geduly Lajos..., s. 1.

²⁶ O dodržiavaní zákazu zhromažďovania hovorí aj záznam o zrušení učiteľskej schôdze za úče-

z toho sa dá usudzovať, že cholera v roku 1831 ich poučila natoľko, že pri ďalšej možnej hrozbe boli ostražití a snažili sa rešpektovať nariadenia, aj tie o obmedzenom pohybe, či zákaze väčších zhromaždení.

Na konvente v nasledujúcom roku (august 1867) sa superintendent Ľudovít Geduly pozastavil pri zmiešaných manželstvách. Počas jeho pôsobenia udelil výnimku celkovo 51 párom, čo ako nechal zaznamenať do protokolu, bol podľa neho prekvapivo vysoký počet. Podľa superintendenta to malo dva dôvody. Jeden nazval všeobecným a druhý špeciálnym. Vo všeobecnosti sa podľa neho pristupovalo k takýmto manželstvám kvôli zväčšeniu vlastníctva rodín, ktoré sa mohli aj takýmto spôsobom efektívne rozrastať. Špeciálny dôvod videl práve v cholere, ktorá kvôli minuloročnej mimoriadne vysokej úmrtnosti spôsobila zvýšený záujem o manželstvo aj mimo svoju konfesiu.²⁷

Z protokolov konventov je zrejmé, že k nariadeniam a opatreniam proti šíreniu cholery pristupovala evanjelická cirkev nanajvýš zodpovedne. Práve na týchto konventuálnych alebo dištriktuálnych zasadnutiach sa vyššia správa oboznamovala s nariadeniami vlády a na základe ich uznesení sa potom ďalej šírili do seniorátov a odtiaľ do samotných cirkevných zborov. Ako príklad môžeme uviesť protokoly z konventu Pred dunajského dištriktu z augusta 1874 a septembra 1884, kde boli jedným z bodov programu aj nariadenia proti cholere.²⁸ Tu je ale potrebné poznamenať, že protokoly ich nijako bližšie nešpecifikujú. Boli síce bodom programu, ale v jednotlivých protokoloch je zaznamenané len jednovetové konštatovanie, že sa im konvent venoval.

O počte mŕtvych v dôsledku cholery protokoly neinformujú, iba v jednom protokole sa nachádza zmienka, že v dôsledku tejto epidémie prevyšovali v Potiskom dištrikte počty mŕtvych počty narodených o viac ako tretinu.²⁹

Čo sa týka konkrétnych proticholeroých opatrení, v protokoloch z prvej a druhej polovice 19. storočia ich je minimum. Najčastejšie iba odkazujú na obežníky alebo nariadenia, ktoré boli zrejme iba čítané na zhromaždení, a potom rozposielané ďalej do seniorátov. Jedno nariadenie týkajúce sa cholery je predsa len zaznamenané v protokole z Potiského dištriktu, ktoré sa týka pochovávania obetí cholery. Mŕtvolu bolo potrebné ihneď pochovať a bolo zakázané niesť ju do kostola alebo pred kostol. Rovnako nebolo povolené vystavovať mŕtveho v truhle.³⁰

lom prerokovania učebných osnov, ktorú zvolal generálny inšpektor, ale kvôli epidémii cholery sa nemohla uskutočniť. Bližšie: *Evangélikus Egyetemes Közgyűlési Jegyzőkönyvek – Egyetemes Közgyűlési Jegyzőkönyv, A magyarhoni ágostai hitvallású evangélikusok négy egyházkerülete 1866-dik évi december 5-ik, 6-dik s 7-ik napján sz. kir. Pest városában...*, s. 8, punkt 17.

²⁷ Dunáninneni Evangélikus Egyházkerület jegyzőkönyvei 1856 – 1869, Az ágostai vallástételt követő evangélikusok dunáninneni egyházkerülete 1867-ik évi Augustus hó 28-án és 29-én sz. kir. Pozsony városában..., s. 6.

²⁸ Dunáninneni Evangélikus Egyházkerület jegyzőkönyvei 1870 – 1890, Jegyzőkönyve a dunáninneni ág. hitv. evang. egyházkerület főtiszt, és nagys. Geduly Lajos superintendens és kir. tanácsos..., s. 8.; Dunáninneni Evangélikus Egyházkerület jegyzőkönyvei 1870 – 1890, A dunáninneni ág. hitv. ev. egyházkerület 1884. évi szeptemberhó 3. és 4. napján, Pozsonyban, Főtisztelendő és nagyságos Dr. Geduly Lajos superintendens és királyi tanácsos..., s. 13.

²⁹ Tiszai Evangélikus Egyházkerület jegyzőkönyvei 1839 – 1880, A tiszai ág. ev. egyházkerület július 30- és 31-kén Miskolcz városában tartott közgyűlésének jegyzőkönyve, 1874. július, s. 9.

³⁰ Tiszai Evangélikus Egyházkerület jegyzőkönyvei 1839 – 1880, A tiszai ág. ev. egyházkerület július

Rekonštruovať dopad cholerovej epidémie na evanjelické cirkevné zbory pomocou administratívnych prameňov, ako sú protokoly z dištriktuálnych konventov je pomerne náročné, nakoľko zápisy tesne pred a po vypuknutí cholery nereflektujú dané udalosti, ani nespomínajú konkrétne opatrenia či nariadenia. Protokoly sa cholere venujú, aj keď iba formou krátkych zmienok, skôr v druhej polovici 19. storočia, keď už bolo zrejmé a aj dobre známe, aké nebezpečné ochorenie to môže byť a ako proti nemu treba postupovať.

30- és 31-kén Miskolcz városában tartott közgyűlésének jegyzőkönyve, 1874. július, s. 16.

ANALÝZA ZÁPISU O CHOLERE Z ROKU 1831 V MATRIKE ZOMRELÝCH RÍMSKOKATOLÍCKEJ FARNOSTI LIPTOVSKÁ OSADA¹

Anton LIŠKA

Analysis of the record of cholera from 1831 in the register of the dead of the Roman Catholic parish Liptovská Osada

The paper is devoted to the analysis of a contemporary record made in 1831, in connection with the cholera epidemic, by the local parish priest Matej Puček in the registry of the deceased of the Roman Catholic parish of Liptovská Osada. From the record we can read a number of interesting and very valuable information for the analysis of the course of cholera in Liptovská Osada. In addition, the researched record also provides (indirectly) information about the application of nationwide anti-cholera measures in a particular locality. The paper also provides knowledge about the village and the parish of Liptovská Osada itself from the time of the creation of the examined document and brings closer the canonical legal norms of the Western rite, related to the conferral of the sacrament of anointing of the sick and funeral rites. Primary and secondary sources and specialized literature related to the topic and the period under study were used in its conception.

Keywords: Church registry of the deceased, Cholera cemetery, Cholera epidemic, Parish of Liptovská Osada, Year 1831.

V prvej polovici 19. stor. vplývali na chorobnosť a úmrtnosť uhorského obyvateľstva o. i. aj infekčné ochorenia. Na konci 18. stor. sa síce podarilo takmer úplne eliminovať najobávanejšiu s týchto chorôb – mor, no namiesto nej sa objavili nové, rovnako nebezpečné nákazy. K najviac rozšíreným infekčným chorobám, vyskytujúcim sa na našom území, patrili pravé a nepravé kiahne a týfus. Okrem nich sa sporadicky vyskytovali aj iné život ohrozujúce ochorenia.² Spomedzi všetkých infekčných chorôb, ktoré v priebehu prvej tretiny 19. storočia zasiahli územie Uhorska, mala najničivejší priebeh cholera, v archívnych prameňoch označovaná prívlastkami orientálna (*cholera orientalis*) alebo azijská (*cholera asiatica*).³ Jej domovom bola Ázia, predovšetkým oblasť Indie, kde po stáročia zabíjala tamojšie obyvateľstvo. Do Európy po prvýkrát prenikla až v roku 1830. Ako prvé zasiahla Rusko, odkiaľ sa rýchlo rozšírila do severnej, východnej a strednej Európy. Do Uhorska sa dostala pravdepodobne z Haliče. Stalo sa tak v letných mesiacoch roku 1831. V júni 1831 boli zaznamenané prvé prípady tohto ochorenia na severovýchode krajiny.⁴ Jej šírenie sa žiaľ nepodarilo zastaviť

¹ Príspevok vznikol v rámci projektu VEGA č. 1/0397/21 *Epidémie a protiepidemiologické opatrenia na území Slovenska v dlhom 19. storočí*.

² LIŠKA, A. *Cholerová epidémia z roku 1831 a jej priebeh v Prešovskej eparchii*. Prešov: GTF PU v Prešove, 2012, s. 11.

³ GOLIAN, J. *Život ľudu detvianského. Historicko-demografická a kultúrna sonda do každodenného života na Podpolaní v dlhom 19. storočí*. Ružomberok: Society for Human Studies 2019, s. 108.

⁴ GOLIAN, J. Vývoj úmrtnosti vo farnosti Detva v rokoch 1781 – 1920. In *Historická demografie*,

ani za pomoci zavádzania viacerých protipandemických opatrení na celoštátnej, župnej či miestnej úrovni⁵. Z uvedeného dôvodu sa v priebehu niekoľkých týždňov od vypuknutia prvého ochorenia rozšírila do všetkých častí Uhorska, Liptovskú stolicu a obec Liptovská Osada, nevynímajúc. Z dochovaných úradných štatistík vyplýva, že cholerou sa v Uhorsku v rokoch 1831 – 1832 nakazilo celkovo 536 517 obyvateľov. Z nich sa 298 876 vyliečilo a 237 641 v dôsledku tohto infekčného ochorenia zahynulo. Posledný prípad úmrtia na toto infekčné ochorenie zaznamenali v Uhorsku dňa 22. februára 1832 na území Zemplínskej stolice.⁶

V Liptovskej stolici, ktorej súčasťou bola v roku 1831 aj obec Liptovská Osada, vypukla cholera 25. júla 1831. Za zavádzanie proticholeroých opatrení v stolici zodpovedal krajinský proticholerový komisár, barón Jozef Pongráč (Josephus L. B. Pognrátz de Óvár et sz. Miklós), ktorý mal okrem Liptova na starosti aj Oravu, Trenčín, Turiec a slobodné kráľovské mesto Trenčín.⁷ Úrad župana Liptovskej stolice v sledovanom období zastával gróf Štefan Ilešházy (Comes Staphanus Il-lésházy de Eadem).⁸ V priebehu trvania epidémie sa cholerou na Liptove podľa dochovaných úradných štatistík nakazilo 12 494 obyvateľov, z ktorých sa 7 986 vyliečilo a 4 508 v jej dôsledku zomrelo. Posledný prípad úmrtia na cholera bol na území Liptovskej stolice zaznamenaný 15. januára 1832.⁹

Geografické vymedzenie lokality a popis jej stavu v dobe vzniku matričného zápisu

Prvá písomná zmienka o obci Liptovská Osada pochádza z roku 1638. Ide o listinu, ktorú dal vyhotoviť vlastník, resp. správca likavského panstva, za účelom vyhotovenia súpisu holi a pozemkov, na ktorých mali salaše a ovce valaskí obyvatelia dedín, patriacich k panstvu Likava. Obyvatelia Liptovskej Osady sú v nej spomínaní v súvislosti s hoľou Holica („*Holicza hola dawa se Nowoosadianom*“). Podľa Ferdinanda Uličného možno vzhľadom na vývoj osídlenia doliny Revúckej a obsah zápisu, viažuci sa ku obci v listine z roku 1638, kde sa uvádza v prívlastkom „nová“, predpokladať, že bola založená okolo rokov 1620 – 1630, pričom jej prvými obyvateľmi boli šoltýs s rodinou a valaské obyvateľstvo.¹⁰ Zostavovatelia

2017, roč. 41, č. 1, s. 59.

⁵ O zavádzaných proticholeroých opatreniach podrobne pozri: LIŠKA, A. Z obsahu proticholeroých obežníkov a brožúrok z roku 1830 – 1831 (I.). *Štátne a cirkevné opatrenia a odporúčania proti šíreniu cholery*. In *Dejiny – internetový časopis IHI FF PU v Prešove*, 2012, roč. 7, č. 1, s. 98-138. ISSN 1337-0707; LIŠKA, A. Z obsahu proticholeroých obežníkov a brožúrok z roku 1830 – 1831 (II.). Preventívne proticholeroové rady a odporúčania a dobová liečba cholery. In *Dejiny – internetový časopis IHI FF PU v Prešove*, 2013, roč. 8, č. 1, s. 158-187. ISSN 1337-0707.

⁶ LINZBAUER, Xav. F. *Codex sanitario-medicinalis Hungariae. Tomus III., Sectio IV.* Budae: Typis Regiae Scientiarum Universitatis Hungaricae, 1861, s. 490.

⁷ Ministerstvo vnútra Slovenskej republiky (MV SR), Štátny archív v Prešove – Špecializované pracovisko Spišský archív v Levoči (ŠA Prešov – ŠPSA Levoča), fond (f.) Spišské biskupstvo (SB), rok (r.) 1831, signatúra číslo (sign. č.) 742. *Consignatio Commissariorum Regionum ddo. 12-ae Juli 1831. Nro. 19 574, circa reprimendum Cholerae morbum exmissorum*.

⁸ NAGY, Lodovicus. *Notitiae politico – geographico – statisticae Hungariae, Partiumque eidem Adnexarum*. Budae: Typis Annae Landerer, 1828, s. 193.

⁹ LINZBAUER, Xav. F. *Codex sanitario-medicinalis Hungariae. Tomus III., Sectio IV.* Budae: Typis Regiae Scientiarum Universitatis Hungaricae, 1861, s. 490.

¹⁰ ULIČNÝ, F. *Dejiny Liptova od 9. do 19. storočia*. Liptovský Hrádok: Komunitná nadácia Liptov,

*Vlastivedného slovníka miest a obcí na Slovensku*¹¹ (1977) a *Encyklopédie miesta a obcí Slovenska*¹² (2005) kladú založenie obce do roku 1649 a za jej prvých obyvateľov označujú goralských kolonizátorov pôvodne žujúcich na oravskom pohraničí. Jozef Hagovský¹³, Viktor Hušťava-Barút¹⁴ a Emil Šípka¹⁵ kladú založenie obce do roku 1288 a prvú písomnú zmienku o nej do roku 1340. Podľa ich interpretácie bola na území dnešného katastra Liptovskej Osady v roku 1288 založená benediktínska usadlosť (emeritórium). Pod názvom Gothál sa uvedená usadlosť spomína v listine z roku 1340, prostredníctvom ktorej uhorský kráľ Karol Róbert vytýčil chotár mesta Ružomberok. Usadlosť sa mala počas stredoveku a ranného novoveku rozrásť prostredníctvom valašskej kolonizácie na obec.¹⁶

Z administratívno-správneho hľadiska bola Liptovská Osada nepretržite od svojho vzniku súčasťou Liptovskej stolice (župy), pričom v čase svojho založenia patrila pod panstvo Likava. Situovaná bola v juhozápadnej časti stolice, na západnom okraji Nízky Tatier, 16 km južne od sídla slúžnovského okresu, ktorého bola súčasťou, situovaného v mestečku Ružomberok.¹⁷

Na konci prvej tretiny 19. stor., t. j. v bode, kedy vznikol skúmaný matričný zápis, žilo v Liptovskej Osade, podľa úradných štatistík z roku 1828, v 128 domoch celkovo 969 obyvateľov. Spomína sa tu aj existencia pošty. Väčšina obyvateľstva obce sa hlásila ku rímskokatolíckemu vierovyznaniu, dvaja obyvatelia boli evanjelici.¹⁸ Podľa cirkevných štatistík, publikovaných v historických schematizmoch Spišského biskupstva z rokov 1830 a 1832, žilo v Liptovskej Osade v sledovanom období 1000, resp. 1035 obyvateľov. Všetci obyvatelia obce sa hlásili výlučne ku rímskokatolíckej viere.¹⁹ Okrem pošty sa v obci v skúmanom období nachádzal aj vodný mlyn, píla, budova lesnej správy a obecného úradu²⁰, murovaný kostol

2014, s. 105.

¹¹ KROPILÁK, M. – PISOŇ, Š. (eds.). *Vlastivedný slovník obcí na Slovensku. 2. časť*. Bratislava: Veda, 1977, s. 166.

¹² SÜLE, P. – SÜLE, P. (eds.). *Encyklopédie miesta a obcí Slovenska*. Banská Bystrica: Vydavateľstvo PS-Line, 2005, s. 469.

¹³ HAGOVSÝ, J. – ŠÍPKA, E. *Farnosť sv. Jána Krstiteľa v Liptovskej Osade v minulosti a súčasnosti*. Liptovská Osada: Farnosť sv. Jána Krstiteľa v Liptovskej Osade, 2000, s. 3.

¹⁴ HUŠŤAVA-BARÚT, V. – ŠÍPKA, E. *Kultúrne a stavebné pamätihodnosti Liptovskej Osady v historickej retrospektíve*. Liptovská Osada: OcÚ Liptovská Osada, 2015, s. 6-7.

¹⁵ HAGOVSÝ, J. – ŠÍPKA, E. *Farnosť sv. Jána Krstiteľa v Liptovskej Osade v minulosti a súčasnosti*. Liptovská Osada: Farnosť sv. Jána Krstiteľa v Liptovskej Osade, 2000, s. 3; HUŠŤAVA-BARÚT, V. – ŠÍPKA, E. *Kultúrne a stavebné pamätihodnosti Liptovskej Osady v historickej retrospektíve*. Liptovská Osada: OcÚ Liptovská Osada, 2015, s. 6-7; *Kronika obce Liptovská Osada*. Rukopis, s. 54-61.

¹⁶ *Kronika obce Liptovská Osada*. Rukopis, s. 54-61.

¹⁷ GÜNTHEROVÁ, A. (ed.). *Súpis pamiatok na Slovensku. Zväzok druhý, K – P*. Bratislava: Obzor, 1968, s. 229.

¹⁸ NAGY, L. *Notitiae politico – geographico – statisticae Hungariae, Partiumque eidem Adnexarum*. Budae: Typis Annae Landerer, 1828, s. 191.

¹⁹ *Schematismus venerabilis Cleri Almae Dioecesis Scepusiensis pro Anno a Christo nato M.DCCC. XXX*. Leutschoviae: Typis Joannis Werthmüller Reg. priv. Typogr., 1830, s. 88; *Schematismus venerabilis Cleri Almae Dioecesis Scepusiensis pro Anno a Christo nato M.DCCCXXXII*. Leutschoviae: Typis Joannis Werthmüller Reg. priv. Typogr., 1832, s. 88.

²⁰ HUŠŤAVA-BARÚT, V. – ŠÍPKA, E. *Kultúrne a stavebné pamätihodnosti Liptovskej Osady v historickej retrospektíve*. Liptovská Osada: OcÚ Liptovská Osada, 2015, s. 24, 27, 33.

z roku 1786 zasvätený sv. Jánovi Krstiteľovi, drevená kaplnka z roku 1806 zasvätená sv. Jánovi Nepomuckému, murovaná fara z roku 1778, školská budova z roku 1780 postavená zo solídneho materiálu, tri drevené kríže a dva cintoríny.²¹

V roku 1831 mala v Liptovskej Osade okrem poštového úradu svoje sídlo aj rímskokatolícka farnosť, zriadená v roku 1752²². Z administratívno-správneho hľadiska patrila miestna farnosť v čase epidémie do Jágerskej arcidiecézy, Spišského biskupstva, Liptovského archidiaconátu a Dolnoliptovského dekanátu. Jej správcom bol v sledovanom období prísediaci tabulárneho súdu Liptovskej stolice – farár Matej Púček (Mathias Putsek). Okrem obce Liptovská Osada boli jej súčasťou aj tri filiálky – kúpele Korytnica, osada Runcina a samota Zaklučno.²³

Analýza matričného zápisu

Rímskokatolícka farnosť Liptovská Osada viedla cirkevné matriky od roku 1807. Analyzovaný zápis, vyhotovený vtedajším farárom Matejom Pučekom, sa nachádza v matričnej knihe zomrelých (*Matrica Defunctorum*), na samostatnom hárku dobového papiera bez vodoznaku, ktorý je vložený medzi 36. a 37. stranou príslušnej matriky. Na jeho prvej strane sa nachádza samotný text v slovenskom jazyku (kodifikovaná bernolákovská slovenčina), vyhotovený typom písma kurent s relatívne úhladnou úpravou. Druhá strana hárku je prázdna. Zápis má podobu prehľadovej tabuľky. V jej hornej časti sa nachádza štvorriadkový text informujúci o dôvode jej zostavenia a jej autorovi. Pod textom je situovaná samotná tabuľka s viacerými štatistickými údajmi o obyvateľoch, ktorí v obci v dôsledku tohto infekčného ochorenia zahynuli. Zápis je bez explicitnej datácie, avšak na základe jeho obsahu a umiestnenia v matričnej knihe je zjavné, že vznikol až po odznení epidémie v obci, t. j. po 22. októbri 1831. Nakoľko farár, ktorý ho vyhotovil, pôsobil v tunajšej farnosti do 31. januára 1836²⁴, možno s určitosťou povedať, že skúmaný zápis vznikom niekedy medzi 22. októbrom 1831 a 31. januárom 1836. V súčasnosti je uložený vo fonde Zbierky cirkevných matrik 1628 – 1955 Štátneho archívu v Bytči.

Analýzovaný matričný zápis začína úvodným textom nasledovného znenia: „*Menoslov tych ktory 1831. roku z nákazlivej choroby nazvanej Cholera zomreli, a vylučeny z riadneho cintorina Tu na tomto mieste pochovany su, prečítany pri posviacke sv. križa ktoru vykonal domaci farár dňa*“²⁵. Z obsahu citovaného textu

²¹ MV SR, ŠA Prešov – ŠPSA Levoča, f. SB, oddelenie (odd.) Kanonické vizitácie (KV), pododdelenie (podd.) Liptovská Osada, kartón číslo (kart. č.) 16. *Canonica Visitatio Parochialis Ecclesiae Oszadensis [...] 11. et 12. Mensis Julii, anno Domini 1825 peracta*, nepaginované.

²² Pred zriadením farnosti bola obec Liptovská Osada filiálkou rímskokatolíckej farnosti Ružomberok – pozn. autora.

²³ *Schematismus venerabilis Cleri Almae Dioecesis Scepusiensis pro Anno a Christo nato M.DCCC. XXX.* Leutschoviae: Typis Joannis Werthmüller Reg. priv. Typogr., 1830, s. 88; *Schematismus venerabilis Cleri Almae Dioecesis Scepusiensis pro Anno a Christo nato M.DCCCXXXII.* Leutschoviae: Typis Joannis Werthmüller Reg. priv. Typogr., 1832, s. 88.

²⁴ HAGOVSÝ, J. – ŠÍPKA, E. *Farnosť sv. Jána Krstiteľa v Liptovskej Osade v minulosti a súčasnosti*. Liptovská Osada: Farnosť sv. Jána Krstiteľa v Liptovskej Osade, 2000, s. 12.

²⁵ MV SR, Štátny archív v Bytči (ŠA Bytča), f. Zbierka cirkevných matrik 1628 – 1955 (ZCM), inventárne číslo (inv. č.) 475. Liptovská Osada, *Matrica Defunctorum Ecclesiae Oszada 1807 – 1843, r. 1831. Menoslov tych ktory 1831. roku z nákazlivej choroby nazvanej Cholera [...]*.

vyplývajú dve dôležité skutočnosti. Prvou je poznatok, že osoby, ktoré zomreli v dôsledku cholery, bolo potrebné pochovať mimo riadneho (cirkevného, resp. obecného) cintorína, druhou je skutočnosť, že na mieste ich pochovania bol dodatočne umiestnený kríž, ktorý bol slávnostne posvätený.

Povinnosť pochovávať cholerové obete na okrajoch existujúcich obecných alebo cirkevných cintorínov, resp. na úplne nových lokalitách, zaviedol počas trvania epidémie proticholery obehník č. 14 151/B z júna 1831.²⁶ Cholerové cintoríny mali byť budované na rozhraní chotárov dvoch alebo viacerých obcí, čiže jeden spoločný cintorín pre viacero dedín. V prípade, že to možné nebolo, tak si mala každá obec postaviť svoj vlastný cholerový cintorín, ktorý mal byť situovaný najmenej tisíc krokov od intravilánu obce, alebo na mieste, ktoré by bolo ťažko dostupné ľuďom a dobytku.²⁷ Krajinský proticholery komissár pre Šarišskú, Spišskú a Zemplínsku stolicu a slobodné kráľovské mestá Bardejov, Kežmarok, Levoču, Prešov a Sabinov, gróf Anton Majlát (Comes Antonius Majláth de Székely), vo svojom liste z 28. októbra 1831, adresovanom kanonikom Košického biskupstva, odporúčal pochovávať obete cholery na poliach, ktoré by slúžili výlučne iba na tento účel. Po skončení epidémie sa mali cholerové pohrebiská uzatvoriť a pre účely pochovávania sa mali vybudovať nové cintoríny. Okrem toho navrhoval, aby lokalita a rozloha pohrebných miest, kde boli pochované obete epidémie, bola riadne evidovaná v zápisniciach farských úradov. Starostlivosť o tieto hrobové miesta mala byť zverená do kompetencie miestne a vecne príslušných farských úradov.²⁸

Z obsahu analyzovaného matričného zápisu nie je explicitne jasné, v ktorej časti obce boli tunajšie obete cholery pochované. Zo zápisu je zrejmé iba to, že miestom ich posledného odpočinku sa nestal riadny cintorín. Z kanonickej vizitácie farnosti Liptovská Osada, vyhotovenej v júli 1825 spišským biskupom Jozefom Bélikom²⁹ (Joseph Bélik), sa dozvedáme, že v Liptovskej Osade sa v sledovanom

²⁶ MV SR, ŠA Prešov – ŠPSA Levoča, f. Provincia XVI spišských miest (SM), krabica číslo (kr. č.) 637, inv. č. 411, signatúra číslo (sign. č.) 1252/1831. *Anweisung, für die politischen Commissäre, welche in den, von der orientalischen Brechruhr oder einer anderen ansteckenden pestartigen Krankheit befallenen Ortschaften, die erforderlichen Geschäfte zu besorgen haben*, s. 5-6, § 9, písm. q.

²⁷ ROJKO, M. *Kronika Cyrkwy Ewangelické Solanské (1792 – 1855)*. Rkp., s. 140; KÓNYA, P. *Kronika evanjelického a. v. cirkevného zboru v Soli (1792 – 1885)*. Prešov: Vydavateľstvo PU, 2013, s. 208.

²⁸ LIŠKA, A. Z obsahu proticholery obehníkov a brožúrok z roku 1830 – 1831 (I.). *Štátne a cirkevné opatrenia a odporúčania proti šíreniu cholery*. In *Dejiny – internetový časopis IHI FF PU v Prešove*, 2012, roč. 7, č. 1, s. 108.

²⁹ Jozef Bélik sa narodil 1. decembra 1757 v obci Dežerice (okr. Bánovce nad Bebravou). Gymnaziálne štúdiá absolvoval v Ostrihome. V roku 1774 vstúpil do ostrihomského seminára, kde začal pracovať na svojom teologickom vzdelaní a kňazskej formácii. Štúdium filozofie absolvoval v Trnave, teológiu vyštudoval na Pázmaneu vo Viedni. Po úspešnom absolvovaní štúdiá bol v roku 1781 vo Viedni vysvätený za kňaza. V tom istom roku získal doktorát z katolíckej teológie. Jeho prvým pastoračným pôsobiskom sa stala farnosť Dubrovník, v ktorej zastával funkciu kaplána. V rokoch 1783 – 1784 pôsobil ako kaplán v Dvoranoch nad Žitavou. Od roku 1784 zastával funkciu prefekta, od roku 1787 profesora morálnej teológie a od roku 1790 vicerektora Generálneho seminára v Bratislave. Po zrušení generálnych seminárov v Uhorsku bol dňa 24. júla 1790 menovaný za farára v Žiharci, kde pôsobil až do roku 1809. Od roku 1808 zastával i funkciu dekana. Dňa 28. augusta 1809 bol menovaný za ostrihomského kanonika, od roku 1811 zastával úrad titulárneho monostorského opáta a funkciu rektora Generálneho seminára v Pešti. Dňa 10. augusta 1818 bol vymenovaný za tekovského archidiacona a 5. októbra 1820 aj za svätoštefanského prepošta a ostrihomského generálneho vikára. Od roku 1821 pôsobil ako námestník ostri-

období nachádzali dva cintoríny. Jeden bol starobylý, obohnaný kamenným múrom, situovaný v areáli miestneho kostola (prikostolný cintorín) a v čase konania vizitácie sa už nepoužíval a druhý bol nový, vysvätený v roku 1786, situovaný cca 150 krokov od obce.³⁰ Cintorín vysvätený v roku 1786, miestnymi obyvateľmi nazývaný ako „starý“ alebo „obecný“, sa v súčasnosti nachádza na severnom okraji obce, vedľa cesty smerujúcej na Ružomberok. Na pochovávanie zomrelých sa používal v rokoch 1786 – 1863. Na týchto dvoch cintorínoch teda cholerové obete pochované byť nemohli. V roku 1841 bol v katastri obce založený ďalší, v poradí tretí a nateraz posledný cintorín, miestnymi nazývaný ako „nový“ alebo „hlavný“. Tento cintorín spolu s novým centrálnym dreveným krížom slávnostne posvätil 17. júna 1841 vtedajší ružomerský dekan. Situovaný je na východnom okraji obce, vedľa cesty smerujúcej na Liptovské Revúce.³¹ Viktor Húštava-Barút a Emil Šípka, vychádzajúc z informácií získaných od starších obyvateľov obce, situujú cholerový cintorín z roku 1831 práve na ploche hlavného cintorína, vedľa plotu od Polany.³² Táto plocha sa však miestom posledného odpočinku cholerových obetí stať nemohla, nakoľko, podľa predpisov zavedených v čase epidémie, sa cholerové cintoríny mali po ukončení pochovávania uzavrieť, t. j. nemali sa ďalej využívať.³³ Situovanie cholerového pohrebiska na ploche hlavného cintorína nepriamo vylučujú aj informácie hovoriace o tom, že na oboch pietnych miestach boli postavené a následne aj vysvätené kríže. Bolo by teda nelogické a súčasne aj v rozpore so zaužívaným spôsobom požehnania pozemku vyhradeného na pochovávanie veriacich, ak by to isté miesto bolo v priebehu pár rokov dvakrát vysvätené (po skončení epidémie farárom z Liptovskej Osady a v roku 1841 ružomerským dekanom) a na jeho ploche by boli osadené dva centrálné kríže. Ako najpravdepodobnejšie

homskeho arcibiskupa a uhorského prímasa Alexandra Rudnaya. V marci 1823 bol menovaný za titulárneho biskupa phariského. Koncom októbra 1823 bol na základe rozhodnutia vtedajšieho pápeža Leva XII. inkarnovaný do Spišskej diecézy, kde od 24. novembra 1823 zastával úrad generálneho vikára. Biskupskú vysviacku prijal z rúk ostrihomskeho arcibiskupa a uhorského prímasa Alexandra Rudnaya dňa 2. mája 1824 v univerzitnom kostole v Budapešti. Do úradu spišského sídelného biskupa bol slávnostne inštalovaný v Spišskej Kapitule dňa 6. mája 1824. Úrad spišského biskupa zastával až do svojej smrti. Ako biskup bol veľkým podporovateľom vzdelanie, bernolákovcov, umenie a slovenskej spisby. Na podporu chudobných študentov a škôl zriadil na území Spišskej diecézy viacero základnín, postavil viacero nových kostolov a pričínal sa aj o rozmach biskupskej knižnice. Dvakrát prešiel celé svoje biskupstvo, aby sa oboznámil s aktuálnym stavom tunajších farností a ich problémami. Z týchto ciest sa zachovali dôkladne spracované kanonické vizitácie. Ako milovník prírody nechal pri biskupskom letohrádku v Spišskom Štiavniku vybudovať park. Zomrel 5. marca 1847 v Spišskej Kapitule. Pochovaný je v Jablonove. ZUBKO, Peter. *Spišskí biskupi*. Košice: Seminár sv. Karola Boromejského v Košiciach, 2008, s. 28–29; *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*. Zodp. red. J. Pašteka. Bratislava: Lúč, 2000. Heslo Bélik Jozef, s. 81.

³⁰ MV SR, ŠA Prešov – ŠPSA Levoča, f. SB, oddelenie (odd.) Kanonické vizitácie (KV), pododdelenie (podd.) Liptovská Osada, kartón číslo (kart. č.) 16. *Canonica Visitatio Parochialis Ecclesiae Osadensis [...] 11. et 12. Mensis Julii, anno Domini 1825 peracta*, nepaginované.

³¹ HAGOVSÝ, J. – ŠÍPKA, E. *Farnosť sv. Jána Krstiteľa v Liptovskej Osade v minulosti a súčasnosti*. Liptovská Osada: Farnosť sv. Jána Krstiteľa v Liptovskej Osade, 2000, s. 9.

³² HÚŠTAVA-BARÚT, V. – ŠÍPKA, E. *Kultúrne a stavebné pamätihodnosti Liptovskej Osady v historickej retrospektíve*. Liptovská Osada: OcÚ Liptovská Osada, 2015, s. 76.

³³ LIŠKA, A. Z obsahu proticholeroých obežníkov a brožúrok z roku 1830 – 1831 (I.). *Štátne a cirkevné opatrenia a odporúčania proti šíreniu cholery*. In *Dejiny – internetový časopis IHI FF PU v Prešove*, 2012, roč. 7, č. 1, s. 108.

miesto situovania cholerového cintorína, založeného v roku 1831, možno označiť plochu situovanú na východnom okraji obce, v bezprostrednej blízkosti cesty smerujúcej na Liptovské Revúce, cca 40 m južne od „hlavného cintorína“, pri drevenom kríži na Poľane. Uvedená poloha jednak v čase epidémie spĺňala požadované kritéria na zriadenia cholerového cintorína, uvádzané v proticholeroých nariadeniach (ťažko dostupný terén pre ľudí aj dobytok, situovanie najmenej tisíc krov od intravilánu obce), jednak je v súčasnosti a bola aj v minulosti označená krížom (na tomto mieste je zakreslený aj na historickej katastrálnej mape obce Liptovská Osada z roku 1866³⁴), t. j. symbolom, ktorý sa spomína aj v úvode analyzovaného matričného záznamu.³⁵

Informácia o dodatočnom vybudovaní a posvätení kríža na ploche, kde boli počas epidémie v roku 1831 pochované obete cholery, poukazuje na skutočnosť, že cholerový cintorín pravdepodobne nebol v čase jeho vzniku požehnaný. Podľa Kódexu kanonického práva, ktorým sa riadi rímskokatolícka cirkev, všade, „*kde je to možné, má mať Cirkev vlastné cintoríny alebo aspoň priestory v občianskych cintorínoch, určené pre zomrelých veriacich, ktoré treba riadne požehnať. Ak sa to však nemôže dosiahnuť, jednotlivé hroby sa majú zakaždým náležite požehnať.*“ (CIC, kan. 1240, § 1-2) Miestny kňaz stihol pri pohrebných obradoch, slúžených za zosnulých v čase epidémie, pravdepodobne požehnať iba hroby a ku dôstojnému posväteniu plochy cholerového cintorína aj s pietnym symbolom, odkazujúcim na skutočnosť, že ide o posvätné miesto posledného odpočinku, pristúpil až v čase, keď táto infekčná choroba definitívne ustúpila.

Za úvodným textom analyzovaného matričného zápisu nasleduje tabuľka, obsahujúca údaje o mene, vierovyznaní, sociálnom statuse, veku, mieste pôvodu, dátume úmrtia a dátume a mieste pochovania cholerových obetí, a tiež o mene kňaza, ktorý vykonal pohrebné obrady.³⁶

Podľa údajov zaznamenaných miestnym farárom Matejom Pučekom, bol v Liptovskej Osade zaznamenaný prvý prípad úmrtia na choleru 16. septembra 1831. V daný deň tejto infekčnej chorobe podľahol vo veku 64 rokov miestny gazda Ondrej Carach, ktorý bol rímskokatolíckeho vierovyznania. Išlo o prvú obeť cholery v obci, a súčasne aj o prvého obyvateľa, pochovaného na novozriadenom cholerovom cintoríne. Pohreb nebohého odslúžil Matej Puček dva dni po jeho úmrtí, dňa 18. septembra 1831. Ďalšími obeťami cholery, pochovanými na cholerovom cintoríne v Liptovskej Osade, boli Dorota Gyurica (gazdiná, katolíčka, 44 ročná, z Liptovskej Osady, †20. september, pochovaná 22. septembra), Zuzana Kubik (dcéra gazdu, panna, katolíčka, 38 ročná, z Liptovskej Osady, †22. september, pochovaná 23. septembra), Ján Švanda (gazda, katolík, 59 ročný, z Liptovskej Osady, †23. september, pochovaný 24. septembra), Ján Janči (meš-

³⁴ Ústredný archív geodézie a kartografie v Bratislave (ÚAGK Bratislava), f. Pôvodné katastrálne mapy (PKM), sign. č. Li 46, r. 1866, Liptovská Osada. *Pôvodná katastrálna mapa k. ú. Liptovská Osada.*

³⁵ Na definitívne potvrdenie tejto hypotézy je však potrebné na danej lokalite zrealizovať archeologický výskum – pozn. autora.

³⁶ MV SR, ŠA Bytča, f. ZCM, inv. č. 475. Liptovská Osada, Matrica Defunctorum Ecclesiae Oszada 1807 – 1843, r. 1831. *Menoslov tých ktory 1831. roku z nákazlivej choroby nazvanej Cholera [...].*

ťan, katolík, 18 ročný, z Ružomberka, †28. september, pochovaný 29. septembra), Mária, dcéra gazdu Ondreja Debnára (katolíčka, 16 ročná, z Liptovskej Osady, †28. september, pochovaná 29. septembra), Juro Halupka Huba (gazda, katolík, 50 ročný, z Liptovskej Osady, †1. október, pochovaný 2. októbra), Mária Gura (panna, katolíčka, 29 ročná, z Liptovskej Osady, †1. október, pochovaná 2. októbra), Ján Jana Donovall (katolík, 7 ročný, z Donovalov, †1. október, pochovaný 2. októbra), Anna Juri Halupka (katolíčka, 5 ročná, z Liptovskej Osady, †2. október, pochovaná 3. októbra), Mária Mayzsel (sedliačka, katolíčka, 68 ročná, z Liptovskej Osady, †6. október, pochovaná 8. októbra), Vilhelmína Vozár (panna, katolíčka, 37 ročná, †7. október, pochovaná 8. októbra), Sofia Halupka Palýš (katolíčka, 24 ročná, z Liptovskej Osady, †7. október, pochovaná 8. októbra), Juro, dieťa Mateja Salva Chlupa (katolík, 1½ ročný, z Liptovskej Osady, †8. október, pochovaný 9. októbra), Ondrej Debnár (syn, katolík, 12 ročný, z Liptovskej Osady, †10. október, pochovaný 12. októbra), Anna Lapliss (dcéra, katolíčka, 7 ročná, z Liptovskej Osady, †13. október, pochovaná 14. októbra), Juro Srpoň (gazda, katolík, 65 ročný, z Liptovskej Osady, †16. október, pochovaný 17. októbra), Mária Debnár (sedliačka, katolíčka, 27 ročná, z Liptovskej Osady, †18. október, pochovaná 19. októbra), Zuzana Mrazik (sedliačka, katolíčka, 72 ročná, z Liptovskej Osady, †20. október, pochovaná 22. októbra) a Eva Kundisz (sedliačka, katolíčka, 64 ročná, †20. október, pochovaná 22. októbra). Poslednou obeťou epidémie v obci Liptovská Osada bol 62 ročný gazda Juraj Švanda, ktorý podľahol cholere 21. októbra 1831. Na miestnom cholеровom cintoríne bol pochovaný farárom Matejom Pučekom spolu s Evou Kundisz a Zuzanou Mrazik dňa 22. októbra 1831.³⁷

Z uvedených informácií vyplýva, že cholera v obci Liptovská Osada trvala od 16. septembra do 21. októbra 1831. V obci sa ňou nakazilo 18 miestnych obyvateľov a tri osoby pochádzajúce z iných obcí. Všetci zomrelí boli rímskokatolíckeho vierovyznania. Najmladšou obeťou bol 1½ ročný syn Mateja Salva, Chlupa Juro, najstaršou obeťou 72 ročná Zuzana Mrazik. Cholere podľahlo dvanásť žien a deväť mužov. Celková úmrtnosť na toto infekčné ochorenie v obci nepresiahla 2 % z tunajšej populácie, čo možno v celouhorskom priemere označiť za veľmi priaznivé číslo.

Z analyzovaného matričného záznamu ďalej vyplýva, že všetky obeť epidémie, vrátane tých, ktoré nepochádzali z Liptovskej Osady, boli pochované na novozriadenom cholеровom cintoríne, pričom pohreby vždy zabezpečoval tunajší farár Matej Puček. V desiatich prípadoch odslúžil pohrebné obrady za zomrelých samostatne, v štyroch prípadoch išlo o spoločný obrad pre viacero osôb.³⁸ Zo záznamu nie je zrejmé, či boli počas pohrebov osoby pochované do jedného spoločného alebo viacerých samostatných hrobov.

Platné proticholерové predpisy odporúčali obeť epidémie pochovávať do hrobov spoločných, avšak toto pravidlo bolo spravidla dodržiavané iba vtedy, ak bol z pohrebných obradov vylúčený veriaci ľud. V prípade, že sa na obrade zú-

³⁷ MV SR, ŠA Bytča, f. ZCM, inv. č. 475. Liptovská Osada, Matrica Defunctorum Ecclesiae Oszada 1807 – 1843, r. 1831. *Menoslov tych ktory 1831. roku z nákazlivej choroby nazvanej Cholera [...]*.

³⁸ MV SR, ŠA Bytča, f. ZCM, inv. č. 475. Liptovská Osada, Matrica Defunctorum Ecclesiae Oszada 1807 – 1843, r. 1831. *Menoslov tych ktory 1831. roku z nákazlivej choroby nazvanej Cholera [...]*.

častnila aj smútiaca rodina, obeť bola spravidla vždy pochovaná do samostatného hrobu. Počas epidémie sa pochovávalo spravidla v noci, bez zvonenia a príbuzných. Telo nebohého sa pred pochovaním polialo kvôli dezinfekcii klorkalkom. Potom sa špeciálnymi železnými hákmi alebo kliešťami uložilo do osobitnej truhly, odviezlo na cintorín a pochovalo do hlboko vykopaného hrobu. Spolu s telom sa do hrobu kladol aj popol zo šiat a perín nebohého, ktoré museli byť po smrti cholerou nakazeného človeka spálené. Nakoniec sa mŕtvolu ešte posypala vápnom a zasykala zeminou. Ku prevozu tiel na cintorín slúžil obecný vozík so závesmi, vyhotovený z drevených dosiek. Jeho obsluhu, ako aj celý akt pochovávania mali na starosti hrobári, ktorých menovali richtári nakazených obcí. Hrobármi sa mohli stať iba zdravé, mladé, mužné, silné a nebojácné osoby. Najčastejšie túto nebezpečnú prácu vykonávali Rómovia.³⁹

Kódex kanonického práva učí, že pohrebne obrady za každého zomrelého veriaceho sa majú spravidla konať v kostole jeho vlastnej farnosti. „*Ak smrť nastala mimo vlastnej farnosti a mŕtve telo nebolo do nej prenesené, ani nijaký kostol nebol zákonne zvolený na pohreb, pohrebne obrady sa majú vykonať v kostole farnosti, kde nastala smrť, ak partikulárnym právom nebol určený iný kostol.*“ (CIC, kan. 1177, § 3) Kódex súčasne prikazuje kňazovi vykonať po skončení pohrebu „...*zápis do knihy zomrelých podľa normy partikulárneho práva.*“ (CIC, kan. 1182).

Z vyššie uvedeného a analýzy matričného záznamu vyplýva, že farár Matej Puček sa pri vykonávaní pohrebných obradov pridŕžal tak cirkevného práva, ako aj platných proticholeroých predpisov, nakoľko na cholerovom cintoríne v Liptovskej Osade pochoval aj obeť, ktoré nepatrili do jeho farnosti.

V tabuľke analyzovaného matričného sa okrem už vyššie spomenutých informácií objavuje ešte jeden dôležitý údaj, a síce „*zdaliž li bol [veriaci – pozn. autora] zaopatrený sviatosťami umierajících*“⁴⁰. Z celkového počtu 21 zaevidovaných choleroých obetí sa ako nezaopatrený uvádza iba 18-ročný ružomberský mešťan Ján Jančí. S najväčšou pravdepodobnosťou to bolo zapríčinené tým, že zomrel skôr, ako ho stihol miestny farár zaopatriť. Je nepravdepodobné, žeby prijatie sviatostí odmietol, nakoľko ak by tak spravil, nebolo by mu možné vyslúžiť pohrebne obrady a ani ho pochovať na cirkvou zriadenom cholerovom cintoríne.

Pod slovným spojením „sviatosti umierajících“ rozumie rímskokatolícka cirkev tri sviatosti – sviatosť pokánia, sviatosť pomazania chorých a sviatosť eucharistie ako viatikum. Podľa Kódexu kanonického práva sa majú veriaci, nachádzajúci sa z akejkoľvek príčiny v nebezpečenstve smrti, „...*posilniť svätým prijímaním ako viatikom.*“ (CIC, kan. 921, § 1) Kódex tiež učí, že veriacemu človeku, nachádzajúcemu sa v nebezpečenstve smrti, majú duchovní pastieri z dôvodu dôstojnej prípravy sa smrť vyslúžiť aj sviatosť pokánia (CIC, kan. 986, § 2) a sviatosť pomazania chorých (CIC, kan. 1004, § 1 – 2). Ku dôstojnej príprave veriacich

³⁹ MV SR, ŠA Prešov – ŠPSA Levoča, f. SM, kr. č. 637, inv. č. 411, sign. č. 1252/1831. *Anweisung für die politischen Commissäre, welche in den, von der orientalischen Brechruhr oder einer anderen ansteckenden pestartigen Krankheit befallenen Ortschaften, die erforderlichen Geschäfte zu besorgen haben*, s. 5-6, § 9, písm. q a § 11.

⁴⁰ MV SR, ŠA Bytča, f. ZCM, inv. č. 475. Liptovská Osada, Matrica Defunctorum Ecclesiae Oszada 1807 – 1843, r. 1831. *Menoslov tych ktory 1831. roku z nákazlivej choroby nazvanej Cholera [...]*.

na smrť vyzýval v čase trvania cholerovej epidémie v roku 1831 svojich kňazov a biskupov vo svojom pastierskom liste z 24. júla 1831 aj jágerský arcibiskup Ján Ladislav Pyrker⁴¹ (Joannes Ladislaus Pyrker).⁴² Uhorské proticholerové obežníky vysluhovanie „sviatosti umierajúcich“ nezakazovali, avšak odporúčali, aby boli chorým a umierajúcim udeľované takým spôsobom, ktorý neohrozí zdravie ich vysluhovateľov – kňazov.⁴³

Aj v tomto prípade možno konštatovať, že farár Matej Puček sa pri zaopatrovaní umierajúcich na cholery pridržal tak cirkevného práva, ako aj odporúčaní svojho arcibiskupa a platných proticholeroých predpisov.

Záver

Vykonávanie kňazského úradu v čase šírenia cholerovej epidémie v roku 1831 nebolo pre duchovných pastierov ľahké. Okrem cirkevných predpisov museli brať do úvahy aj štátne proticholerové nariadenia a odporúčania svojich biskupov a svoju službu museli vykonávať tak, aby sa sami vyhli nákaze. V tejto situácii sa koncom septembra 1831 ocitol aj rímskokatolícky kňaz Matej Puček, ktorý v čase epidémie spravoval farnosť Liptovská Osada. O priebehu cholery na jemu zverenom území zanechal písomný záznam v tamojšej matrike zomrelých, z ktorého

⁴¹ Ján Krstiteľ Ladislav Pyrker, OCist. sa narodil 2. novembra 1775 v maďarskej obci Nagyláng. Základne vzdelanie nadobudol na škole v Székesfehérvári, gymnaziálne štúdiá absolvoval v rokoch 1782 – 1787 u paulínov v Stoličnom Belehrade. V rokoch 1787 – 1789 študoval právo, literatúru a jazyky na univerzite v Pátkostolí. Od roku 1790 pracoval ako člen Uhorskej miestodržiteľskej rady v Budíne. Koncom roku 1792 vstúpil do rehoľného rádu cistercitov a od roku 1793 nastúpil na štúdiá teológie v St. Pöltene. V roku 1796 získal doktorát (PhDr. h. c.) na univerzite v Jene. V tom istom roku prijal v Lilienfelde z rúk viedenského arcibiskupa Žigmunda von Hohenwartha kňazskú vysviacku. V roku 1797 pôsobil ako kaplán v Lilienfelde, v rokoch 1798 – 1806 zastával funkciu kláštorného hospodára a lesmajstra, v rokoch 1807 – 1810 pôsobil ako farár v Türnitz, v rokoch 1811 – 1812 zastával funkciu priora a v rokoch 1812 – 1818 opáta kláštora v Lilienfelde. Dňa 3. augusta 1818 ho rakúsky cisár František I. Habsbursko-Lotrinský vymenoval za spišského biskupa. Toto menovanie potvrdil pápež Pius VII. dňa 22. decembra 1818. Biskupskú vysviacku prijal vo Viedni dňa 18. apríla 1819 z rúk viedenského arcibiskupa Žigmunda von Hohenwartha. Slávnostnú intronizáciu za spišského biskupa absolvoval v Katedrále sv. Martina v Spišskej Kapitule dňa 12. mája 1819. Úrad spišského sídelného biskupa zastával Ján Ladislav Pyrker iba dva roky, nakoľko dňa 23. mája 1820 bol vymenovaný za benátskeho patriarchu. Do nového cirkevného úradu nastúpil 2. októbra 1820. V roku 1821 získal titul dalmantínskeho primasa. Dňa 9. apríla 1827 bol vymenovaný za jágerského arcibiskupa. Tento úrad zastával až do svojej smrti v roku 1847. Okrem cirkevných funkcií zastával počas svojho plodného života aj viaceré svet-ských úradov (skutočný vnútorný tajný radca, župan Hevešskej stolice), bol nositeľom viacerých vyznamenaní (Rad železnej koruny I. triedy atď.) a členom viacerých významných spoločenstiev a inštitúcií (čestný člen Uhorskej akadémie vied, člen vedeckých a literárnych spoločností v Benátkach, Mníchove, Kodani a pod., člen Slovenského učeného tovaríšstva). Zomrel 2. decembra 1847 vo Viedni. Jeho telesné pozostatky pochovali dňa 09. decembra 1847 v Lilienfelde a jeho srdce dňa 29. februára 1848 v Jágri. ZUBKO, P. *Spišskí biskupi*. Košice: Seminár sv. Karola Boro-mejského v Košiciach, 2008, s. 26-27; *Slovenský biografický slovník. IV. zväzok, M – Q*. Zodp. red. A. Maťovčík. Martin: Matica Slovenská, 1990. Heslo PYRKER, Ján Ladislav, s. 557.

⁴² Archivum Archidioecesis Cassoviensis (AACass), f. Košické biskupstvo, oddelenie (odd.) Acta vaccinationum et cholera mortuum concernentia 1831 – 1878 (Cholera 1831 – 1878), sign. č. 1080/1831. *Pastiersky list jágerského arcibiskupa Jána Ladislava Pyrkeru z 24. júla 1831*.

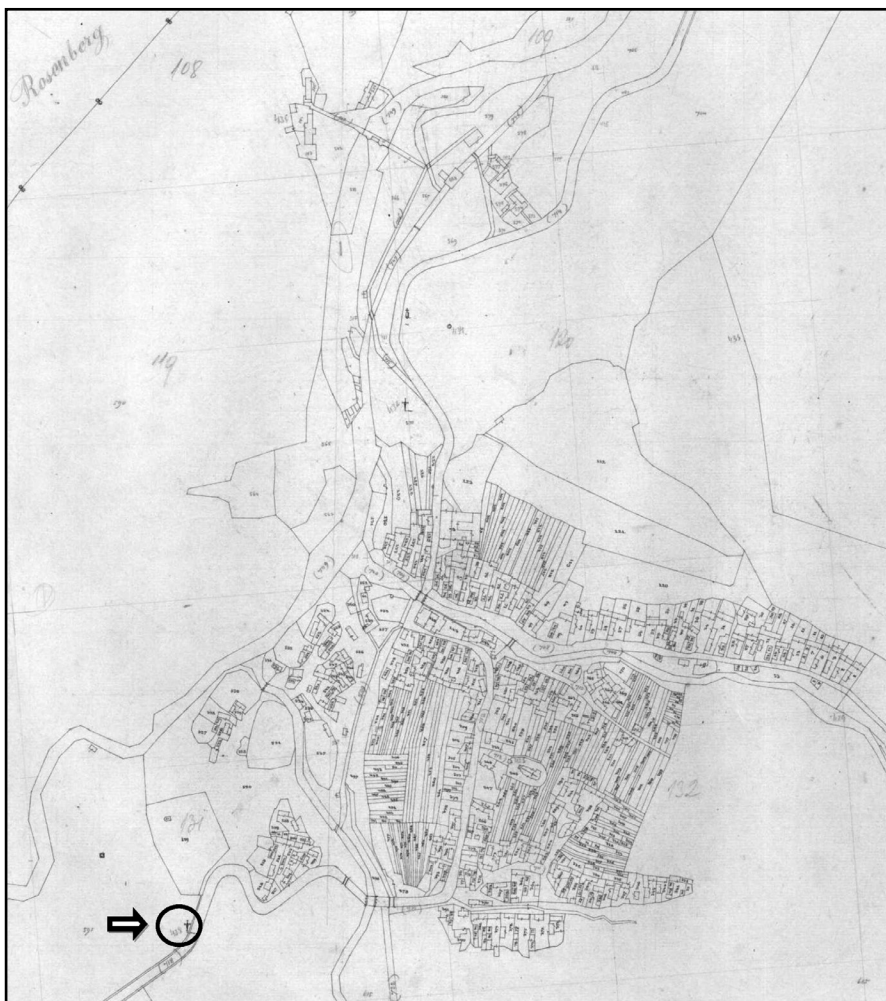
⁴³ MV SR, ŠA Prešov – ŠPSA Levoča, f. SM, kr. č. 637, inv. č. 411, sign. č. 1252/1831. *Anweisung für die politischen Commissäre, welche in den, von der orientalischen Brechruhr oder einer anderen ansteckenden pestartigen Krankheit befallenen Ortschaften, die erforderlichen Ges-chäfte zu besorgen haben*, s. 5, § 9, písm. p.

analýzy vyplynulo viacero zaujímavých faktov. Prvým, azda najzásadnejším, je skutočnosť, že Matej Puček bol v čase epidémie plne k dispozícii svojim veriacim a staral sa o to, aby boli pred odchodom na večnosť zaopatrení všetkými potrebnými sviatosťami. Z kresťanského pohľadu, podľa ktorého život smrťou nekončí, práve naopak, začína život večný, ide o kľúčový akt, nakoľko vyslúžením „sviatosti umierajúcich“ získali duše umierajúcich nádej na ich spásu. Druhým je poznanie, že pri výkone svojho povolania sa miestny farár riadil a rešpektoval tak kanonické právo, odporúčania svojich cirkevných nadriadených, ako aj štátne proticholerové predpisy a odporúčania. Tretím je skutočnosť, že cholera si v obci vyžiadala menej ako 2 % obetí z celkovej populácie miestneho obyvateľstva, čo poukazuje na veľmi mierny priebeh epidémie. Či to bolo spôsobené dôsledným dodržiavaním zavedených opatrení, väčšou geografickou izolovanosťou obce od okolia alebo lepšou zdravotnou starostlivosťou, z analyzovaného zápisu zrejme nie je. Isté však je, že v obci sa do dnešných dní nachádza pamiatka na túto prvú veľkú epidémiu cholery v dejinách Uhorska, a to v podobe cholerového cintorína s centrálnym dreveným krížom, situovaného na východnom okraji obce, v bezprostrednej blízkosti cesty smerujúcej na Liptovské Revúce, cca 40 m južne od „hlavného cintorína“, pri drevenom kríži na Polane. Toto pietne miesto bude tunajším obyvateľom navždy pripomínať smutnú epizódu regionálnych dejín obce Liptovská Osada.

Prílohy

Menoslov tých, ktorí 1831.						
roku z na kachľovej chorobe nazwanej Cholera zomreli, a vyhlásený z vladného úradu na to na tomto mieste pochovaný sú, prečítany pri poriadaní do kríža ktorým vykoná domáci farár dňa						
Imenon a prameny zo mŕtveho jeho naboženstva a stánu	Vek.	miesto od kiaľ pochová zab.	od a kolko dní v mŕtve	Ľadiz. 6. bol zapadnutý v mŕtve v mŕtve	miesto kde bol poch. v mŕtve v mŕtve	čas ko pochová?
1 Andrej Carach z koteri kath. garda	64	Osada	16 le. poch.	Zapadnutý	na cintorine Kotlerova 18 sept.	1. farár
2 Dorothea Gyurica kath. gar.	44	Osada	20 sept.	všetkým fira topkami zapad.	22 sept.	2
3 Susanna Kurbik paana kath. dierna garda	38	Osada	22 sept.	20..	23 sept.	3
4 Jan Svanda kath. gar.	59	Osada	23 sept.	20..	24 sept.	4
5 Jan Jančí. kath. me stau Ročembasky	18	Rucom berok	28 sept.	nezapadnutý	29 sept.	5
6 Maria Ondreja detnar kath. gar.	16	Osada	28 sept.	všetkým fira	29 sept.	6
7 Jurco Chalupka Kuba kath. gar.	50	Osada	1 okt.	20..	2 okt.	7
8 Maria Gura paana kath.	29	Osada	1 okt.	20..	2 okt.	8
9 Jan Jana Dronovall kath.	7	Osada	1 okt.	20..	2 okt.	9
10 Anna Juri Chalupka Kuba. kath.	5	Osada	2 okt.	—	3 okt.	10
11 Maria Mayfel kath. Kuba.	68	Osada	6 okt.	všetkým fira topkami zapad.	8 okt.	11
12 Michalina Boxar kath.	37	Osada	7 okt.	20..	8 okt.	12
13 Sophia Chalupka Chalup kath.	24	Osada	7 okt.	20..	8 okt.	13
14 Jurco diela Mateja falva Chalupka. kath.	142	Osada	8 okt.	—	9 okt.	14
15 Ondrej Ondreja detnar kath.	12	Osada	10 okt.	všetkým fira topkami zapad.	12 okt.	15
16 Anna Adama Lafkija kath.	8	Osada	13 okt.	—	14 okt.	16
17 Jurco Jzpon Chalupka kath.	65	Osada	16 okt.	všetkým fira topkami zapad.	17 okt.	17
18 Maria detnar kath. fira kath.	24	Osada	18 okt.	20..	19 okt.	18
19 Susanna Mrauhl. kath. fira	72	Osada	20 okt.	20..	22 okt.	19
20 Eva Kundiz kath. fira kath.	64	Osada	20 okt.	20..	22 okt.	20
21 Jurco Svanda kath. kath.	62	Osada	21 okt.	20..	22 okt.	21

Obr. 1 Nedatovaný zápis v matrike zemřelých r. kat. farnosti Liptovská Osada
s menami osôb, ktoré v roku 1831 zomreli v dôsledku cholery
Zdroj: MV SR, ŠA Bytča, f. CM, inv. č. 475, Liptovská Osada, Matrica
Defunctorum Ecclesiae Oszada, r. 1831.



Obr. 2 Predpokladaná poloha cholerového cintorína z roku 1831 na výreze z historickej katastrálnej mapy obce Liptovská Osada z roku 1866

Zdroj: ÚAGK Bratislava, f. PKM, sign. č. Li 46, r. 1866, Liptovská Osada, Pôvodná katastrálna mapa k. ú. Liptovská Osada; repro: A. Liška

HISTORICKÝ SOCIÁLNY EXPERIMENT „JOZEFOVO – ŠVÁBY“ AKO PRÍKLAD PRE VEREJNÉ POLITIKY¹

Beáta BALOGOVÁ

Social historical experimentary „Jozefovo - Šváby“ as an example for Public Policies

The author offers an example of a historical social experiment „Šváby - Jozefovo“ with the possibility of application of selected elements in community social work in segregated localities at risk of poverty. At the same time, it points to the need to link the natural and demographic conditions of the past and the present. Aware of the riskiness of social experiments, but at the same time pointing out the fact that social experiments form the basic preconditions for real social practice.

Keywords: history of social experiment, segregation, poverty, social ecology.

Úvodom

V počiatočnej úvahe je možné podčiarknuť význam skúmania historických kontextov akejkoľvek vedeckej oblasti, sociálnu prácu nevynímajúc. Pre históriu je príznačné, že dobový kolorit je prítomný v každom dobovom diele a niektoré prvky je po analýze možné využiť aj pre súčasnú prax, v našom prípade je to oblasť sociálnej politiky. Sociálna práca, ako nevyhnutná súčasť sociálnej politiky, svojím triangulačným rozmerom vedy, akademickej a praktickej disciplíny si nemôže dovoliť opomenúť tieto poznatky. Preto siahla po skúsenostiach minulých generácií, u ktorých čerpá inšpirácie a vízie. Syntetizujúc množstvo inšpiratívnych podnetov sa dostávame k oblasti dobových sociálnych experimentov.

Sociálne experimenty tvoria bazálne predpoklady pre reálnu sociálnu prax. Na druhej strane je potrebné reflektovať, že sociálne experimenty sú vždy rizikové. A rizikovosť eskaluje aj súčasná postmoderná spoločnosť, ktorú sociológovia ako Beck² či Lipovetský³, nazývajú rizikovou. Neistá doba je v tomto prípade videná optikou Becka⁴, v zmysle ktorého neistota, rizikovosť, tekutosť sú pojmy bežne uvádzané na označenie premenlivosti a nestability postmodernej doby. Touto skutočnosťou možno predikovať, že to má a bude mať dôsledky na zmeny v aktuálne prebiehajúcim čase. Tieto dopady sa budú dotýkať budúceho vývoja základných spoločenských inštitúcií (špecificky primárne štátu a rodiny). Lipovetský⁵ túto rizikovosť potvrdzuje terminologickou premenou od postmodernej k hypermoderne.

¹ Príspevok vznikol v priebehu riešenia projektu VEGA 1/0433/20 *Faktory formálnej a neformálnej starostlivosti v systéme dlhodobej starostlivosti*.

² BECK, U. *Riziková spoločnosť*. Praha: Slon, 2011. ISBN 978-80-7419-047-6.

³ LIPOVETSKÝ, G. *Hypermoderní doba*. Praha: Prostor, 2013. ISBN 978-80-7260-283-4.

⁴ BECK, U. *Riziková spoločnosť*. Praha: Slon, 2011. ISBN 978-80-7419-047-6.

⁵ LIPOVETSKÝ, G. *Hypermoderní doba*. Praha: Prostor, 2013. ISBN 978-80-7260-283-4.

Sociálne experimenty v sociálnej práci je možné zaradiť do reformnej paradigmy sociálnej práce s rešpektom, že ho môže zrealizovať len reformátor (v našom prípade vláda) v danom štátnom systéme. Zároveň sociálny experiment býva súčasťou sociálneho štátu (štátu verejného blaha – welfare state) a slúži ako prevencia prepadu cez záchrannú sociálnu sieť. V rámci úrovne sociálnej práce sociálne experimenty patria do oblasti komunitnej sociálnej práce.

Teoretické východiská – komunitná sociálna práca a riešenie chudoby

Mnohé výskumy v spoločenských vedách dnes potvrdzujú prítomnosť chudoby v lokalitách postkomunistických krajín, nevyhla sa ani Slovensku. Medzi bazálne dôsledky chudoby patrí primárne sociálna segregácia. Komunitná sociálna práca, ako jedna z jej úrovní, môže prispieť k riešeniu sociálnej segregácie. Pre prevenciu segregácie je dôležité poznanie a hodnotenie mechanizmov vedúcich k segregácii s poukázaním na príčiny vzniku, vrátane popisu špecifických problémov a nástrojov využívaných na ich riešenie.

V predmetnej analýze vychádzame zo skutočnosti, že *sociálna priestorová segregácia* nie je v súčasnosti novým pojmom. Už v stredoveku boli mestá rozdelené na územia obývané privilegovanou spoločnosťou a mestskou chudobou⁶. Vývoj miest prebiehal kontinuálne a rozmiestnenie obyvateľov v priestore vždy reflektovalo historické súvislosti mestského priestoru. Prvým zdrojom sociálne priestorových disparít bola vo väčšine európskych miest historicky zdedená nerovnosť obytných zón (Steinführerová)⁷. V priebehu vývoja miest tak vznikli mnohé prístupy skúmajúce ich vnútornú štruktúru (Baum, Vondroušová, Tichá)⁸. Medzi najznámejšie smery zaraďujeme sociálno-ekologický, neoklasický, inštitucionálny a politicko-ekonomický. Stoja na odlišných spoločenských teóriách, ako sú ekológia človeka, neoklasická ekonómia, weberiánska sociológia a historický materializmus. Tieto rozdiely zdôrazňujú iné interpretačné a zároveň intervenčné aspekty v praxi sociálnej práce. Aj cez široké spektrum týchto názorových prúdov však bola jedinou ucelenou školou urbárna sociológia humánnej ekológie⁹. V tomto kontexte je dôležité poukázať na skutočnosť, že na začiatku 30-tych rokov minulého storočia jeden z predstaviteľov Chicagskej školy R. E. Park poukázal na koreláciu medzi priestorovou a sociálnou vzdialenosťou. Osoby, ktoré patria k rovnakej sociálnej vrstve, sa podľa nej snažia zostať medzi „svojimi“. V Európe sa tieto myšlienky začínajú aplikovať až v 70-tych rokoch. Tu došlo k zmene pohľadu na sociálnu ekológiu ako súčasť sociálne priestorového systému spoločnosti, ktorý sa zamerával na sociálnu a priestorovú organizáciu. Z dnešného pohľadu je *rezidenčná segregácia*¹⁰ vnímaná ako výsledok vzájomného pôsobenia economic-

⁶ Privilegovaná časť spoločnosti sa sústredila do vnútorných častí miest, na rozdiel chudobné obyvateľstvo sa usídľovalo za hradbami vnútorného mesta.

⁷ STEINFÜHREROVÁ, A. Sociálne prostorové štruktúry medzi setrvalosťou a zmenou. In *Sociologický časopis*, roč. 39, č. 2, 2003, s. 169-192.

⁸ BAUM, D. - VONDROUŠOVÁ, K. - TICHÁ, I. *Charakteristika sociálně prostorové segregace ve srovnání dvou měst (Halle – Ostrava)*. Ostrava: FSS OU, 2014. ISBN 978-80-7464-491-7.

⁹ Jej princípy v 30-tych rokoch minulého storočia formulovala tzv. Chicagská škola, ktorá analyzovala priestorové rozloženie jednotlivých kategórií obyvateľstva a jednotlivých zložiek sociálnej štruktúry vo vtedajšom Chicagu.

¹⁰ Pre hodnotenie miery sociálne priestorovej segregácie sa využívajú tieto typy rozdielov (Sýko-

kých, sociálnych, politických a kultúrnych faktorov spoločnosti. Zároveň v postkomunistických krajinách nové implementované princípy trhovej ekonomiky začali generovať sociálne problémy, s ktorými obyvateľstvo nemá skúsenosť a nemá interiorizované mechanizmy riešenia. Výsledkom týchto spoločenských zmien je premena stratifikácie spoločnosti, hodnotových orientácií obyvateľstva¹¹ a ich nerovnomerná alokácia na danom území.

Uvedomujeme si, že sociálne priestorová segregácia je v určitej miere prirodzená (sociológovia sa zhodujú v miere 3 % až 5 %) a funkčná. Avšak, ak je táto miera prekročená, stáva sa závažným sociálnym problémom. Narušuje sociálnu súdržnosť, vedie k polarizácii spoločnosti, prehľbuje nerovnosť medzi sociálne vylúčeným obyvateľstvom a ostatnými spoločenskými skupinami. Vysoká koncentrácia sociálne vylúčených obyvateľov v lokalitách vedie k stigmatizácii tohto prostredia a vytváraniu nových exkludovaných častí miest a obcí. Následne tento stigmatizovaný priestor degraduje všetkých, ktorí v tejto lokalite žijú (Baum, Vondroušová, Tichá)¹², čím ovplyvňuje ich životné šance a uzatvára sa začarovaný kruh medzigeneračnej reprodukcie a chudoby.

Historický príklad dobrej praxe – sociálny experiment „Jozefovo – Šváby“

Positívom sociálneho experimentu „Jozefovo – Šváby“ je, že bol realizovaný v našich podmienkach, kde sú aj dnes vytvorené podmienky pre prijatie podobného sociálneho experimentu, ktorý by vyriešil sociálne rezidenčnú segregáciu obyvateľstva postihnutého chudobou.

V tejto časti prezentujeme základné skutočnosti daného počinu. Obec Šváby bola vzdialená od mesta Prešov necelé tri kilometre a bola vytvorená ako súčasť menovaného experimentu v rokoch 1784 – 1786 (a bola definitívne zbúraná v rokoch 1984 – 1986)¹³.

Celý experiment súvisí s výskytom soli na tomto území lemovanom Slanskými vrchmi, ktoré sú súčasťou tzv. karpatského vulkanického oblúka lemovaného riekami Torysa a Sekčov. Prvé zmienky o ložiskách soli v oblasti Solivaru – Solnohradu sú už z roku 1223¹⁴. Soľ sa do stredoveku ťažila ako kamenná soľ banským spôsobom¹⁵. Až v roku 1752 sa začala soľ ťažiť varením a odparovaním z dôvodu, že šachta Leopold bola zaliata vodou.

Najväčšiu zásluhu na vzniku obce Šváby mali Habsburgovci. Vtedajší panovníci Mária Terézia a Jozef II. sa po turbulentnom vojnovom období snažili premeniť svoju nesúrodú ríšu na jednotný štát. Využívali na to mnohé reformy, ktorých cie-

ra 2010): rozdiely založené na sociálno-ekonomickom postavení (profesia, vzdelanie, majetok); rozdiely založené na rasovej, etnickej a národnostnej príslušnosti; rozdiely založené na demografických charakteristikách obyvateľov (vek, vývinové obdobie, veľkosť rodiny); rozdiely založené na kultúrnych špecifikách (kultúrne vzorce, náboženstvo, spôsob života).

¹¹ Bližšie Balogová, Bilasová, Geremešová (2018), *Sociálne kontexty hodnôt*.

¹² BAUM, D. - VONDROUŠOVÁ, K. - TICHÁ, I. *Charakteristika sociálně prostorové segregace ve srovnání dvou měst (Halle – Ostrava)*. Ostrava: FSS OU, 2014. ISBN 978-80-7464-491-7.

¹³ Z historickej švábskej zástavby zostal iba jediný objekt Kaplnka sv. Jána (Šváb, 2011). V súčasnosti na tomto mieste stojí panelové sídlisko a mnohí obyvatelia netušia prečo nesie pomenovanie Šváby.

¹⁴ Známa je aj povesť o Solnohrade (Janota, 1935).

¹⁵ Ťažba sa datuje od roku 1571.

lom bola modernizácia. Odvážnejšie pôsobili reformy Jozefa II., ktoré mali oslabiť privilégia uhorskej šľachty a Uhorsko pevnejšie integrovať do monarchie, a práve on sa považuje za zakladateľa obce Šváby. Datuje sa, že keď v roku 1770, ako nový panovník, rozhodol vykonať inšpekciu po všetkých svojich erárnych majetkoch, navštívil aj mesto Prešov. Pozrel si varenie soli na Solnej Bani a zaujali ho aj okolité neobrobené pozemky. Pôda zostávala neobrobená z dôvodu, že obyvatelia prevažne pracovali pri čerpaní, varení, skladovaní a preprave soli. Vtedy sa cisár rozhodol zrealizovať sociálny experiment „Jozefovo – Šváby“ tým, že vybudoval v blízkosti novú ulicu a domy osadil nemeckými kolonistami, ktorí by túto ladom ležiacu pôdu poľnohospodársky využívali. Samotná kolonizácia tak mala zabezpečiť najmä zvýšený stav obyvateľstva a tým zvýšiť príjem do štátnej pokladnice.

Proces kolonizácie spočíval v tom, že postupne bola budovaná celá ulica Švábska – Jozefstrase s domami – obytnou časťou. Zadnú časť domov tvorila hospodárska časť s maštalou, šopou a studňou. Domy¹⁶ boli zariadené a postupne po finálnom dokončení v roku 1786, boli bezplatne spolu s pozemkami prideľované nemeckým prisťahovalcom¹⁷. Našlo tu svoj domov 48 rodín. Tieto rodiny sám cisár osobne vyberal. Všetci museli vedieť dobre čítať a písať, museli ovládať nejaké remeslo¹⁸, čím si komunita zabezpečila remeselnú samostatnosť. Museli byť rímsko-katolíckeho náboženstva¹⁹. U jedného z nich, Schiffera, si zriadili švábsku školu v roku 1858 s vyučovacím jazykom nemeckým. Aj naďalej po príchode rozprávali svojim švábskym nárečím. Prisťahovalci dostali okrem domu aj rozsiahle úrodné pozemky v rozlohe 6 hektárov pôdy. K tomu dostali aj jednorazový výpomocný príspevok (v sume 28 000 zlatých, čo v tomto období bolo považované za vysokú sumu). Okrem toho každá rodina dostala jeden diel zo 48 dielov Švábskeho lesa v Slanskom pohorí.

Výstavba usadlosti sa stretla so závisťou domáceho solivarského obyvateľstva a maďarskej šľachty, preto cisár poveril patróna a ochrancu švábskych prisťahovalcov, ktorým bol poverený cisársko-kráľovský správca solných baní a kapitán šarišskej župy, Alexander Szulovský. Toto malo napomôcť adaptácii prisťahovalcov.

Obyvatelia dbali aj na úpravu domov, dvorov a ulice. Tá bola z ubitej štrkovej zeminy a zametali ju vždy v sobotu a pred sviatkami, každý pred svojim domom. Atmosféru dopĺňali aj pestované kvety v predzáhradkách. Pred každým domom bola lavička, kde vo voľných chvíľach, ale hlavne v nedeľu, sedávali obyvatelia. Týmto spôsobom komunita udržiavala bohatú verejnú komunikáciu.

Prvé roky po prisťahovaní sa Švábčania venovali poľnohospodárstvu a každý z nich vykonával aj svoje pôvodné remeslo. Niektoré pridelené pozemky ešte boli zalesnené, preto ich museli pracne vyklčovať. Zároveň mali právo v Deľni (čo bola prírodná nádrž) loviť ryby a raky. V rámci samosprávneho riadenia si spome-

¹⁶ Švábske domy boli postavené po oboch stranách širokej ulice. Mali obdĺžnikový tvar s obytnou a hospodárskou časťou. Obytnú časť tvorila predná izba, kuchyňa, zadná izba a komora. Hospodárska časť pozostávala z maštale, šopy a prístrešku. K domu patrili aj predzáhradky, dvor a veľká záhrada. V predzáhradkách boli vysadené kvety čo zvyšovali kultúru švábskej ulice.

¹⁷ Prišli z Alsaska, Lotrinska, Francúzskych hraníc a hlavne zo Švábskej vysočiny v Nemecku, preto pomenovanie Šváby. Iné zdroje uvádzajú, že prišli z nemeckého mesta Schwäbisch.

¹⁸ Ako napríklad krajčír, obuvník, klobučník, tesár, kováč, stolár, kotlár a pod.

¹⁹ Boli zapísaní do evidencie Solivarskej rímsko-katolíckej farnosti.

dzi svojich členov volili richtára. V obci platili morálne pravidlá, za používanie vulgárnych slov obec pokutovala. Pristahovalci si zriadili aj obecnú sporiteľňu, z ktorej sa rodinám v prípade potreby poskytovala pôžička. Týmito pravidlami si obec vytvorila čo najväčšiu mieru harmonizácie súžitia, samostatnosti aj vo vzťahu k domácomu obyvateľstvu, ktoré obec a jeho obyvateľov po dlhých desaťročiach neprijalo. Pri dvadsiatom piatom výročí svojho príchodu, v roku 1811, postavili v strede dediny kríž a neskôr pribudovali zvonnicu, ktorú zasvätili nemeckému svätcovi Vendelínovi.

Švábčania si aj napriek svojmu 200 ročnému životu na tomto území zachovali svoju kultúru a špecifiká súžitia. Najvýznamnejším faktorom hodnotenia tohto experimentu je, že Švábčania si pôdu vážili, lebo ich živila, dávala im prácu²⁰, preto ju aj zodpovedne obrábali. V druhej polovici 19. storočia boli Šváby zámožnou obcou, v mnohých domoch pribudli sluhovia. Toto obdobie sa považuje za obdobie najväčšieho rozkvetu svojej dvesto ročnej histórie. V roku 1866 – 1869 musel každý švábsky gazda odpredať časť svojich pozemkov na výstavbu železničnej trate Prešov - Kysak. Mnohí odmietali, avšak museli súhlasiť. Neskôr si pochvalovali jej prítomnosť, lebo im zabezpečila presun na jarmoky až do Miškolca či Budapešti. Na prelome 20. storočia zlá hospodárska kríza spôsobila vysťahovalectvo obyvateľstva do USA a Argentíny. Datuje sa, že až 6 rodín z obce Šváby predalo svoje grunty a vysťahovalo sa. Toto obdobie sa považuje neoficiálne za obdobie narušenia vnútornej rovnováhy komunity nemeckých pristahovalcov obce Šváby. Prišli noví obyvatelia, so svojím jazykom (šarišské nárečie) a zvykmi. Nehovoriac o silnej maďarizácii, ktorá zmenila mnohých Nemcov na Maďarov. K zániku tejto lokality prispel aj veľmi silný požiar v auguste 1917. Ten zničil mnohé obydlia. Rekonštrukcia narušila aj pôvodnú architektúru „Jozefova – Švábov“. Obdobne sa menil aj interiér domu a hospodárskej časti domu. Historické 1. sv. vojny, Slovenskej republiky rád, 2. sv. vojny, vzniku Československa sa Švábov dotýkali tak, ako ostatného obyvateľstva. Definitívnu bodku za týmto experimentom dal projekt stavby moderného sídliska Šváby, ktorý nadobudol konkrétny rozmer v polovici roka 1981. Asanácia prebiehala skoro dva roky. Prvé asanačné práce začali 8. novembra 1984. Zaujímavosťou je, že sa to udialo presne na dvesté výročie ich založenia.

Aplikácia sociálneho experimentu v súčasných podmienkach

Príklad historického sociálneho experimentu je možné použiť iba v prípade rešpektovania historického a štrukturálneho spoločenského vývoja v podobných demografických, prírodných a spoločenských podmienkach. Zároveň je žiaduce postulovať vonkajšie faktory na úrovni národných a legislatívnych špecifik. V nemalej miere je dôležité pochopenie charakteru a vývoja rezidenčnej segregácie a odhalenie podmienok, príčin, mechanizmov a dôsledkov segregácie v konkrétnej lokalite, ktoré môže priniesť konkrétny kľúč k možnostiam riešenia a prevencie pri riešení tohto závažného spoločenského problému s vysokou mierou akribácie. Z toho dôvodu je potrebné hľadať rozdiely u obyvateľstva založené na socioekonomickom postavení, rasovej, etnickej (v našich podmienkach východ-

²⁰ Pristahovalcov po dlhých rokoch pôvodné solivarské obyvateľstvo a vrchnosť nechcela zamestnať pri spracovaní soli.

ného Slovenska prevažne Rómovia, ale už aj skupiny Číňanov, Vietnamcov) či národnostnej príslušnosti obyvateľstva (Ukrajinci, Rusíni, Poliaci, Maďari).

Prvky explorovaného sociálneho experimentu „Jozefovo – Šváby“ by mohli byť využité pri riešení chudoby v lokalitách, kde zanikla forma zamestnávania napr. v banských, hutníckych a iných priemyselných lokalitách. Zároveň je tu priestor pre využitie pôdy pre poľnohospodárske účely, ktorej obrábanie bolo zastavené z dôvodu ťažby, resp. nezáujmu jej obrábania. Východné Slovensko je charakteristické vysokým počtom segregovaných etnických skupín Rómov či vybraných sociálne znevýhodnených skupín obyvateľstva, pre ktoré by sociálne experimenty boli významným riešením.

Naskytá sa tu riešenie aj bytovej politiky, ktorá by zabezpečila kvalitné bytové podmienky pre členov segregovanej komunity. Primárne ide o sociálnu bytovú výstavbu, ktorá je finančne únosná pre rodiny v náročných sociálnych a ekonomických situáciách. Následne by sa vytvorila ďalšia infraštruktúra komunity, akou sú škola, obchodné centrá, rôzne priestory pre voľnočasové aktivity a dopravná infraštruktúra.

Na záver sa ponúka otázka, ktorá súvisí s vývojom civilizácie 21. storočia, ktorá by mala poskytovať svojim členom čo najvyššiu mieru životnej úrovne s rešpektom voči všetkým demokratickým princípom doby: „Čo je pre demokraciu esenciálne?“ Ponechanie slobodných rozhodnutí a sebazodpovednosti u niektorých skupín obyvateľstva neprináša požadované pozitívne dôsledky. Preto je potrebné, či až nevyhnutné, vytvárať také sociálne riešenia, ktoré by boli aktivizujúce pre komunitu a jej členov. Jednou z foriem riešenia môžu byť sociálne experimenty zabezpečujúce primárne priestor pre zamestnanie, zlepšenie bytových podmienok, ale hlavne podporu kultúrnych etnických vzorcov. Adresne to vyjadruje T. G. Masaryk²¹ slovami „želám si, aby nebolo chudoby, aby sa všetci ľudia slušne živili prácou, aby každý mal pre seba dost' miesta“.

Zoznam bibliografických odkazov

- BALOGOVÁ, B., BILASOVÁ, V., GEREMEŠOVÁ, G., 2018. *Sociálne kontexty hodnôt*. Prešov: FF PU. ISBN 978-80-555-2097-1.
- BECK, U., 2011. *Riziková spoločnosť*. Praha: Slon. ISBN 978-80-7419-047-6.
- BAUM, D., VONDROUŠOVÁ, K., TICHÁ, I., 2014. *Charakteristika sociálne priestorové segregace ve srovnání dvou měst (Halle – Ostrava)*. Ostrava: FSS OU. ISBN 978-80-7464-491-7.
- ČAPEK, K., 1990. *Hovory s T. G. Masarykom*. Praha: Československý spisovatel. ISBN 80-202-0170-X.
- JANOTA, L., 1935. *Slovenské hrady diel 3*. Bratislava: Nakladateľstvo slovenskej ligy.
- LIPOVETSKÝ, G., 2013. *Hypermoderní doba*. Praha: Prostor. ISBN 978-80-7260-283-4.
- SÝKORA, L., 2010. *Rezidenční segregace*. Praha: UK. ISBN 978-80-87147-25-2.
- STEINFÜHREROVÁ, A., 2003. Sociálne priestorové štruktúry medzi setrvalosťou a zmenou. In: *Sociologický časopis*, roč. 39, č. 2, s. 169-192.
- ŠVÁB, H., 2011. *Šváby môj domov*. Prešov: Vydavateľstvo M. Vaška.

²¹ ČAPEK, K. *Hovory s T. G. Masarykom*. Praha: Československý spisovateľ, 1990, s. 124. ISBN 80-202-0170-X.

ZDRAVIE A CHOROBY NA STRÁNKACH KATOLÍCKYCH NOVÍN PRE OBECNÝ LUD¹

Patrik DERFIŇÁK

Health and diseases on the pages of the Catholic newspaper for ordinary people.

The paper is devoted to the question of how the press reacted in the 19th century to the spread of epidemics, in this case, especially the cholera epidemic. Using the example of Catholic newspaper, as one of the important church periodicals published in Hungary since the middle of the 19th century, we present contemporary opinions on the origin, spread, examples of treatment and prevention of this disease. As it was recommended especially to priests and teachers. Those, especially in less developed areas where medical care was absent, often had to help broad sections of the rural population in the fight against disease with advice and practical activities.

Keywords: cholera, history, Hungary, 19th century.

Otázky zdravia, epidémií a rôznych závislostí predstavovali v polovici 19. storočia pre uhorskú spoločnosť veľmi vážny problém. I preto sa riešili nielen na rôznych odborných fórach, ale v snahe vyvolať širšiu diskusiu a navrhnúť možné riešenia, sa jednotlivé názory na ich liečenie či prevenciu dostali tiež na stránky dobových periodík. Výnimku v tomto smere nepredstavujú ani cirkevné periodiká, ktoré ale uvedené problémy interpretovali často pomerne osobitým spôsobom. Medzi nich patrili aj Katolícke noviny pre obecný ľud, známejšie pod skráteným názvom Katolícke noviny.² Medzi čitateľov sa prvýkrát dostali v novembri roku 1849. Ich vydavateľom sa stal peštiansky Spolok pre rozširovanie dobrých a lacných kníh. Od marca roku 1854 sa úlohy vydávať toto periodikum ujal buda-peštiansky Spolok sv. Štefana. V prvom období ich existencie, ktoré možno ohraničiť rokmi 1849 – 1851, vychádzali v bernolákovskej slovenčine. Zodpovedným redaktorom bol Šimon Klempa, ktorý súčasne pôsobil ako kaplán peštianskej farnosti sv. Jozefa.³ Od roku 1852, keď sa zodpovedným redaktorom novín stal

¹ Text vznikol ako súčasť výstupov z grantového projektu APVV-20-0613 Epidémie na území Slovenska v 17.-19. storočí.

² Nebol to iba pre čitateľa jednoduchšie zapamätateľný názov, ale išlo aj o reakciu na často sa meniaci názov týchto novín. Tie sa totiž pri svojom vzniku nazývali Katolícke noviny pre obecný ľud, no v roku 1852 vychádzali pod názvom Katolícke noviny pre Dom a Cirkev. Bližšie Bibliografia slovenských novín a časopisov do roku 1918. Zostavil Michal Potemra. Martin: Matica Slovenská, 1958. s. 73.

³ Šimon Klempa (1811-1903), po štúdiu na gymnáziách v Bratislave a Ostrihome, vyštudoval filozofiu v Trnave a teológiu na viedenskom Pázmáneu. Za kňaza bol vysvätený v roku 1836. Postupne stúpá v cirkevnej hierarchii, keď sa v roku 1850 stal farárom v Pešti, 1858 tajným pápežským komorníkom, 1861 prepoštom v Budapešti a od roku 1886 trnavským kanonikom. Uznanie si

Ján Palárik, bolo v nich zavedené používanie Štúrom kodifikovanej spisovnej slovenčiny.

V roku 1855 sa opäť do istej miery zmenila forma a obsahová náplň Katolíckych novín. Ich vydávanie a redakciu totiž prevzala ďalšia významná osobnosť slovenského kultúrneho života, dr. Andrej Radlinský. Nasledujúce dva roky práce pomohli udržať toto periodikum z obsahového hľadiska na pomerne dobrej úrovni. Ani novému redaktorovi sa ale nepodarilo vyriešiť zásadný problém, ktorý ale najčastejšie rozhoduje o ďalšej existencii novín, ich uspokojivé materiálne zabezpečenie. Tie vyvrcholili v roku 1857, keď sa Katolícke noviny spojili s týždenníkom Cyrill a Method. Nové spojené periodikum začalo vychádzať v Budíne pod názvom Cyrill a Method, Katolícke noviny pre Cirkev, Dom a Školu. Ďalšie osudy tohto periodika, vychádzajúceho až do roku 1870 aj v Trnave a Skalici sú nepochybne zaujímavé, okrem iného aj preto, lebo v uvedenom roku sa vydavateľ, tým už bol Spolok sv. Vojtecha, opäť vrátil k názvu Katolícke noviny.⁴

I napriek zmenám vydavateľov, redaktorov, samotného názvu i formátu týchto novín, však pre čitateľa najdôležitejšou v rámci všetkých období zostávala obsahová náplň periodiku. Tu sa okrem celkom prirodzene dominujúcich teologických a mravoučných príspevkov, objavujú aj texty literárne, historické, viac či menej rozsiahle správy zo života farností, no v neposlednom rade tiež príspevky venované otázkam zdravia, liečenia, boja proti závislostiam spojených najčastejšie so životosprávou a celkovým zdravotným stavom obyvateľstva. Z tohto pohľadu možno rozdeliť texty tejto poslednej skupiny, publikované v Katolíckych novinách najmä medzi rokmi 1852 – 1856, do viacerých základných skupín, vychádzajúcich v prvom rade zo skutočnosti, že vydavateľom periodika bola katolícka cirkev. Prvú, aj keď v konečnom dôsledku počtom príspevkov nie zásadnú skupinu, tak tvoria materiály vychádzajúce zo životných osudov svätcov č osobností spojených s ošetrovaním, starostlivosťou o chudobných a chorých. Príkladom v tomto smere môže byť text „Horliwá opatrowkyňa chorých“, venovaný životným osudom a pôsobeniu, sv. Jany Františky de Chantal.⁵

Ďalšiu, z nášho pohľadu najdôležitejšiu skupinu textov, tvoria príspevky venované rôznym chorobám a zdravotným problémom, ktoré v tomto období najčastejšie postihovali vidiecke i mestské obyvateľstvo. Autori príspevkov a redakcia sa

získal aj svojou literárnou a vydavateľskou činnosťou či vytrvalým bojom proti alkoholizmu. V tomto smere sa zaradil k tretej generácii bernolákovcov. Stal sa tiež predsedom Spolku sv. Vojtecha. Bližšie napríklad *Slovenský biografický slovník III. zv.* Zostavil A. Maťovčík. Martin: Matica slovenská, 1989, s. 99.

⁴ Katolícke noviny v tejto ďalšej etape svojho vývoja vychádzali v rokoch 1870-1910, pričom ich obsah sa čiastočne obmieňal, v závere existencie sa v nich dokonca začali objavovať aj politické témy. Krátkodobou sa činnosť periodika obnovila po prvej svetovej vojne, keď v rokoch 1919-1920 vychádzali v Nitre. Ďalšie obdobie, kedy došlo k ich znovu obnoveniu začalo rokom 1940, keď vďaka biskupovi Michalovi Buzalkovi, ktorý pôsobil aj ako predseda Katolíckej akcie, začali Katolícke noviny opäť vychádzať s podtitulom Verím v jednu, svätú, katolícku a apoštolskú cirkev. Od tohto roku noviny vychádzajú nepretržite až do súčasnosti, pričom ako jediné cirkevné periodikum prežili aj obdobie po roku 1948.

⁵ Sv. Jana Františka de Chantal (1572-1641), rehoľníčka, blahorečená v roku 1751, kanonizovaná v roku 1767, zakladateľka Rádu Navštívenia Panny Márie. Je považovaná za patrónku šťastného pôrodu. Bližšie Horliwa opatrowkyňa chorých. In *Katolícke noviny pre Dom a Cirkev*. 8, 1856, č. 27, s. 214.

sústredili na prezentovanie aktuálnych informácií o chorobách, ich príznakoch, možnostiach liečenia či prevencie. Napríklad v roku 1853 v rámci samostatnej časti nazvanej „Pokladnica hospodársko-lekárska“, sa čitatelia mohli dozvedieť ako liečiť „chripawicu a suchý kassel“, vyrobiť a použiť „flajstre proti čiernym pluzgierom“, „lekárstvo proti besnote“, „swedstwo proti boleniu zubov“ či „ako kosť obnaženú zahojiť“. Bližšie informácie v tomto smere poskytuje napríklad príspevok:

„Proti uškodeniu psa besného (wsteklého). Times, časopis anglický schvaľuje jako neomylné sredstwo proti uškodeniu psa sbeseného, jestli sã jedna část arniky w 12 částach wody rozpustí (roztečie) a tekutinou z toho pripravenou rana hned po uhryznutí dobre vymyje. Nowý spôsob liečenia žaludka w červenke w beháčke (dišenterii). Proti tejto nemoci dobrú a spešnú pomoc prinášajú jahody borowky čili černice, nekde i čučoriedky nazvané. Tieto černice majú sã usušiť a w čas potreby wo wode uwarit; z tak prihotoweného nápoja dá sã chorému po dobrej jediacej lyžici tri razy cez deň: na lačný žaludok ráno, w poludnie a večer, počem tá nemoc neomylně prestane. To však načim uwážit, že jestliby červenka powstala z nestrawnosti, čeho znakom je rucanie sã žaludka, w tom páde pred užitím toho jednoduchého lekárstwa, dñom pred tím zažiť treba trochu Rebarbary, aby sã žaludok náležite prečistil“.⁶

Najviac pozornosti ale celkom prirodzene venovali v tom čase veľmi aktuálnej problematike cholery. Niektoré z poskytovaných informácií sú z dnešného pohľadu skôr dobovou zaujímavosťou, iné sa pokúšajú prezentovať vtedajšie odborné poznatky. Do tej prvej kategórie patrí príspevok propagujúci liečbu proticholeryvými kovovými obrúčkami. I tieto, z dnešného pohľadu skôr úsmevné postupy, sú ale dôležité pre poznanie postupov pri hľadaní účinných prostriedkov v boji proti nákazlivým chorobám. Ako pritom postupovali aj seriózní bádatelia ukazuje aj takáto správa: „Wedecké časopisy parizské obsahujú pamiatník (memorial) nejakého doktora Burga, z ktorého dokazuje sã: že meď a oceľ neomylným jest lekárstwom proti cholere, a že w rokoch 1831 a 1849 robotníci s kowami tímto wo fabrikách sa zaoberajúci, neboli napadnutí od cholery. Dr. Burg lieči cholericných, wkladajúc im na ruky i nohy obrúčky (prstene) medenné a oceľové. Parízska akademia umení zapodiewa sã teraz skúmaním tohto wynálezku. Tieto medenné a oceľové obrúčky sú rozdielne od tých proticholericných prstenow, o ktorých Slow. Nowiny w čísle 123 zpráwu podávajú, ktoré zo striebra a cinku záležia; ačkofwek i tieto kowy wo svojem spojení najwätšiu galwauickú silu wywiñujú, a kroz to, priložené na telo ľudské liečiwý účinok pôsobiť môžu. Ktoré sú z týchto dwoch lepsie, skusenost ukáže“.⁷

Z odborného hľadiska je podstatne zaujímavejší ďalší príspevok, nazvaný „Nečo z oboru zdrawníctwa, s podtitulom O kolere, jej pojawoch, powahe, vlastnostach, rozssirowani, známkach a najwyskusenessich prostriedkoch a liekoch proti nej“.⁸ Ten v podstate predstavuje základný dobový prehľad dostupných zna-

⁶ Pokladnica hospodársko-lekárska. In *Katolícké nowiny pre Dom a Cirkew*. 5, 1853, č. 43, s. 344. Autorom veľkej časti príspevkov venovaných zdravotníckym otázkam bol kňaz Jozef Čimancay.

⁷ Pokladnica hospodársko-lekárska. In *Katolícké nowiny pre Dom a Cirkew*. 5, 1853, č. 43, s. 343.

⁸ O kolere, jej pojawoch, powahe, vlastnostach, rozssirowani, známkach a najwyskusenessich pro-

lostí o tejto chorobe, jej príznakoch i postupoch ako ju liečiť. Hneď v úvode autor vyjadril veľmi dôležitú a najmä z hľadiska obyvateľov vidieckych oblastí zásadnú myšlienku, ktorá len potvrdzovala dôležitosť podobných textov. Podľa jeho názoru totiž kňaz ako vzdelaný človek nemá byť iba duchovným, ale kde je to potrebné, má pomôcť radou aj pri liečení chorého tela: „... a tak nielen o večný, ale i kde tento čajným životom napomáhaný býva, i o čajný život a dobrobyt svojich veriacich pečovať musí“.⁹ K tomu práve mali najmä vidieckym kňazom pomôcť kratšie správy, ale najmä rozsiahlejšie odborné články publikované v Katolíckych novinách z „oboru zdravnictwa čili lekárstwa“.

V prípade cholery sa autor sústredil v prvom rade na základný opis choroby, ktorá „z dopusstenia Prozretdinosti Božskej na wssetkých skoro stránkach nasheho mocnárstwa rozssiruje a sebou mnohé obety w hrob chladný a tmawý uchwacuje“.¹⁰ Choleru charakterizuje ako cudziu chorobu, preto sa v tom čase používali na jej označenie aj pojmy aziatská alebo indická cholera, no vzhľadom na priebeh choroby aj behawka (larowka) či úplavica.¹¹ Úroveň vtedajších vedomostí o tejto chorobe naznačuje aj konštatovanie: „O tejto poslednej uplawici – kolere, ktorá sa už nikdy wiac z Európy docela newywlecie, známe len toľko, že ač práve ona je wo východnej Indii, w južných prímorských, od nepamäti – od najdávnejssích časow – doma: predsa sa esste len roku 1817 jako strassná morová rana objavila najprw v Jezori na zaklute to rieky (potoka) Gangessa.“¹² Ona napadá ľudí rozličného weku a obojého pohlawia, — predsa málokedy deti niže 3 rokov, — najradšej ale starcow morí. Medzi chudobnými ich wiac ochorie a umrie ako druhých, lebo tamti nemôžu w jedení, šatení a bydení tak opatrní a náležití byť a škodliwých weci sa tak warowať, ako títo“.¹³ Často spomínanou zaujímavosťou, podľa autorov publikovaných textov v Katolíckych novinách, bol vzájomný vzťah medzi chorobou a alkoholom. Toto periodikum veľmi rázne vystupovalo proti používaniu alkoholu a alkoholizmu všeobecne. I preto nie je prekvapujúce, že nielen v súvislosti s výskytom, ale aj počiatkami cholery sa pravidelne zmieňujú o jej negatívnom vplyve najmä na „pijákow – korheľow“.¹⁴

striedkoch a liekoch proti nej. In *Katolícké noviny pre Dom a Cirkev*. 7, 1855, č. 31, s. 245.

⁹ O kolere, jej pojawoch, powahe, wlastnosťach, rozssirowani, známkach a najwyskusenessich prostriedkoch a liekoch proti nej. In *Katolícké noviny pre Dom a Cirkev*. 7, 1855, č. 31, s. 245.

¹⁰ Terminologická nejasnosť v slovensky písaných textoch v niektorých prípadoch spôsobuje ťažkosti s jednoznačným určením opisovanej choroby. Blížšie O kolere, jej pojawoch, powahe, wlastnosťach, rozssirowani, známkach a najwyskusenessich prostriedkoch a liekoch proti nej. In *Katolícké noviny pre Dom a Cirkev*. 7, 1855, č. 31, s. 245.

¹¹ Autor síce definuje chorobu pod názvom cholera, pričom čitateľom ponúka rôzne jej výklady, v zásade však priamo v texte venovanom tejto chorobe používa pojem kolera.

¹² V prácach, ktoré sa v uhorskom prostredí v závere 19. storočia venovali odborne problematike cholery sa napríklad konštatovalo o prvom výskyte tejto choroby: „... O cholere, ktorej skutočným domovom je Dolné Bengálsko sú iba od roku 1768 spoľahlivé informácie“. Blížšie napríklad GÄRTNER, Á. *A közegészségtan alapvonalai*. Budapest 1896, s. 378.

¹³ O kolere, jej pojawoch, powahe, wlastnosťach, rozssirowani, známkach a najwyskusenessich prostriedkoch a liekoch proti nej. In *Katolícké noviny pre Dom a Cirkev*. 7, 1855, č. 31, s. 246.

¹⁴ Často sa pritom stretávame s príbehmi kde alkoholik, ktorý prežil choleru, sa po odznení jej prejavov spamätal a nikdy viac už alkohol nepožíval.

Napriek už existujúcim informáciám o cholere, jej prvých ohniskách či šírení choroby, v konečnom dôsledku museli lekári konštatovať, že chyba univerzálny a najmä účinný liek či liečebný postup. Ako konštatovali: „... ešte proti kolere nemáme súceho lieku, ktorý by sa mohol vo všetkých okolnostiach náležite upotrebovať; ale že sa lieky menia podľa rozličných príčin, potom z počiatku a behom nemoce. Ani na to sa nemôžeme spoliehať, že keď sa powetrie po búrke, wíchoru schladilo a prečistilo, bude už kolere koniec a že už môžeme menej opatrne áno neporiadne žiť; ale tiež nemusíme sa báť, že i k nám kolera príde, lež tu sa máme docela oddať do wôle Božskej a neprestávať poriadne žiť a všetkého takého sa chrániť, čoby nám škodiť mohlo; lebo skúsenosť učí, že ktorí sa najviac kolery báli, jej najskôr w obeť padli; tí ale, ktorí do wôle božskej oddaní sa jej nebáli, áno s koleričnými odvážne obcowali, ich opatrovali a im všetkú úsluhu preukazovali, jako: kňazi, sestry milosrdné a t. d., jej šťastliwé wyhlí.“¹⁵

Pre kňazov i veriacich, ktorí sa o cholere a účinnom boji proti nej mohli v Katolíckych novinách dočítať, však najcennejšie boli, resp. mohli byť informácie a rady praktického charakteru. Vzhľadom na akútny nedostatok lekárov najmä vo vidieckych oblastiach, bolo v každodennom živote dôležité poznať symptómy, ako cholery rozoznať od iných chorôb. Stávalo sa totiž, že niekedy bola zamieňaná za iné ochorenia a obyvateľstvo prepádalo panike. I preto bola tejto časti venovaná osobitná pozornosť. Okrem iného sa tak napríklad konštatovalo: „Koleru poznať tam, kde sa ona ako nejaká morowá rana objavuje, t. j. kde wiac ľudí na ňu chorie a zomiera, není ťažko. Kde ale ona len jednotlivých ľudí napadá, tam je weru nie tak ľahko ju poznať, ako si to kto myslí, tu poznanie jej spadá do oboru umenia, lekárskeho. Ponewáč tedy ľudia koleru dobre nepoznajú, hned' kriku narobia, že ten a ten na koleru umrel, bárs i w akejkoľvek inej nemoci napochytne zomrel. Kolere najviac podobné je otrowenie sa s jedmi a s jedowitými hubami, štipanie w bruchu a zauzlenie čriew. Jedine lekár môže všetko toto náležite rozoznať.

Prawá (aziatická) kolera obyčajne sa začína s hurtowaním w bruchu; niekedy so štipaním a potom nastúpi 1) behawka (stolica); z počiatku wychádza z nemocného redšie blato, zatym hned' woda, ktorá sa welmi podobá tej, w ktorej kuchárka umyla rýskašu, prwej nežli ju warí. (Toto je zvláštna wlastnosť koleričnej behawky). Niekedy ale pred behawkou niekoľko hodinami alebo dňami čloweka bolí hlawa, je ako pomútený a zrazený. Niekedy, ale zriedka, počne s behawkou hned' i dáwenie; wätším dielom behawka trwá za wiac hodín alebo i za niekoľko dni, a len ešte potom sa začne dáwenie; z počiatku vyhadzuje nemocný zo seba, čo užil, potom ale wydáva zo seba akúsi wodowú belkastú alebo i čerweno-zelenkastú matériu; niektorý ju ľahko wydáva zo seba bez toho, žeby mu zle bolo,

¹⁵ O tom, aké silné boli ľudské predstavy svedčí aj viackrát citovaný príklad istého Angličana, ktorý ponúkol w tom období značnú sumu 100 libier tomu, kto prespí w posteli, kde niekto zomrel na cholery. Dobrowoľník, ktorý stávku prijal bol ale ráno mŕtvy. Veril, že leží na nakazenom lôžku. Neprezradili mu totiž fakt, že lôžko predtým vymenili za čisté. Zomrel teda preto lebo uveril, že zomrieť musí. Silu viery w tomto prípade nebolo síce možné podceňovať, ale na druhej strane z prísne medicínskeho hľadiska bolo potrebné konštatovať pôvod a prípadné rozširovanie cholery má dôvody, ktoré je možné nielen vysvetliť, ale w neskoršom období aj účinne odvrátiť. Bližšie O kolere, jej pojawoch, powahe, wlastnosťach, rozssirowani, známkach a najwyskusesen-sich prostriedkoch a liekoch proti nej. In *Katolicke noviny pre Dom a Cirkev*. 7, 1855, č. 31, s. 246.

niektorý zase až sa veľmi dávi; 3) hrozne smädí nemocného; 4) na to o neza dlho láme nemocného krč na lýtku (podkolení, pištale) a potom i na druhých klboch; 5) hlas jeho oslabne, zachrípne alebo i docela zaticzne; 6) líca mu upadnú; 7) nemocný príde celý do potu, niekeby sa ukáže na koži zvláštna vyrážka (wysypok); 8) mrzne po celom tele; 9) je veľmi nepokojný, tak že niekeby i kričí, niekedy zase je docela zrazený, tak že málokedy zástene; 10) bitia žíl a srdca pri ňom nečut, a ponewáč sa skrze to krv po všetkých žilách zastawuje a sadá, teda celé telo zmrodrie (obelasie), očernie; 11) moču alebo málo alebo zhola nič nejde z nemocného (zvláštna to vlastnosť kolery); 12) nemocný wätším dielom je sebe až do posledného dychnutia úplne powedomý. Niekeby prechádza kolera w horúčku alebo w týfus“.¹⁶

Pomerne pestrá škála príznakov, podobne ako rôzny možný priebeh choroby, mohli u obyvateľstva ešte viac zvyšovať strach z tohto ochorenia, následnú neistotu či izoláciu postihnutých. I preto sa autor článku usiloval podrobne opísať čo najviac možných príznakov. Jeho cieľom bolo informovať čitateľov, najmä kňazov a učiteľov tak, aby mohli chorobu pokiaľ možno jednoznačne identifikovať a prijať potrebné opatrenia. Osobitne pri tom zameral pozornosť na tie najnebezpečnejšie formy tejto choroby. Ako uviedol: „Najhoršia kolera je tá, w ktorej z nemocného ani zhora ani zdola newychodí mnoho materie a takúto kolera nazývajú lekári „suchou kolera.“ Pri tejto kolere ostane všetko w žalúdku a črevách; a takého nemocného krč náramne láme. Zlé znaky kolery tejto sú: jestli nemocný zostane celý zimný ako ľad, jestli mu nebijú žily a srdce; jestli, nesúc sebe powedomý, zo seba wypúšťa krvawú a veľmi smradľawú materiu; jestli sa pot rúk veľmi chytá, keď sa nimi omáka telo; jestli nemocný žiadneho moču zo seba newypúšťa. Dobré znaky ale sú: jestli sa telo opäť zohreje, jestli sa bitie žily a srdca čuje, mnoho moču zpod nemocného ide, a jestli to, čo zhora a zdola zpod neho ide, zlčnatú barwu má“.¹⁷

Dostatok informácií o chorobe bol veľmi dôležitý. Často totiž dochádzalo k zámene žalúdočných ťažkostí s cholerou. Následná panika viedla spravidla k veľkým materiálnym i zdravotným škodám.¹⁸ Aj v katolíckych novinách sa v tomto smere uvádza viacero príkladov, tým najvážnejším patrili epidémie hnačkových ochorení v Mníchove. Šíreniu paniky zabránilo oficiálne zverejnené zistenie, že u približne 12 000 chorých sa nakoniec nedokázal ani jeden dokázaný prípad cholery.

Najmä v oblastiach, kde sa nenachádzal dostatok kvalifikovaných lekárov sa používali na liečbu cholery rôzne prípravky. Aj Katolícke noviny v tomto smere

¹⁶ O kolere, jej pojawoch, powahe, vlastnosťach, rozssirowani, známkach a najwyskusenessich prostriedkoch a liekoch proti nej. In *Katolicke noviny pre Dom a Cirkev*. 7, 1855, č. 32, s. 252.

¹⁷ O kolere, jej pojawoch, powahe, vlastnosťach, rozssirowani, známkach a najwyskusenessich prostriedkoch a liekoch proti nej. In *Katolicke noviny pre Dom a Cirkev*. 7, 1855, č. 32, s. 252.

¹⁸ O tom, že v úsilí zabrániť panike boli využívané aj nie celkom bežné postupy, svedčí napríklad obežník uhorského ministra a súčasne biskupa Gábora Klauzála z roku 1848, podľa ktorého v prípade príchodu cholery mohli duchovní čo možno najviac rozptýliť predsudky a upokojiť ľud tým, že zabránia zvoneniu. „Zvonenie, kým úmrtnosť nie je nezvyčajne veľká, sa musí robiť ako zvyčajne, ak však úmrtnosť nezvyčajne stúpne, všetky cintoríny iba raz počas dňa, v stanovenom čase budú zvoniť, aby príliš časté zvonenie obyvateľov neudržiavalo v neustálej hrôze“. Blížšie Orvosi utasítás cholera ellen. In *Az Országos Orvostörténeti Könyvtár Közleményei* 28. Szerk. Palla Ákos. Budapest, 1963. s. 262.

priniesli svojim čitateľom hneď niekoľko receptov, s ktorými údajne už mali aj lekári dobré skúsenosti. Prvý bol známy aj pod názvom Tinktúra doktora Krafforda, pričom recept na jej prípravu nebol náročný:

„Upál pol holby žita (pšenice) na spôsob kávy; wezmi 4 lôty káforu, a oboje toto daj do sklenice dwoholbowej; sklenicu túto potom naplň liehom (Weingeist, spiritus wini) a preced' (destilluj) za 24 hodín na slnci alebo za 12 hodín na sporišti (Sparrherd). Ukáže-li sa na niekom kolera, k. pr. dáwením, behawkou (larou), krčami: wtedy, je-li to mužský, wezme 1. jediacu lyžicu plnú, je-li ženská, wezme 0,5 jediacej lyžice a je-li dieťa, 8 — 12 kwapiiek na cukor tej tinktúry; na to si hneď lahne a wypotí sa. Dostane-li kdo krč, wtedy, krom toho, natre sa tou samou tinktúrou tá stránka tela, ktorú krč láme. Tu už obyčajne prwá dávka (dosis) pomáha. Nepomáha-li ale toto, tedy o 2 hodiny wezme sa opäť menšia dávka; potom zase každé 2 hodiny mužský wezme plnú káwowú lyžičku, ženská trochu menej a dieťa 4—6 kwapiiek na cukor z tej tinktúry. Chce-li kdo menej tejto tinktúry spraviť, tedy podľa pomeru wezme menej zo sostawowacích čiastok (ingrediencii). A keď sa tinktúra spotrebowała, naleje sa zase liehu do sklenice na žito; spotrebowała-li sa ona dwakrát, dá sa zase káforudla pomeru a liehu do fľaše. Ingrediencie sa u materialisty dostanú; dwoholbowá sklenica tej tinktúry príde na 2 zl. 31 kr. str., s ktorou možno celú dedinu ratowať“.¹⁹

Keď chorých či ohrozených cholerou odrádzal spôsob prípravy, niektoré použité ingrediencie prípadne cena takéhoto lieku, mohli siahnuť po ešte jednoduchších a lacnejších prostriedkoch ľudového liečiteľstva, keď sa napríklad odporúčalo: „Potlč trochu zrelé owoce boriewky čili jalowca (baccae juniperi communis, Wachholderbeere) a potlčené odwar a tak za tepla wypí“.

K často odporúčaným a aj lekármi často uplatňovaným receptom patrila vynález dr. J. Strzesskiewicza, publikovaný ako homeopatický prostriedok niekoľkokrát aj v dobovej tlači: „1.) máčať koffelu, a ešte inú šatu k telu dobre priliehajúcu, wo wode wápenej z apatéky, a uschnutú obliecť na seba, najprw koffelu a na koffelu tú druhú šatu. Kdo môže, nech napokon wezme kúpeľ z wápenej vody, ktorá sa pripravuje tak: že sa na 100 veľkých hrncow vody dá 20 funtow nehaseného wápna a pres hrubé plátno precedí. Kúpeľ ten má byť horúci pre chorých citiacich w sebe zimu, zimný zase pre veľmi rozpálených. 2.) W ten samy čas a čím najspešnejšie treba dáwať chorému piť wodu wápenú z apatéky, každých 10 a napokon každých 5 minút po jednej alebo i po dwoch ližicách stolowych; môže sa dodať do tej vody n. pr. na pol kwarty (werdúnka) tiež pol lóta jalapy, alebo 1 lót gummy arabskej.“²⁰

Viaceré z odporúčaných liečebných postupov boli známe i uplatňované ešte z obdobia predošlej cholerovej epidémie z rokov 1848 – 1849, ktorá si v Uhorsku

¹⁹ Takéto recepty na lieky boli zvyčajne doplnené odporúčaniami, hovoriacimi o počte vyliečených či zachránených osôb. Bližšie O kolere, jej pojawoch, powahe, wlastnostach, rozssirowani, známkach a najwyskussenessich prostriedkoch a liekoch proti nej. In *Katolicke noviny pre Dom a Cirkev*. 7, 1855, č. 32, s. 253.

²⁰ Lót, prípadne loth, predstavuje starú jednotku hmotnosti, ktorá mohla v rôznych európskych krajinách označovať inú hmotnosť. Ani v rámci habsburskej monarchie nebol chápaný jednotne. V Uhorsku lôt predstavoval 1/32 libry, čo konkrétne znamenalo 16,06 g. V rakúskych krajinách sa ale používal tzv. viedenský lót, ktorý rovnako ako bavorský znamenal hmotnosť 17,5 g.

vyžiadala mimoriadne vysoký, aj keď presne neurčený počet obetí.²¹ Odporúčania uverejnené v Katolíckych novinách ale priniesli aj viaceré kombinácie, z ktorých jedna bola odporúčaná pre obzvlášť vážne a svojím spôsobom už často beznádejné prípady: „Kolerou napadlému ktorého ešte len behawka naháňa, dajú sa na žalúdok, aby sa zohrial, teplé obkladky k. pr. chren, múka horčicová, piesok zohriaty wo wrecku a t. d.; keď ale toto nepomáha a wracanie (dávanie) nastúpi a krče nemocného lámu, dá sa z apatéky priniesť čemerica (kychawica, veratrum, Niesewurz,) homeopatične pripravená. Z tejto dajú sa tri zrnká (pilulky) do vody w miere 3 ližiek stolowych a rozpustia sa; túto nápravu vypije nemocný. Toto ale sa každých 5 minút opakovať musí, pokiaľ totižto nepríde do potu nemocný a behawka, wracanie a krče sa nestawia. Jestli ale toto nepomáha, lež tým viac nemocný začína černici, wtedy sa mu dá „otruch“ (arsenik) z apatéky homeopatyčne pripravený, tým samým spôsobom, w tej samej miere a tak často, ako čemerica. A keď už ani toto nepomáha, lež nemocný je vždy horšie a horšie, tak že už není temer žiadnej nádeje, dá sa mu „carbo vegetabilis“ z apatéky, tiež homeopatyčne pripravený, tým samým spôsobom, w tej istej miere a tak často — každých 5 minút — ako tamtie dva lieky, ktorýmžto prostriedkom jestli ešte w nemocnom tlie nejaká iskra žiwota, môže sa mu spomôcť; kde už bez toho iné lieky nič nepomáhajú. Toto homeopatyčné liečenie má tú vlastnosť a moc, ze wnútorosti nemocného rozohreje, tohoto do potu priwede a s potom z neho všetky zlé a škodliwe čiastky wyženie“.²²

Texty venované cholere sa usilovali prinášať nielen čo najúčinnjší postup liečenia jednotlivých prípadov cholery, ale aj odporúčania preventívneho charakteru. Texty v Katolíckych novinách neboli v tomto smere ojedinelé, iným príkladom môže byť materiál „Krátke usmernenie pre ľud o cholere“ (Rövid utasítás a Néphez a Choleráról), ktorý hlavný stoličný lekár János Takáts vydal roku 1849 v Sümegu. Svoje odporúčania venované prevencii zaradil do osobitnej kapitoly s názvom Ochranné prostriedky. Ako v rámci nej autor uviedol: „.... Mierne jesť, piť, spať a najmä sa vyhnúť prechladeniu. Čo sa týka jedla, preťažovať žalúdok a jesť nezrelé ovocie sa neodporúča. Čo sa týka pitia, najmä pri robotníkoch na poli alebo lúkach, nech nepijú zohriate víno ani vodu, ale nech ich zakopú do zeme a keď sa vychladia, len wtedy no súčasne málo pijú, pretože od prílišného pitia dostanú krče. Voda, keď sa do nej nakvapká ocot, lepšie uhasí smäd. Čo sa týka spánku, neponocujte, ale vyspíte sa poriadne, pretože korheli najľahšie dostanú cholera. Čo sa týka chladu, ráno a večer si dávajte pozor, aby ste neprechladli, preto w pitvore alebo na dvore si neľahajte, a kto si pri pastve musí ľahnúť, jednu časť bundy nech má pod sebou a druhou sa prikryje. Okrem toho w dome, osobitne okolo pacienta je potrebná čo najväčšia čistota, preto počas dňa izbu viackrát vetrajte a vydymujte octom. Ak je w dome chorý a ten wracia, tak aby sa od zvratkov nepokazil vzduch, tak nech chorý do nejakej nádoby wracia a do nej nech

²¹ Orvosi utasítás cholera ellen. In *Az Országos Orvostörténeti Könyvtár Közleményei* 28. Szerk. Palla Ákos. Budapest, 1963. s. 262. Odhady úmrtí na cholera sa pohybuju od desiatok tisíc až po 250 000 obetí.

²² O kolere, jej pojawoch, powahe, vlastnostach, rozssirowani, známkach a najwyskusenessich prostriedkoch a liekoch proti nej. In *Katolicke noviny pre Dom a Cirkew*. 7, 1855, č. 32, s. 254.

vykonáva aj svoju potrebu, nech nevychádza pretože inak chorý ľahko prechladne a vtedy dostane nebezpečné kŕče a štikútku, nečistoty zo zvracania a hnačky treba z izby hneď odpratať“.²³

Podobné odporúčania sa usilovali čitateľom ponúknuť aj v rámci Katolíckych novín. „Predowšetkým treba sa wystrihať obťaženia (preplnenia) žalúdka: a preto treba všelikým zábawkám, hostinám a pijatikám s dlhým bdeniem a niekedy i s holdowaniem spojeným usilowne wyhybowať; treba mierne a striezliwo żyť. Pritom treba sa počas kolery chrániť masných jedál, menowite: drobow, klobás, šunky a jazyka, hlawatok, (úhorow) na masno usmažených, čiernej pečienky, kapusty, šalátu a oguriek, hríbow a všelikých húb, syra, kyslého mlieka a owočia nedozreleho, potom nápojow pálenčených a každej nemiernosti w opojných nápojoch; lebo skúsenosť doswedčuje, že najwiac korheli a nadowšetko pálenčiari podliehajú kolere. Podobne treba sa chrániť každého preziabnutia (prestydnutia): a preto načim w teple zachowať najmä brucho a nohy. Dobre bude obmyť tyto čiastky tela flanelom; najmä počas wlhkého powetria, ktoréžto napomáha kole-ru. Dobre je tiež celé telo umywať wodou, nie ale zase sa kúpať w riečnej wode. Škodliwé je tiež býwa w bahnistých a nadwodných miestach, w domoch ľudmi preplnených, ako tiež i ležať na zemi.

Trápne bdenie cez noc, žal, hnew a iné silne náružiwości, a obzwłáštne bo-
jazliwosť pred kolerou priháňa koleru. Dokázalo sa už dostatočne, ze obcowanie
s koleričnými neprináša žiadneho nebezpečenstwa zdrowým, jestliže len títo za-
chowajú mierny spôsob žitia i wystrihať sa budú preziabnutia, ako tiež i wšetkého
naprużenia, znepokojenia a pobúrenia mysle. Nech to každému na wedomie slú-
ži, že powetrie počas kolery je preplnené istou wšeobecnou miazmatickou (ná-
kazliwou) matériou, ktorú každý člowek do seba ťahá a ňou dýcha, ktorá ale len
wtedy spôsobuje koleru, keď sa prestúpi poriadok žitia. Náklonnosti ku kolere
možno len spomenutým spôsobom žitia, potom tiež przewetrowaním príbytku
pomocou otwárania okien a prečišťaním powetria, ktorým dýchame, neškod-
liwou učiniť. K tomu najlepšie slúži pálenie drewa jalowcowého (borowiek), alebo
tawenie chlórkom a ešte lepšie olejom terpentínowym“.²⁴

Nielen cholera, ale i ďalšie choroby sa šírili najmä v prostredí, kde ľudia trpeli
podvýživou, prípadne celkovou telesnou slabosťou. Okrem nedostatku pracov-
ných príležitostí, zdravej výživy a lekárskej starostlivosti, na tento stav výrazne
vplývalo tiež nadmerné požívanie alkoholu. Tento zlovyk sa v polovici 19. sto-
ročia rýchlo rozširoval najmä medzi mestskou i vidieckou chudobou. Títo ľudia,
žijúci v hygienicky nevyhovujúcich podmienkach, preplnených a nevetraných
priestoroch, následne ako prví podliehali chorobám. I dopisovatelia a redaktori
Katolíckych novín preto venovali veľkú pozornosť boju proti alkoholizmu. Jeho
rýchle šírenie prirovnávali často k epidémii, ktorej dôsledky ohrozovali nielen
samotného pijana, ale tiež jeho rodinu a známych. V periodiku sa tak objavil celý
rad viac či menej rozsiahlych textov venovaných alkoholizmu, zakladaniu spolkov

²³ a Orvosi utasítás cholera ellen. In *Az Országos Orvostörténeti Könyvtár Közleményei* 28. Szerk. Palla Ákos. Budapest, 1963. s. 263-264.

²⁴ O kolere, jej pojawoch, powahe, wlastnostach, rozssirowani, známkach a najwyskusenessich pro-
striedkoch a liekoch proti nej. In *Katolicke noviny pre Do a Cirkev*. 7, 1855, č. 32, s. 252-254.

miernosti či názorným dôsledkom nadmerného požívania alkoholu. Z množstva zaujímavých príspevkov venovaných tejto téme, zo spoločenského i zdravotného hľadiska možno spomenúť informácie o činnosti konkrétnych spolkov, napríklad „Ústav miernosti v biskupstve Nitránskom“ či „Beseda o opilstve“. V prvom z nich autor referuje o úspechoch pri zakladaní spolkov miernosti na území biskupstva. V procese prebiehajúcom od roku 1845 sa takého organizácie podarilo založiť vo viac ako troch desiatkach obcí.²⁵ Druhý, pomerne rozsiahly text, predstavuje čitateľom problémy spojené s požívaním alkoholu prostredníctvom rozprávania, podobenstiev a morálnych poučení.²⁶

Katolícke noviny priniesli počas prvej etapy svojho pôsobenia celý rad zaujímavých textov, ktoré duchovným, učiteľom ale aj všeobecne predplatiteľom mali pomôcť zorientovať sa nielen v duchovnej rovine, ale aj v rôznych každodenných otázkach s ohľadom na praktické potreby obyvateľstva. V tomto smere ponúkli aj články venované epidémiám nákazlivých chorôb, spôsobom prevencie voči nim i liečenia, no v neposlednom rade aj dôsledkom týchto epidémií. Z medicínskeho hľadiska svojou obsahovou úrovňou výraznejšie neprekračujú rámec dobových vedomostí. To však ani nemohlo byť cieľom autorov či redakcie. Ich zámerom bolo zvýšiť všeobecne úroveň poznatkov o rôznych chorobách, zabrániť prípadnej panike a aspoň čiastočne zmierniť dôsledky epidémií. Sprístupnením konkrétnych návodov na liečenie mali navyše aspoň sčasti nahradiť nedostatok lekárov v regiónoch. Aj vďaka tomu môžeme konštatovať, že Katolícke noviny nám účinne pomáhajú pri sprístupňovaní poznania každodenného života obyvateľov žijúcich na území dnešného Slovenska.

²⁵ Ústav miernosti v biskupstve Nitránskom. In *Katolícke noviny pre Dom a cirkev*. 3, 1852, č. 3, s. 21.

²⁶ Besedy o opilstve. In *Katolícke noviny pre Dom a cirkev*. 8, 1856, č. 25, s. 194-197.

VÝSKYT CHOLERY V ROKU 1873 VO VYBRANÝCH FARNOSTIACH SPIŠSKÉHO BISKUPSTVA (na základe druhopisov matrik)

Monika BIZOŇOVÁ

Occurrence of cholera in year 1873 in selected parishes of Spiš Bishopric (based on duplicate registries)

The Bishop's Archive in the Spišská Kapitula in Spišské Podhradie preserves one of the most important sources for researching about the past. It is a duplicate of registries from the territory of the entire Spiš diocese (Spiš, Liptov and Orava region). These duplicates are written from 1788 to the present (annually these duplicates are made and kept in the Bishops' Archive). One part of this department are also duplicates of the registry of the deceased from 1873, which bring us very important informations from the year of the spread of cholera in the Spiš diocese. The presented study provides informations on the incidence of cholera in selected parishes and also provides information on the number of deaths from the disease and comparison with another years.

Keywords: cholera, Spiš diocese, archive, duplicate, registry, year 1873, Roman Catholic Church.

V Biskupskom archíve v Spišskej Kapitule v Spišskom Podhradí sú uchovávané druhopisy matrik z územia celej Spišskej diecézy, teda historických regiónov Spiša, Liptova a Oravy. V samotnom archíve tvoria vo fonde *Spišské biskupstvo* oddelenie *Matrika*. V rámci tohto oddelenia ide o záznamy pokrstených (*Matrica baptisatorum*), sobášených (*Matrica copulatorum*), zomrelých (*Matrica defunctorum*) a birmovaných (*Matrica confirmatorum*). Súčasťou tohto oddelenia sú aj druhopisy zmiešaných manželstiev (*Matrica mixtae*). Z hľadiska obdobia sú vymedzené od roku 1788 až do súčasnosti, keďže vo vyhotovovní druhopisov sa pokračuje až dodnes.

Zvlášť dôležitým prameňom k sledovaniu rozšírenia rôznych epidémií a ochorení sú matriky zomrelých.¹ Jednou z nich je aj matrika zomrelých z roku 1873,² keď sa v danom období v Uhorsku rozmohla ďalšia vlna epidémie cholery. V tomto príspevku budeme sledovať záznamy o úmrtiach vo farnostiach Spišská Kapitula, Spišské Podhradie a vo farnostiach vtedajšieho spišskovlašského dekanátu.

Na základe uskutočneného výskumu spomínanej matriky sa v jednotlivých farnostiach zameriame na informácie týkajúce sa prvého záznamu o zomrelom na choleru. Kým v matrike zomrelých z roku 1831³ sme narážali na problém ab-

¹ Štúdia vznikla ako výstup z riešenia projektu APVV-20-0613 *Epidémie na území Slovenska v 17. – 19. storočí*.

² Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1873.

³ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica de-

sencie priameho údaja príčiny úmrtia a boli sme odkázaní na poznámky kňaza pri údajoch o zaopatrení, tak v matrike zomrelých z roku 1873 nachádzame priame záznamy príčin úmrtí.

Cieľom tejto štúdie je sledovať prvé a posledné zápisy o úmrtiach na cholery v jednotlivých vybraných farnostiach a taktiež aj porovnať celkový počet úmrtí vo vybraných rokoch 1872, 1873 a 1874. Ďalším z cieľov je taktiež na základe druhopisu matriky zomrelých z roku 1873 vypracovať vekové zloženie zomrelých na toto ochorenie.

Farnosť Spišská Kapitula

Farnosť Spišská Kapitula bola v danom období tvorená materskou farnosťou Spišská Kapitula a filiálkami Nemešany, Baldovce, Bugľovce, Katúň a Lúčka.⁴

Prvýkrát sa so záznamom o cholere stretávame 23. júla 1873, keď jej podľahol 64-ročný Pavol Schefcsik v Nemešanoch a posledný záznam o úmrtí na cholery je z dňa 27. septembra 1873 v Spišskej Kapitule.⁵

Na základe štúdia druhopisov sme sa dopracovali k celkovému výsledku. V roku 1873 v danej farnosti zomrelo celkovo 289 osôb, pričom na cholery to bolo 184 osôb, čo tvorí 63,67 % celkových úmrtí za daný rok. V nasledujúcej tabuľke uvádzame aj porovnanie počtu úmrtí za jednotlivé roky 1872, 1873 a 1874 vypracované na základe druhopisov zo spomínaných rokov.⁶ Z danej tabuľky vyplýva, že úmrtnosť vo farnosti sa v roku 1873 naozaj vplyvom šíriacej sa cholery zvýšila oproti porovnávaným rokom aj dvojnásobne, či trojnásobne.

Farnosť Spišská Kapitula	1872	1873	1874
Počet úmrtí	105	289	71

V nasledujúcej tabuľke môžeme vidieť vekové zloženie zomrelých na cholery vo farnosti Spišská Kapitula v roku 1873. Z daných údajov vyplýva, že najviac postihnutou vekovou skupinou boli deti vo veku od 0 do 10 rokov života.

Vekové zloženie zomrelých	0 – 10	11 – 20	21 – 30	31 – 40	41 – 50	51 – 60	61 – viac
Počet	58	17	21	20	27	24	17

Farnosť Spišské Podhradie

Farnosť Spišské Podhradie bola v danom roku tvorená materskou farnosťou Spišské Podhradie a lokalitou Rybníček.⁷

functorum 1831.

⁴ *Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Scepusiensis. Pro anni a Christo nato 1872.* Leutschoviae: Joannis Werthmüller, 1872, s. 19.

⁵ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1873, farnosť Spišská Kapitula.

⁶ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum, farnosť Spišská Kapitula 1872, 1873, 1874.

⁷ *Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Scepusiensis. Pro anni a Christo nato 1872.* Leutschoviae: Joannis Werthmüller, 1872, s. 20.

Prvé úmrtie na cholery je zaznamenané 5. júna 1873, keď je podľahol 22- ročný študent učiteľského ústavu Ján Potenga, pochádzajúci zo Spišskej Novej Vsi. Pri jeho zázname je uvedená príčina úmrtia *cholera asiatica*.⁸

Pri ďalších záznamoch môžeme vidieť, že kňaz rozlišoval medzi jednotlivými typmi cholery a môžeme nájsť tri rozličné formy: *cholera*, *cholera typhoid*⁹ a *cholera asiatica*.¹⁰ V rámci tejto farnosti zomrelo v roku 1873 celkovo 195 ľudí, pričom cholere podľahlo až 76 osôb, čo činí 39 % úmrtí z celkového počtu zomrelých. Najviac zomrelých na cholery (59 osôb) malo zápis úmrtia na cholery, ďalej 10 osôb úmrtie na cholery asiaticu a 7 osôb na cholery typhoid.

Nasledujúca tabuľka nám ukazuje počty zomrelých za roky 1872, 1873 a 1874.¹¹ Z daných záznamov je zrejmé, že úmrtnosť bola v roku 1873 porovnateľne vyššia než v ostatných uvádzaných rokoch.

Farnosť Spišské Podhradie	1872	1873	1874
Počet úmrtí	91	195	86

V nasledujúcej tabuľke je vypracovaný prehľad úmrtnosti jednotlivých vekových skupín. Jednoznačne z nej vyplýva, že najviac postihnutou vekovou skupinou boli deti vo veku 0 až 10 rokov. Nasleduje veková skupina od 31 do 40 rokov.

Vekové zloženie zomrelých	0 – 10	11 – 20	21 – 30	31 – 40	41 – 50	51 – 60	61 – viac
Počet	25	10	8	14	7	6	6

Farnosť Chrást nad Hornádom

Spomínaná farnosť bola v danom roku tvorená materskou farnosťou Chrást nad Hornádom a filiálkou Matejovce nad Hornádom.¹²

Prvý prípad úmrtia na cholery je z 25. januára 1873, keď jej podľahlo šesťročné dievča. S posledným záznamom o cholere sa v danej farnosti stretávame 25. septembra 1873.¹³ Po štúdiu druhopisov matriky zomrelých za rok 1873 sa nám naskytli nasledujúce informácie: za daný rok zomrelo vo farnosti 71 obyvateľov, z toho na cholery 55 osôb, čo tvorí 77,5 % z celkového počtu úmrtí za daný rok.

⁸ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1873, farnosť Spišské Podhradie.

⁹ *Cholera typhoid* alebo cholerový tyfoid je odchylnou formou cholery s dysenteriformnými hnačkami. Viac: Kol.autorov. *VADEMECUM MEDICI*. Martin: Osveta, 1972, s. 779.

¹⁰ Cholera asiatica je algidnou formou ochorenia. Začína sa náhle hnačkami a vracaním, ktoré sú veľmi intenzívne, že za deň stratí postihnutý aj 20 – 30 kg. Následne stráca hlas, objavia sa kŕče lýtok a v priebehu niekoľkých hodín nastáva exitus. Viac: Kol.autorov. *VADEMECUM MEDICI*. Martin: Osveta, 1972, s. 778 - 779.

¹¹ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum, farnosť Spišské Podhradie 1872, 1873, 1874.

¹² *Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Scepusiensis. Pro anni a Christo nato 1872*. Leutschoviae: Joannis Werthmüller, 1872, s. 21.

¹³ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1873, farnosť Chrást nad Hornádom.

V nasledujúcej tabuľke je uvedený počet zomrelých vo farnosti za roky 1872, 1873 a 1874¹⁴ pre porovnanie počtu úmrtí za jednotlivé roky. Z daných údajov vyplýva, že sa v roku 1873 úmrtnosť zreteľne zvýšila s porovnávanými rokmi.

Farnosť Chrást nad Hornádom	1872	1873	1874
Počet úmrtí	22	71	18

V nasledujúcej tabuľke môžeme vidieť vekové zloženie zomrelých na cholery vo farnosti Chrást nad Hornádom za rok 1873, z ktorej vyplýva, že najpostihnutejšou vekovou skupinou boli obyvatelia vo veku 0 – 10 rokov.

Vekové zloženie zomrelých	0 – 10	11 – 20	21 – 30	31 – 40	41 – 50	51 – 60	61 – viac
Počet	22	7	4	7	6	2	7

Farnosť Kluknava

Farnosť Kluknava bola v danom roku tvorená materskou farnosťou Kluknava a filiálkami Richnava, Hrišovce a Kaľava.¹⁵

Prvou obeťou cholery v roku 1873 bolo trojročné dievča v Kluknave, ktoré zomrelo 10. februára. Poslednou obeťou cholery bol 37-ročný Ján Kovács z Kluknavy, ktorý jej podľahol 7. decembra 1873.¹⁶

V tomto roku zomrelo vo farnosti až 223 ľudí, z ktorých 67 podľahlo cholere, čo činí približne 30 % celkového počtu úmrtí. Ak daný rok 1873 porovnáme s rokmi 1872 a 1874, zistíme, že počet úmrtí sa naozaj zvýšil. Zapríčinené to nebolo však iba cholerou, ale 22. apríla 1873 sa vo farnosti objavili pravé kiahne, ktorým následne podľahlo až 60 obetí, čo je porovnateľné s počtom zomrelých na cholery. Úmrtie na cholery sa vo farnosti vyskytlo ešte aj 31. júla 1874.¹⁷

Farnosť Kluknava	1872	1873	1874
Počet úmrtí	99	223	125

Z nasledujúcej tabuľky vyplýva, že najviac postihnutou vekovou kategóriou boli deti vo veku 0 až 10 rokov. Ďalšie vekové kategórie boli v rámci postihnutia cholerou vyváženejšie.

Vekové zloženie zomrelých	0 – 10	11 – 20	21 – 30	31 – 40	41 – 50	51 – 60	61 – viac
Počet	34	7	7	8	8	2	1

¹⁴ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum, farnosť Chrást nad Hornádom 1872, 1873, 1874.

¹⁵ *Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Scepusiensis. Pro anni a Christo nato 1872.* Leutschoviae: Joannis Werthmüller, 1872, s. 21.

¹⁶ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1873, farnosť Kluknava.

¹⁷ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum, farnosť Kluknava 1872, 1873, 1874.

Spišský Hrušov

Farnosť Spišský Hrušov bola v roku 1872 tvorená materskou farnosťou v Spišskom Hrušove a menšou filiálkou Vítkovce.¹⁸ Prvým prípadom úmrtia na cholery bol 36-ročný Ján Kollár zo Spišského Hrušova, ktorý jej podľahol 7. februára 1873. Posledný prípad sa vyskytol 7. októbra 1873.¹⁹

Na základe druhopisu matriky zomrelých z 1873 sa dá uviesť, že v danom roku zomrelo vo farnosti celkovo 92 obyvateľov, pričom 60 z nich podľahlo cholere, čo tvorí 65,2 % z celkových úmrtí. Z hľadiska porovnania úmrtí za roky 1872, 1873 a 1874 v nasledujúcej tabuľke je jednoznačné, že úmrtnosť vo farnosti sa v roku 1873 zvýšila.²⁰

Farnosť Spišský Hrušov	1872	1873	1874
Počet úmrtí	36	92	29

V nasledujúcej tabuľke môžeme vidieť vekové zloženie zomrelých na cholery vo farnosti Spišský Hrušov za rok 1873, z ktorej vyplýva, že najpostihnutejšou vekovou skupinou boli obyvatelia vo veku 0 – 10 rokov.

Vekové zloženie zomrelých	0 – 10	11 – 20	21 – 30	31 – 40	41 – 50	51 – 60	61 – viac
Počet	21	10	7	11	4	5	2

Farnosť Bijacovce

Spomínaná farnosť bola v roku 1873 tvorená materskou farnosťou Bijacovce a filiálkami Ordzovany, Pongrácovce a Orlovcom.²¹ Vo farnosti sa s prvým prípadom cholery môžeme stretnúť v Ordzovanoch, kde dňa 11. augusta 1873 zomrelo 11-ročné dievča. Posledný prípad sa objavil 13. októbra v Pongrácovciach, kde zomrel 1,5-ročný chlapec.²²

V roku 1873 vo farnosti zomrelo celkovo 81 osôb, z toho na cholery 33 osôb, čo tvorí 40,7 % z celkového počtu zomrelých. Nasledujúca tabuľka poukazuje na úmrtnosť vo farnosti za jednotlivé roky 1872, 1873 a 1874.²³ Z daného vyplýva, že sa úmrtnosť vo vybranej farnosti v roku 1873 iba mierne zvýšila.

¹⁸ *Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Scepusiensis. Pro anni a Christo nato 1872.* Leutschoviae: Joannis Werthmüller, 1872, s. 22.

¹⁹ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1873, farnosť Spišský Hrušov.

²⁰ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum, farnosť Spišský Hrušov 1872, 1873, 1874.

²¹ *Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Scepusiensis. Pro anni a Christo nato 1872.* Leutschoviae: Joannis Werthmüller, 1872, s. 22.

²² Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1873, farnosť Bijacovce.

²³ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum, farnosť Bijacovce 1872, 1873 a 1874.

Farnosť Bijacovce	1872	1873	1874
Počet úmrtí	61	81	46

Nasledujúca tabuľka je podobne ako ostatné zameraná na vekové zloženie zomrelých na choleru. Z nej jednoznačne vyplýva, že najviac úmrtí bolo vo vekovej kategórii 0 – 10 rokov, čím sa nám potvrdzujú doterajšie výsledky, že práve táto veková skupina bola v roku 1873 v úmrtnosti na choleru postihnutá najviac.

Vekové zloženie zomrelých	0 – 10	11 – 20	21 – 30	31 – 40	41 – 50	51 – 60	61 – viac
Počet	11	4	3	5	3	6	1

Spišské Vlarchy

Vybraná farnosť bola v roku 1873 tvorená materskou farnosťou vo Spišských Vlachoch a filiálkami Kolinovce, Dobrá Voľa a Galmus.²⁴ Prvou obeťou cholery bol 34-ročný Ondrej Bača, ktorý jej podľahol 14. apríla 1873, o deň neskôr jeho 1,5-ročný syn Ondrej. Posledným prípadom v danom roku bol 22. novembra bol 32-ročný Štefan Csurilla z Kolinoviec.²⁵

Na základe štúdia druhopisu matriky farnosti Spišské Vlarchy sa podarilo zistiť nasledujúce informácie: v danej farnosti v roku 1873 zomrelo celkovo 200 osôb. Z toho na choleru zomrelo 79 osôb, čo činí 39,5 % z celkového počtu zomrelých za daný rok.

V nasledujúcej tabuľke sa nachádza prehľad celkového počtu úmrtí v spomínanej farnosti v rokoch 1872, 1873 a 1874.²⁶ Jednoznačne z nej vyplýva zvýšený počet úmrtí práve v roku 1873.

Farnosť Spišské Vlarchy	1872	1873	1874
Počet úmrtí	77	200	124

Nasledujúca tabuľka je podobne ako ostatné zameraná na vekové zloženie zomrelých na choleru. Z nej jednoznačne vyplýva, že najviac úmrtí bolo vo vekovej kategórii 31 – 40 rokov a podobne aj vo vekovej skupine 0 -10 rokov.

Vekové zloženie zomrelých	0 – 10	11 – 20	21 – 30	31 – 40	41 – 50	51 – 60	61 – viac
Počet	20	6	2	21	12	10	8

²⁴ *Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Scepusiensis. Pro anni a Christo nato 1872.* Leutschoviae: Joannis Werthmüller, 1872, s. 23.

²⁵ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1873, farnosť Spišské Vlarchy.

²⁶ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum, farnosť Spišské Vlarchy 1872, 1873 a 1874.

Farnosť Poľanovce

Spomínaná farnosť bola v roku 1873 tvorená materskou farnosťou Poľanovce a filiálkami Korytné a Harakovce.²⁷ Prvým prípadom úmrtia na cholery bola 59ňročná žena v Korytnom, ktorá jej podľahla 28. augusta 1873. Posledný prípad úmrtia na cholery je z 25. septembra 1873.²⁸ V danom roku zomrelo vo farnosti cellkovo 51 obyvateľov. Z tohto počtu zomrelých cholere podľahlo 35 obyvateľov, čo tvorí 68,6 % z clekového počtu úmrtí v dnaom roku.

Nasledujúca tabuľka poukazuje na úmrtnosť vo farnosti za jednotlivé roky 1872, 1873 a 1874.²⁹ Z daného vyplýva, že sa úmrtnosť vo farnosti Poľanovce v roku 1873 zvýšila niekoľkonásobne v porovnaní s ostatnými porovnávanými rokmi.

Farnosť Poľanovce	1872	1873	1874
Počet úmrtí	20	51	25

Nasledujúca tabuľka je podobne ako ostatné zameraná na vekové zloženie zomrelých na cholery. Z nej jednoznačne vyplýva, že najviac úmrtí bolo vo vekovej kategórii 0 – 10 rokov, pričom väčšia časť detí mala dokonca menej ako 5 rokov.

Vekové zloženie zomrelých	0 – 10	11 – 20	21 – 30	31 – 40	41 – 50	51 – 60	61 – viac
Počet	11	5	4	2	8	5	0

Farnosť Bystrany

Farnosť Bystrany bola v sledovanom roku tvorená materskou farnosťou Bystrany s filiálkami Olcnavá, Trstany a Hincovce.³⁰

Prvým prípadom úmrtia na cholery bola 8-ročná Anna Schefčík z Olcnavy, ktorá zomrela 11. júla 1873. Posledný prípad úmrtia nachádzame 23. októbra, taktiež v Olcnave, keď jej podľahol 52-ročný muž.³¹ V tomto roku zomrelo vo farnosti cellkovo 143 obyvateľov a z toho cholere podľahlo 116 obyvateľov, čo je až 81,1% z celkového počtu úmrtí za rok. Aj nasledujúca tabuľka s porovnaním počtu zomrelých vo vybraných rokoch nám poukazuje na rok 1873, keď sa úmrtnosť hlavne vplyvom cholery zvýšila.³²

²⁷ *Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Scepusiensis. Pro anni a Christo nato 1872.* Leutschoviae: Joannis Werthmüller, 1872, s. 23.

²⁸ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1873, farnosť Poľanovce.

²⁹ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum, farnosť Poľanovce 1872, 1873 a 1874.

³⁰ *Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Scepusiensis. Pro anni a Christo nato 1872.* Leutschoviae: Joannis Werthmüller, 1872, s. 25.

³¹ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1873, farnosť Bystrany.

³² Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum, farnosť Bystrany 1872, 1873 a 1874.

Farnosť Bystrany	1872	1873	1874
Počet úmrtí	56	143	60

Nasledujúca vypracovaná tabuľka nám podáva informácie o vekovom zložení zomrelých na cholery. Vo farnosti Bystrany bola najviac ohrozenou skupinou práve skupina detí do 10 rokov života, ktorú tvorila menšia polovica zomrelých na toto ochorenie.

Vekové zloženie zomrelých	0 – 10	11 – 20	21 – 30	31 – 40	41 – 50	51 – 60	61 – viac
Počet	49	11	9	16	14	6	11

Farnosť Žehra

Vybraná farnosť bola v danom roku tvorená materskou farnosťou v Žehre a filiálkami v Dúbrave, Beharovciach, Granč – Petrovciach a Olšavke.³³ Prvý prípad úmrtia na cholery sa vyskytol v Beharovciach 17. apríla 1873. Posledným prípadom bolo 30. októbra ročné dieťa taktiež v Beharovciach. Na základe štúdia druhopisu matriky v roku 1873 zomrelo vo farnosti 132 obyvateľov a z toho na cholery 73, čo činí až 55,3 % celkových úmrtí za daný rok.³⁴

V nasledujúcej tabuľke sa nachádza prehľad celkového počtu úmrtí v spomínanej farnosti v rokoch 1872, 1873 a 1874. Jednoznačne z nej vyplýva zvýšený počet úmrtí práve v roku 1873. Zvýšený počet úmrtí bol aj v roku 1874, čo však bolo spôsobené 22 prípadmi pravých kiahní, 13 prípadmi bližšie neuvedeného zápalu a 6 prípadmi týfusu.³⁵

Farnosť Žehra	1872	1873	1874
Počet úmrtí	39	132	72

Nasledujúca tabuľka je podobne ako ostatné zameraná na vekové zloženie zomrelých na cholery. Z nej jednoznačne vyplýva, že najviac úmrtí bolo vo vekovej kategórii 0 – 10 rokov, ktoré tvorili takmer polovicu úmrtí na cholery.

Vekové zloženie zomrelých	0 – 10	11 – 20	21 – 30	31 – 40	41 – 50	51 – 60	61 – viac
Počet	31	9	6	10	8	5	4

Predložený príspevok nám predstavuje veľmi dôležitý archívny prameň, a to druhopisy cirkevných matrik z roku 1873, ktoré sú uchovávané v Biskupskom

³³ *Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Scepusiensis. Pro anni a Christo nato 1872.* Leutschoviae: Joannis Werthmüller, 1872, s. 25.

³⁴ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1873, farnosť Žehra.

³⁵ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum, farnosť Žehra 1872, 1873 a 1874.

archíve v Spišskej Kapitule v Spišskom Podhradí. Sú cenným prameňom z mnohých hľadísk, či už z hľadiska demografického alebo genealogického, no zároveň aj z hľadiska dejín medicíny, keďže nám sprostredkujú informácie o šírení rôznych epidémií. Predložený príspevok je iba sondou, nakoľko pre zisťovanie výskytu cholery na Spiši v roku 1873 bolo vybraných iba zopár farností. No aj napriek tomu môžeme vidieť, že je možné vďaka nim rekonštruovať priebeh a výskyt cholery v roku 1873 v jednotlivých farnostiach a zároveň porovnávať mortalitu vo farnostiach v jednotlivých rokoch, či zisťovať vekovú štruktúru zomrelých (v prípade tejto štúdie napr. na cholery).

PRÁVNÝ STATUS ECAV PO VZNIKU ČSR

Radoslav HANUS

Legal status of Evangelical Church of the Augsburg Confession after the creation of Czechoslovakia

The fall of the monarchy after the end of the First World War not only led to the demise of Hungary, within which the Evangelical Church of the Augsburg Confession (hereinafter referred to as ECAV) existed for centuries, but also to the redrawing of the borders of Europe. After the announcement of the Declaration in Martin on October 30, 1918, by which the Slovaks, on the basis of the right to self-determination, applied for life in the union of the Czechoslovak Republic, a state of legal uncertainty arose in the ECAV of the former Hungary. There was not a single bishop left on the territory of Slovakia, there was no church leadership, valid constitution and ecclesiastical regulations - not to mention its organizational structure. The aim of this article is to highlight the basic problems and at the same time the solutions that ultimately led to the establishment - and from the ecclesiastical - legal point of view (not theological) practically to the emergence of a new Evangelical Lutheran church in the community of Protestant churches of Europe and the world.

Keywords: ECAV General Council, ECAV Synod, ECAV Constitution.

V dejinách evanjelictva na území dnešného Slovenska počnúc 17. storočím sa konalo viacero synod, kedy každá z nich riešila tie najpodstatnejšie problémy jednak cirkvi samotnej a jednak vzťahu cirkvi a štátu daného obdobia. Synoda v Trenčianskych Tepliciach, ktorá zasadala v mesiacoch január a máj roku 1921 má v dejinách Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania na Slovensku¹ osobitý význam. Koná sa totiž v dobe po páde monarchie a po skončení prvej svetovej vojny. Následne došlo k prekresleniu hraníc nielen Európy, ale predovšetkým k zániku Uhorska, v rámci ktorého ECAV stáročia existovala. Po vyhlásení Martinskej deklarácie 30. 10. 1918, ktorou sa Slováci na základe práva na sebaurčenie prihlásili za život vo zväzku Československej republiky vznikol v ECAV bývalého Uhorska stav právnej neistoty. Na území Slovenska totiž nezostal ani jeden biskup, neexistovalo žiadne vedenie cirkvi, platná ústava a cirkevnoprávne predpisy – o jej organizačnej štruktúre nehovoriac.

Prvý významný krok smerujúci k ustáleniu cirkevných pomerov ECAV na Slovensku v povojnovej Československej republike² sa konal 4. novembra 1919, kedy sa do Liptovského Sv. Mikuláša zišlo množstvo duchovných aj svetských predstaviteľov cirkvi za účelom vyriešenia otázky ďalšieho postupu organizácie cirkevného života. Na tomto zasadnutí sa zúčastnení dohodli na dôležitej otázke – totiž, či v budúcnosti dôjde k zlúčeniu – teda únii protestantských cirkví v ČSR

¹ Ďalej len ECAV.

² Ďalej len ČSR.

alebo ECAV bude existovať ako *samostatná evanjelická a. v. cirkev na Slovensku v rámci československého štátu*. Jednohlasne sa vyjadrili za samostatnosť cirkvi a odmietli akékoľvek organizačné či teologické unionistické snahy do budúcnosti s inými protestantskými cirkvami. Vyjadrili tak vernosť Augsburgskému vyznaniu a Knihe Svornosti ako vieroučným fundamentom ECAV v ostatných storočiach jej existencie. Osobitným listom požiadali Vavra Šrobára – ministra pre správu Slovenska, aby zvolal oficiálnu poradu popredných predstaviteľov existujúcich seniorátov z čias Uhorska ohľadom riešenia cirkevných pomerov. Porada za zišla 21. januára 1919 v Žiline. „Dr. Vavro Šrobár vymenoval 30-člennú Generálnu radu, ktorá dočasne riadila podľa stanovených zásad administratívu evanjelickej a. v. cirkvi pod predsedníctvom dr. M. Ivanku a dr. J. Janošku v období do dvoch rokov kým bude zvolaná synoda.“³ Táto januárová porada opätovne zdôraznila formou memoranda zásadu neporušiteľnej autonómie ECAV v ČSR na základe čoho „minister Šrobár vydal dňa 30. januára 1919 pod č. 875 nariadenie o dočasných ustanoveniach pre cirkev evanj. a. v. na Slovensku“.⁴ ECAV bola z dôvodu potreby dočasnej organizácie jej vnútorného života rozhodnutím Generálnej rady rozdelená do dvoch dištriktov – administrátorom – biskupom Západného dištriktu sa stal Samuel Zoch a dozorcom dr. Milan Ivanka; administrátorom – biskupom Východného dištriktu sa stal Jur Janoška a dozorcom Ján Ružiak. Obdobne boli zvolení administrátori – seniori jednotlivých seniorátov.⁵

Jesenné zasadnutie Generálnej rady v roku 1919 prijíma ďalšie kroky smerujúce od provizórneho povojnového riadenia cirkvi k zvolaniu synody ECAV na Slovensku ako jej najvyššieho zákonodarného orgánu. Zriaďuje 8-členný výbor, ktorý promptne – už na januárovom zasadnutí v Modre (21. januára 1920) predkladá konkrétne smernice na vypracovanie návrhu budúcej ústavy ECAV na Slovensku a rieši tak detailne jej právny podklad. Významne sa v týchto úvodných pred-synodálnych prípravných návrhových dokumentoch obsahovo angažoval biskup Samuel Zoch. Udalosti tak mohli nabráť rýchly spád. „Generálna rada 30. septembra 1920 návrh prípravného výboru prerokovala a rozhodla sa zvolať do Trenčianskych Teplíc a Trenčína na 18. januára 1921 synodu.“⁶ Zároveň na tomto zasadnutí v Turčianskom Sv. Martine stanovila termín – 30. november 1920 – do ktorého majú byť zvolení tzv. synodálni vyslanci.⁷ Zasadnutia synody sa konali od 18. januára do 4. februára a následne ešte 23. a 24. mája 1921.

Zasadnutie synody prakticky začalo deň vopred 17. januára 1921, kedy bola slávnostne otvorená na Službách Božích v chráme v Trenčíne. Slovo Božie na

³ VESELÝ, D. Cirkevnoprávny vývoj slovenských evanjelikov. In ONDREJOVIČ, D. (ed.). *Evanjelickej teológii na prahu nového storočia*. Žilina: Žilinská univerzita v Žiline v EDIS, 2001, s. 76.

⁴ JANOŠKA, J. Sriadenie a vývin cirkvi po roku 1918. In RÚPELDT, F. (ed.). *Almanach cirkvi Evanjelickej a. v. na Slovensku z rokov 1919 – 1928*. Turčiansky Sv. Martin: Kníhtlačiarsky Úč. Spol., 1930, s. 27.

⁵ Podrobne pozri ďalej: *Cirkevné listy* (ďalej CL), august – september 1919, roč. XXXIII., č. 8–9, s. 197–200; Zo zasadnutia generálnej rady a CL, 1921, roč. XXXV.

⁶ ŽILÁK, O. Dejiny ECAV na Slovensku v rokoch 1918 – 1948. In Uhorskai, P. – Alberty, J. (eds.). *Evanjeli v dejinách slovenskej kultúry III*. Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 2002, s. 113.

⁷ Podrobne: Ústredný archív ECAV na Slovensku, Bratislava. Fond: Zbierka zápisníc dištriktálnych konventov. Zápisnica o zasadnutí generálnej rady z roku 1920, bod č. 9.

text Jud 17,21 kázal biskupský administrátor Východného dištriktu dr. Jur Janoška. V kázni dal dôraz, aby *práca synody bola založená na viere v Ježiša Krista a vedená v duchu lásky a svornosti*. Večeru Pánovu prisluhoval biskupský administrátor Západného dištriktu Samuel Zoch. Po modlitbe a príhovore zastupujúceho generálneho dozorcú dr. Milana Ivanku nasledovali príhovory členov vlády, župy a hostí. Ako prvý sa prihovoriť minister pre správu Slovenska dr. Mičura, ktorý zároveň vystúpil aj ako zástupca prezidenta a vlády slovami: „Poverila ma vláda republiky, aby som ju zastupoval na tejto synode. Oceňujem historickú chvíľu evanjelikov na Slovensku, ktorí sa po prvý raz zišli na vlastnom cirkevnom sneme, aby zriadili a stabilizovali svoje cirkevné veci podľa nových pomerov v novej štátnej forme a nových zásad štátnej politiky.....Demokratická forma republiky je v súhlase s tradičným starým duchom a s demokratickým zriadením evanjelickej cirkvi..... S radosťou som prišiel na synodu ako zástupca vlády a radosť moja je spoločná s radosťou všetkých účastníkov synody, veď je ona novým krokom ku konsolidácii Slovenska, keď evanjelická cirkev na Slovensku vstúpi na definitívnu cestu svojej administrácie.....Evanjelická cirkev bola dlhé časy útočiskom našej materinskej reči a zachovala našu inteligenciu až do chvíle, keď slnko slobody zasvietilo. Z histórie nemôže vymiznúť čo ona vykonala pre slovenský národ.“⁸ Jeho príhovor tak vyvolal mimoriadne pozitívny ohlas nielen medzi synodálmi, ale aj medzi celou evanjelickou verejnosťou. Synodálov pozdravili následne aj zástupca ministerstva školstva a osvety dr. Folprecht; trenčiansky župan Bellai; Predsedníctvo Synodného výboru česko-bratskej cirkvi evanjelickej či biskup dištriktu reformovanej cirkvi v Rimavskej Sobote Štefan Czinke. Po príhovorochoch nasledovala oficiálna časť úvodného rokovania synody – voľba predsedníctva, zriadenie jednotlivých výborov synody (školský, administratívny, hospodársky, právny) a voľby ich zástupcov. Za predsedu bol zvolený dr. Jur Janoška spolu s dr. Vladimírom Fajnorom; podpredsedami sa stali Pavel Sekerka, Albert Kübecher, dr. Ján Vanovič a dr. Milan Ivanka; za zapisovateľov boli určení Otto Škrovina, Cyril Bodický, Emerich Varga, dr. Bohuslav Klimo, dr. Otokár Jamnický a Fridrich Dérer; ako hospodár pokladník bol zvolený Vladimír Jurkovič spolu s dr. Karolom Štúrom.

Celý priebeh rokovania synody bol iste z nemalej časti ovplyvnený aj množstvom problémov z rozmedzia rokov 1919 až 1921, ktoré cirkev sprevádzali od založenia nového štátneho útvaru – ČSR. Okrem už spomínanej základnej problematiky – teda otázky doslovného novo-zriadenia ECAV na Slovensku v ČSR, stála pred synodálmi aj otázka udržania jednoty evanjelickej cirkvi na danom území. Nemeckí a maďarskí veriaci mali totiž problém uznať stav novej povojnovej reality po rozpade Uhorska, a teda ich ochota začleniť sa do zväzku novovznikajúcej ECAV bola aspoň v úvodných rokoch minimálna. Svedčí o tom i fakt, že cirkevné zbory Šamorín a Komárno ostali ešte niekoľko rokov mimo zväzku ECAV a nemeckí veriaci – hoci nakoniec ostali vo zväzku ECAV na Slovensku – v roku 1923 konštituovali vlastný tzv. nemecký bratislavský seniorát. Ďalším problémom

⁸ ŠKROVINA, O. Prvé zasadanie synody evanj.a.v.cirkve na Slovensku. In *CL*, 1921, roč. XXXV., č. 1-3, s. 46 – 47.

bola otázka vzťahu cirkvi a štátu v povojnovej republike či rozluky cirkvi a štátu. Synodáli si museli byť vedomí, že táto otázka bude položená na stôl v najbližšom období. Problémy sa vynárali v oblasti školstva, kedy sa cirkev okrem dvoch gymnázií v Kežmarku a Prešove musela vzdať všetkých stredných škôl v prospech štátu (s výnimkou ľudových) a čo viac – otázka zriadenia a budúcej formy vysokoškolskej teologickej ustanovizne pre výchovu budúcich novokňazov nebola ani v základoch vyriešená. Následné hospodárske aj personálne problémy povojnovej ECAV však nijak nebránili masívnemu rozvoju jej vnútromisijnej a sociálnej práce, ktorú cirkev začala organizovať prakticky okamžite po synode v Trenčianskych Tepliciach.⁹ Synodou novozriadená evanjelická cirkev tak verejne dokazovala, že v spoločnom štáte Slovákov a Čechov nie je zbytočným elementom či spoločensky a verejne bezobsažnou organizáciou.

Sumarizujúc môžeme tvrdiť, že význam synody a jej kánonov v dejinách evanjelictva je predovšetkým v skutočnosti, že ako prvá synoda po rozpade monarchie prijala novú cirkevnú Ústavu slovenských evanjelikov augsburského vyznania v ich novodobej histórii. Stala sa tak na najbližších niekoľko rokov základným právnym a zároveň právne-teologickým dokumentom ECAV v novovzniknutej ČSR. Dr. Ján Vanovič podáva nasledovnú dobovú charakteristiku Ústavy: „Ústava Cirkvi ev. a. v. na Slovensku je súhrnom všetkých zákonných pravidiel, ktoré do Trenčianskych Teplic zvolaná prvá synoda cirkvi vo svojich zasadnutiach uzniesla, ktoré sa na zriadenie, spravovanie, hospodárenie, súdnictvo cirkvi, na práva a povinnosti cirkevných úradníkov, na práva a povinnosti údov cirkvi, slovom na všetky právne pomery vonkajšieho života cirkvi vzťahujú.“¹⁰ V charakteristike daného základného zriaďujúceho dokumentu cirkvi pokračuje ďalej konštatovaním, že je pre *všetkých záväzná* – nielen pre členov cirkvi, ale aj pre *neevanjelické necirkevné úrady*. Tieto právne konštatovania vyplývajú z faktu, že jednak bola nakoniec odsúhlasená všetkými zástupcami seniorátov a cirkvi – tak slovenskej, nemeckej ako maďarskej národnosti (aj napriek ich počiatočnému nesúhlasu, ako sme uviedli v príspevku vyššie), ako aj z faktu, že jej ustanovenia boli vládou a štátom riadne potvrdené a v Zbierke zákonov a nariadení uverejnené. Teda – nadobudla charakter verejného zákona vzťahujúceho sa na všetkých členov ECAV a „štátne úrady sú povinné v prípade potreby dať svoju výkonnú moc na uplatnenie jej ustanovení a tak i všetkých nariadení a súdnych výrokov, ktorí administratívne vrchnosti a súdy cirkvi našej v zmysle tejto Ústavy vynesú.“¹¹ Faktograficky ešte spresníme, že jej text, ktorý bol – ako sme o pár riadkov vyššie uviedli – schválený vládou a predostretý Ministerstvom pre správu Slovenska 10. mája 1922, podpísal minister pre správu Slovenska dr. Mičura pod číslom 6534 15. mája 1922 a uverejnená bola v Zb.

⁹ Začali vznikáť rôzne fondy na podporu cirkevných ustanovizní a kňazov – tzv. Podporný, Bytový a Pomocný fond; vznikáť začali charitatívne ústavy, sirotince, starobince, ústavy pre chudobných atď.

¹⁰ VANOVIČ, J. Ústava Cirkvi ev.a.v. na Slovensku. In RUPELDT, F. (ed.). *Almanach cirkvi Evanjelickej a.v. na Slovensku z rokov 1919 – 1928*. Turčiansky SV. Martin: Kníhtlačiarsky Úč. Spol., 1930, s. 36.

¹¹ JANOŠKA, J. Synoda roku 1921. In RUPELDT, F. (ed.). *Almanach cirkvi Evanjelickej a.v. na Slovensku z rokov 1919 – 1928*. Turčiansky SV. Martin: Kníhtlačiarsky Úč. Spol., 1930, s. 32.

zákonov a nariadení pod číslom 61/1923. Obsahovo je rozdelená do 395 paragrafov a tematicky na desať následných samostatných častí:

- I. Všeobecné ustanovenia
- II. Voľby a volebné právo
- III. Územno-správne rozdelenie ECAV na dištrikty, senioráty a cirkevné zbory
- IV. Cirkevná správa
- V. Zákonodarstvo a synoda
- VI. Školstvo a výchova mládeže
- VII. VII. Cirkevné hospodárstvo
- VIII. VIII. Súdnictvo
- IX. IX. Cirkevno-zborová disciplína
- X. X. Prechodné ustanovenia

Zo zásad cirkevnej samosprávy ECAV v ČSR v zmysle jej prijatej Ústavy je potrebné zdôrazniť zásadu cirkevnej autonómie v danej otázke. Znamená to, že cirkev v rámci platných zákonov ČSR má právo slobodne riadiť a upravovať svoje vnútorné právne a teologické záležitosti *in sacris et in circa sacra*. Táto zásada (*in sacris*) v preklade hovorí, že cirkev autonómne prijíma všetky zásady svojej vierouky, mravouky či charakteru bohoslužieb; cirkevného školstva a disciplíny. V súdnictve, zákonodarstve a v cirkevnej správe si zároveň samostatne prijíma právne úpravy a vlastné zákony (*circa sacra*). Vo *Všeobecných ustanoveniach ústavy cirkvi Evanjelickej a. v. na Slovensku* samú seba pokladá za *právne zriadené bratské spoločenstvo veriacich uznávajúc Ježiša Krista za jej hlavu*; ďalej sa *pokladá za člena všeobecnej kresťanskej cirkvi ako Duchom Svätým povolaného a zhromaždeného spoločenstva veriacich v jedného Boha skrze Ježiša Krista* a následne sa obsahovo teologicky vymedzuje ako *cirkev patriarcha do kruhu cirkví reformácie, ktorá uznáva nezmenené Augsburské vyznanie a všetky v Knihe Svornosti obsiahnuté symboly za najvernejší výklad Písma Svätého ako jediného pravidla viery a života*.¹² Je zriadená podľa synodálno-presbyteriálnych zásad, kedy vo všetkých stupňoch cirkevnej správy (zbor, seniorát a dištrikt) rozhodujú presbyterstvá a konventy riadené zásadou tzv. dvojitého predsedníctva (kňaz-zborový dozorca; senior-seniorálny dozorca; dištriktuálny biskup-dištriktuálny dozorca; generálna cirkev: starší biskup-generálny dozorca). Takéto predsedníctvo historicky ukotvené v zásadách cirkevnej správy už na synode v Pešti v závere 18. storočia má byť prejavom parity duchovných a laikov v správe cirkvi, reflektujúc tak reformačné učenie o všeobecnom kňazstve všetkých pokrstených. Hlasovať na zborovom konvente má právo každý – cirkevnú daň platiaci člen zboru.

Za základ cirkevnej organizácie Ústava ECAV pokladá cirkevný zbor, z ktorého – prostredníctvom prijatých uznesení konventu – pramení všetka moc v cirkvi. Vyjadruje tak myšlienku, že cirkev ako spoločenstvo veriacich je *vo veriacich* – a – prostredníctvom veriacich zhromaždených v zborovom spoločenstve koná svoje dielo. V správe cirkvi platí ďalej tzv. *zásada postupnej reprezen-*

¹² Pozri ďalej: Ústava cirkve evanjelickej augšpurského vyznania na Slovensku. Bratislava 1922.

tácie cirkevných zborov zdola nahor až po najvyšší stupeň cirkevnej samosprávy. Ako zaujímavosť uvedieme, že predstavitelia najvyšších úradov v rámci cirkevnej správy – teda biskupi a dozorcovia (i keď o tom Ústava ECAV doslovne nehovorila) boli volení doživotne. Dôvody boli uvádzané tieto: stáročná tradícia a prax evanjelickej cirkvi v Uhorsku, čiastočný episkopalizmus (teda biskupské riadenie) evanjelictva v dobách Uhorska a dôraz na biskupskú dôstojnosť, ktorá má napomáhať k udržiavaniu apoštolského poriadku v správe cirkvi. Živú diskusiu vyvolala aj otázka postavenia úradu generálneho biskupa – konkrétne – či bude volený ako samostatný biskup alebo jeho úrad bude vykonávať starší biskup z dvoch zvolených dištriktuálnych biskupov. Bola prijatá zásada, že citujem *nateraz*¹³ nebude volený ako samostatný biskup, ale popri zvolenom generálnom dozorcovi bude úrad a postavenie generálneho biskupa zastávať hodnostne starší dištriktuálny biskup. Cirkev bola konečne právoplatne rozdelená (ako to už z textu príspevku vyplýva) do dvoch dištriktov – vo Východnom dištrikte bolo zriadených 9 seniorátov a 158 zborov a v Západnom dištrikte 8 seniorátov a 148 zborov. V roku 1922 po potvrdení Ústavy vládou ČSR boli vykonané voľby predsedníctiev generálnej cirkvi, dištriktov a seniorátov. Za biskupa Východného dištriktu bol zvolený Jur Janoška, ktorý ako starší zastával aj úrad generálneho biskupa a za dozorcú Ján Ružiak; za biskupa Západného dištriktu bol zvolený Samuel Zoch a za dozorcú Ľudovít Šimko. Do funkcie generálneho dozorcú bol zvolený Ján Vanovič. Slávnostná inštalácia biskupov a dištriktuálnych dozorcú sa konala 22. októbra 1922 v Liptovskom Sv. Mikuláši a generálneho dozorcú 29. novembra 1922 v Modre.

Inštaláciou predsedníctva dištriktov a generálnej cirkvi po ustanovujúcej synode v Trenčianskych Tepliciach bol zavŕšený proces konštituovania a konsolidácie ECAV v jej novodobej histórii v rámci ČSR.

Zoznam použitej a citovanej literatúry

AUTORSKÉ ČLÁNKY Z NOVÍN, ČASOPISOV A ZBORNÍKOV

- JANOŠKA, J. Sriadenie a vývin cirkvi po roku 1918. In RUPELDT, F (eds) Almanach cirkvi Evanjelickej a.v. na Slovensku z rokov 1919 – 1928. Turčiansky Sv. Martin: Kníhtlačiarsky Úč. Spol., 1930
- VANOVIČ, J. Ústava Cirkvi ev.a.v. na Slovensku. In RUPELDT, F (eds) Almanach cirkvi Evanjelickej a.v. na Slovensku z rokov 1919 – 1928. Turčiansky Sv. Martin: Kníhtlačiarsky Úč. Spol., 1930,
- VESELÝ, D. Cirkevnoprávny vývoj slovenských evanjelikov. In ONDREJOVIČ, D (eds) Evanjelická teológia na prahu nového storočia. Žilina: Žilinská univerzita v Žiline v EDIS, 2001
- ŠKROVINA, O. *Šematizmus cirkvi evanjelickej augšp. vyznania na Slovensku*. Turčiansky Svätý Martin: Nákladom cirkvi evanj. augšp. vyzn. na Slovensku, 1924

¹³ Pozri: ŠKROVINA, O. Prvé zasadanie synody evanj.a.v.cirkve na Slovensku. In CL. 1921, roč. XXXV., č. 1-3, s. 54.

ŠVORC, P. Slovenskí evanjelici v prvých troch desaťročiach 20. storočia. In DANIEL, D. (ed.) *Evanjelici a evanjelická teológia na Slovensku*. Bratislava: EBF UK v Bratislave, 1999

ŽILÁK, O. Dejiny ECAV na Slovensku v rokoch 1918 – 1948. In Uhorskai, P.; ALBERTY, J (eds) *Evanjelici v dejinách slovenskej kultúry III*. Liptovský Mikuláš: Transcius, 2002

PRAMENE, ARCHÍVNE FONDY

Ústredný archív Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania na Slovensku. Fond: I.14 Najdôležitejšie dokumenty.

Ústredný archív Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania na Slovensku. Fond: Ústredné orgány ECAV na Slovensku.

Ústredný archív Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania na Slovensku. Zbierka zápisníc dištriktuálnych konventov.

Ústava cirkve evanjelickej augšpurského vyznania na Slovensku. Bratislava 1922.

PERIODIKÁ

Cirkevné listy, ročník XXXIII., 1919, č. 8 a 9

Cirkevné listy, ročník XXXV., 1921, č. 1 a 3

TAJNÁ CIRKEV NA SLOVENSKU A LISTY BISKUPA HNILICU TAJNÉMU BISKUPOVI ZAHRADNÍKOVÍ

Ondrej PAVLE

Underground church in Slovakia and letters of bishop Hnilica to secret bishop Zahradník

In 1935, Fridolín Zahradník was born in Czechoslovakia. He studied theology in an underground university during totalitarianism. In 1970 he was selected for the top secret mission of an active bishop according to the papal instruction. He carried out his episcopal underground mission extremely zealously and was extremely active, especially thanks to his work as a restorer and repairer of sacred objects and monuments. He traveled on business throughout Czechoslovakia and founded underground communities of the secret church from Eastern Slovakia to Prague. Some did not recognize him and questioned the legitimacy not only of his activities, but also of his episcopal consecration itself.

Keywords: Fridolín Zahradník, bishop, Hnilica, underground church, Slovakia, correspondence.

Venované pamiatke a úcte všetkých neuznaných tajných kňazov a biskupov z gréckokatolíckej vetvy skrytej cirkvi v Československu.

V Nitre, 11. 10. 2022

PhDr. ThDr. Ondrej Pavle

Úvod

V roku 1935 sa v Československu narodil Fridolín Zahradník. Teológiu študoval počas totality v podzemnej univerzite tajného biskupa Felixu Mariu Davidka na Morave. Ako 34-ročný bol v roku 1969 vysvätený tajným biskupom Eugenom Kočišom v Prešove za gréckokatolíckeho kňaza. O rok neskôr bol vybraný na prísne tajnú misiu aktívneho biskupa podľa pápežskej inštrukcie mexických fakúlt: *Ut sint semper duo episcopi: unus activus et alter passivus*. Tajný biskup Bedřich Provazník ho v roku 1970 preto konsekroval za svojho nástupcu a zveril mu starostlivosť o ženatých birituálnych kňazov. Fridolín Zahradník bol ženatý a mal 3 deti, z ktorých jedno tragicky zahynulo. Od svojej biskupskej konsekrácie žil v praktickom celibáte a plne oddaný prežitiu viery a cirkvi v Československu. Svoju biskupskú podzemnú misiu vykonával nesmierne horlivo a bol mimoriadne aktívny, najmä vďaka svojej práci ako reštaurátor a opravár sakrálnych objektov a pamiatok. Cestoval služobne po celom Československu a zakladal popri tom podzemné spoločenstvá tajnej cirkvi od Východného Slovenska až po Prahu. Vysvätil aj niekoľkých svojich nástupcov za biskupov miestnych komunít a mnoho kňazov. V roku 1980 sa stretol vo Viedni s emigrovaným biskupom Hnilicom a získal si jeho priazeň a podporu. Avšak nie u všetkých kňazov a biskupov v „oficiálnej“ – štátom uznanej a tolerovanej cirkvi, ba aj v podzemnej cirkvi našiel pochopenie. Niektorí ho neuznávali

a spochybňovali legitimitu nielen jeho činnosti, ale aj jeho samotnej biskupskej konsekrácie. Koncom roku 1980 sa dokonca objavil a v podzemí koloval aj nepodpísaný list z Ríma, ktorý mal znemožniť biskupovi Zahradníkovi ďalšie sviatostné pôsobenie. List mal pochádzať od samého biskupa Hnilicu, i keď na ňom nebol jeho podpis. Viedlo to k viacerým nejasnostiam a konfliktom. Toto rozštiepenie napokon v roku 1983 doviedlo k obvineniu biskupa Zahradníka časťou aktivistov z katolíckeho disentu – najmä z okruhu biskupa Korca cez rádio Slobodná Európa, označením Zahradníka za podvodníka, a jeho následnému zatknutiu a uväzneniu na takmer šesť rokov. V snahe ospravedlniť svoju účasť na nezákonnom väznení a prenasledovaní biskupa Zahradníka znepriatelená časť disentu ospravedlňovala svoje konanie a satisfakciu spomenutým „Listom Zahradníkovi“. Tento list mal priniesť z Ríma v roku 1980 vtedajší seredský dekan: Ján Sokol. Pôvod aj okolnosti vzniku tohto listu neboli doposiaľ preskúmané a list sa používal posledných 40 rokov na spochybnenie legitímnosti celej vetvy biskupa Zahradníka a jeho nástupcov. V cirkevnej praxi to znamenalo, že všetky ním udelené vysviacky (biskupské, kňazské i diakonské) označili miestni biskupi, a potom i pracovníci vatikánskej Kongregácie pre náuku viery za *dubie validum* – pochybne platné.¹ Rekonštrukcia udalostí a súvislostí so vznikom listu nám ale dnes, po viac než 40 rokoch od jeho napísania, hovorí trochu iný príbeh.

Situácia v podzemí v 70. rokoch

Podzemná, t. j. skrytá cirkev sa v Československu sformovala ešte na prelome 40. a 50. rokov, keď sa nastupujúci totalitný režim rozhodol skončiť s vierou, ako prežitkom socialistického človeka a pokúšal sa násilím dosiahnuť národnú, od Ríma nezávislú cirkevnú štruktúru (tzv. Mierové hnutie). Po vlne štátom zorganizovaných represálií, ako bolo zrušenie kláštorov a reholí, zrušenie Gréckokatolíckej cirkvi či uväznenie a odsúdenie čelných cirkevných predstaviteľov, začala vlna tajných vysviacok kňazov i biskupov a vytvorilo sa niekoľko svätiteľských línii. No aj tie spočiatku neodolali dohľadu štátnych orgánov, boli vyzradené a prví tajní biskupi ako Anton Richter, Miron Podhájecký či Štefan Barnáš – boli zatknutí.² Najúspešnejšou tajnou líniou, ktorá odolala prenasledovaniu, bola biskupská línia jezuitov (Hnilica, Korec, Kaľata, Dubovský),³ ktorá v roku 1967 po súhlase pápeža Pavla VI. odovzdala apoštolskú sukcesiu aj moravskej a českej nejezuitskej línii, tzv. Koinotés (Blaha, Davídek, Formánek, Krpálek a i.).⁴

¹ Kardinál Korec vo svojskom chápaní to opísal ešte tvrdšie: „Ich svätenia, biskupské i kňazské, boli vyhlásené za pochybne platné a tým neplatné. Týkalo sa to aj Slovenska.“ KOREC, J.CH. *Dni a roky po barbárskej noci 1950*. Bratislava: Lúč, 2009, s. 152.

² Porov. PAVLE, O. *Odtajená! Tajná cirkev. Pôsobenie skrytej cirkvi na Slovensku pred a po roku 1989*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2022, s. 57.

³ Za vinu biskupovi Zahradníkovi sa dávalo, že svätí ženatých mužov za kňazov a biskupov. Za kňazov svätili ale ženatých mužov aj jezuitskí tajní biskupi. Biskup J. Ch. Korec SJ vysvetlil za kňaza napríklad ženatého Kolomana Farkaša, biskup Dominik Kaľata SJ vysvetlil zasa napríklad ženatého Jána Krajňáka, biskup Peter Dubovský napríklad Jána Gurského a biskup Oskar Formánek SJ napríklad ženatého Jozefa Voskára.

⁴ Porov. PAVLE, O. tamže, s. 78 – 84.

Táto skupina mala delegované fakulty ordinára zrušenej Gréckokatolíckej cirkvi Pavla Gojdiča, ktorý delegoval fakulty najprv biskupovi Vasiľovi Hopkovi, a ten zasa svojmu generálnemu vikárovi Ivanovi Ljavincovi, ktorý ich odovzdal Felixovi Davidkovi.⁵ V rámci tejto tajnej línie hneď v roku 1967 biskup Davidék sformoval gréckokatolícku vetvu, vysvätením prvých tajných gréckokatolíckych biskupov (Kočiš a Ljavinec), ktorí neskôr svätili svojich nástupcov (Provazník, Krajňák), a tí ďalej pri vyzradení či ohrození svojich nástupcov, medzi ktorými zohral podstatnú úlohu biskup Fridolín Zahradník.

V roku 1970 sa na Morave v Koběřiciach konala biskupom Davidkom zvolaná synoda, kde sa pôvodná jednota moravskej (Koinotés) a gréckokatolíckej vetvy skrytej cirkvi rozišla na dva tábory, ktoré spolu ďalej už v zásade nespolupracovali, ba dokonca biskup Davidék svojich oponentov suspendoval. Predstavitelia gréckokatolíckej vetvy sa následne skontovali s tajným jezuitským biskupom Petrom Dubovským, aby si u neho legitimizovali svoje ďalšie pôsobenie v podzemnej cirkvi. Biskup Peter Dubovský vtedy zrušil ich suspenziu a povzbudil ich naďalej pokračovať v podzemnej činnosti.⁶

Situáciu podzemnej cirkvi zásadne zmenilo vyjednávanie vatikánskeho legáta, arcibiskupa Casaroliho, s predstaviteľmi Československa, ktorí žiadali od Vatikánu vydať plošný zákaz tajných vysviacok. V rámci jeho *Ostpolitik* sa preto v domnení, že komunisti dovoľia vymenovať nových biskupov podľa vôle sv. otca na uprázdnené stolce v celom Československu 24. augusta 1976 zo strany Vatikánu vyhovel. Po dvoch rokoch neúspešných jednaní však Vatikán tento svoj zákaz tajných vysviacok opäť stiahol. Podzemná cirkev reagovala na zákaz rôzne: jezuitskí biskupi Korec a Dubovský sa zákazu podriadili na celý čas, (Hnilica a Kaľata už pracovali v emigrácii). Koinotés a gréckokatolícka vetva sa zdržiavali činnosti len na určitú dobu a neskôr, keď videli, že zákaz tajných vysviacok neprináša žiadne pozitívne výsledky miestnej cirkvi, naďalej pokračovali v budovaní tzv. druhej linky tajnými vysviackami.

Stretnutie biskupa Zahradníka s biskupom Hnilicom vo Viedni

Biskup Zahradník bol počas totality na slobodnom Západe len raz, avšak aj túto svoju cestu využil v prospech svojej misie. V roku 1980 navštívil vo Viedni „Institut Pater Ciks“, kde sa tajne stretol s biskupom Hnilicom a počas niekoľkohodinových rozhovorov a odovzdávania informácií nahrali spolu desať magnetofónových kaziet svedectva o problémoch cirkvi v Československu a o tajných aktivitách podzemnej cirkvi. Pri stretnutí prevesil biskup Hnilica svoj vlastný biskupský pektorál na krk biskupovi Zahradníkovi.⁷ Toto veľavravné a silné gesto posmelilo biskupa Zahradníka, aby sa naň viackrát v nasledovných rokoch odvolal.

⁵ Porov. VYBÍRALOVÁ, E. *Untergrundkirche und geheime Weihe*. Erfurt: Echter Verlag, 2019, s. 139 – 140.

⁶ Porov. <https://vltava.rozhlas.cz/skryta-cirkev-710-ceska-vetev-skryte-cirkve-8010087> 5:43 (11.10.2022). Biskup Dubovský bol v podzemnej cirkvi v Československu po vyzradení a uväznení biskupov J. Ch. Korca a D. Kaľatu považovaný za ich priameho nástupcu – aktívneho biskupa (unus activus) jezuitskej biskupskej línie.

⁷ Porov. GANSRIGLER, F. *Jeder war ein Papst. Geheimkirchen in Osteuropa*. Salzburg: Otto Müller Verlag, 1991, s. 112.

Magnetofónové pásky si vzal biskup Hnilica so sebou do Ríma, kde ich dal prepisovať svojim dvom sekretárom: Šebastiánovi Labovi a Šebastiánovi Košútovi. Správy pravdepodobne chystal pre samého pápeža Jána Pavla II., s ktorým sa pravidelne súkromne stretával a komunikoval mu problémy skrytej cirkvi v Československu. Podobne sa stýkal aj s jeho predchodcami, ktorých taktiež osobne a dôverne informoval o situácii.

Archív bezpečnostných zložiek

V roku 1983 je biskup Zahradník zatknutý a držaný vo vyšetrovacej väzbe celé roky. Návštevy má zakázané, manželku vyhodia z práce učiteľky. Na pohreb tragicky zosnulého vlastného syna sa Zahradník nemôže z väzenia dostať. ŠtB zachytáva pri jeho domovej prehliadke aj dva listy. Oba sú mu na prvý pohľad adresované od biskupa Hnilicu z Ríma.

List z 20. 12. 1980

Milý pán Zahradník!

Po návrate som si v pokoji a odpočinný, vypočul náš rozhovor nahratý na páskach. Potom som o tom rozprával so zodpovednými ľuďmi a prišli sme k uzáveru, že je to zlé, že to nie je zhodné s výslovnými úpravami Cirkvi.

Od tohto okamihu nikoho nekonsekrujete, nesväťte ani neudeľujte diakonát a iné svätenia, kým svätý Otec nerozhodne inak.

Toto totiž zakázal už pápež Pavol VI. asi pred tromi-štyrmi rokmi a to veľmi prísne.

Evanjelizujte, vychovávajte presvedčených kresťanov a kandidátov seriózne pripravujte. Keď budú seriózne pripravení, potom nech čakajú aj keď niekoľko rokov, o nich sa postaráme.

O tomto zákaze ste vo svedomí povinný informovať všetkých, ktorých poznáte že pracovali a pracujú Vašou formou, a na nich naliehať, aby sa tým prísne riadili.

V problémoch sa obracajte na otca Petra, biskupa, ktorý má skúsenosti a ktorého ja s týmto listom, ktorý posielam Vám, o tom informujem.

Verím, že pochopíte a poslúchnete. Inak hrozí schizma, alebo heréza, čo si v nijakom prípade nemôžete vziať na svedomie.

Pozdravuje Vás a žehná Vám

20. 12. 1980

+ Pavol⁸ (bez podpisu – pozn. autora)

List z júla 1981

Milý Pán Frídl

Zasielam pozdrav lásky a modlitbu.

Zároveň chcel by som sa vyjadriť o našom stretnutí vo Viedni. Trvám na tom, že očakávam od Vás písomnú reláciu o situácii Cirkvi, o Vašich požiadavkách a potrebách pre vyššie authority. Tak sme sa dohodli. A prízvukoval som, že nie som kompetentný, nakoľko žijem vonku, riešiť Vaše problémy. Môžem len byť

⁸ Archiv bezpečnostních složek ČR. Spis Fridolina Zahradníka. Č. záznamu: 652. Osobný archiv autora.

sprostredkovateľom. Kým nepríde odpoveď na predložené písomné problémy, dovtedy musíte čakať. Riešenie Vašich problémov musí prísť z kompetentných miest.

A preto bolo by nesprávne, aby ste sa odvolávali na stretnutie sa so mnou, ako by som Vám schválil, alebo dal poverenie na riešenie týchto problémov.

Kým je možný styk s kompetentnými úradmi, vždycky sa treba obraciať na tieto miesta.

Pozdravuje Vás a žehná

+ Pavol (vlastnoručný podpis – pozn. autora)

Júl, 1981 r.⁹

Už na prvý pohľad je zrejmé, že ide o dvoch rozličných autorov: oslovenie, sloh, pravopis, priamosť pomenovávanie problémov a napokon – podpis.

Je evidentné, že jeden i druhý list sa odvolávajú na rovnaké stretnutie Hnilicu a Zahradníka (vo Viedni), ale každý je písaný v inom duchu a každý má rozličné ciele: prvý zakazuje a zabraňuje riešiť problémy, t. j. vytvárať klandestinnú klerickú štruktúru, druhý vyzýva na písomnú odpoveď a ponúka sprostredkovanie riešenia problémov, t. j. informovanie a súhlas pápeža či vatikánskych úradov.

Z memoárov arcibiskupa Jána Sokola

V roku 2020 vydal emeritný trnavský arcibiskup svoje memoáre „Je čas mlčať a čas hovoriť“. V nich sa okrem iného vyjadruje aj k listu biskupovi Zahradníkovi:

„odletel som do Ríma....Na letisku som hneď zavolať do ústavu sv. Cyrila a Metoda. Prihlásil sa mi páter Xavér Čík a povedal mi: „Do ústavu nemôžeš prísť, lebo je tu mnoho ľudí, ktorí by mohli tvoju prítomnosť prezradiť.“... Nemohol som prespať v Ústave sv. Cyrila a Metoda, keďže tam boli ubytovaní zahraniční Slováci, ktorí prichádzali každý rok sláviť sviatkov sv. Cyrila a Metoda do Vatikánu okolo 14. februára.... V sobotu som sa dozvedel, že u biskupa Hnilicu sa už uvoľnilo miesto a tak som sa presťahoval k nemu.... Tu bývali aj Šebastián Labo a Šebastián Košút, ktorý mu robil sekretára.... Večer... sme sa rozprávali so Šebastiánom Labom a potom sme spolu išli do miestnosti, kde prepisoval magnetofónové pásky Šebastián Košút. Spolu... sme vstúpili do tejto miestnosti. A ja, počujúc hlas, hovorím: „To je hlas Fridolína Zahradníka z Čiech. Vraj bol tajne vysväteným biskupom.“ Obaja Šebastiánovia stúpili. Znovu som zopakoval: „To je Frído.“ Tu zrazu dp. Košút hovorí Labovi: „Čo povieme?“ Labo odpovedal: „No jednoducho, že ho spoznal podľa hlasu a už to nie je utajené.“ Od týchto dvoch som sa dozvedal, že biskup Hnilica bol pred niekoľkými dňami vo Viedni, kde sa stretol s Fridolínom Zahradníkom a tri dni tam nahrávali rozhovor o situácii tajnej cirkvi... Potom prišiel do miestnosti aj pán biskup a do rána sme prehrávali pásky, kde som komentoval správy, ktoré Frído zreferoval. Boli prekvapení mojimi odpoveďami, lebo som povedal že tieto správy nie sú celkom presné a pravdivé, ba niektoré sú

⁹ Archiv bezpečnostních složek ČR. Spis Fridolina Zahradníka. Č. záznamu: 653. Osobný archív autora.

až zavádzajúce. Uvediem aspoň jeden príklad. Frído povedal, že slúžime sväté omše len po kolejších – internátoch, lebo študenti nemôžu chodiť do kostola... Na to som odpovedal: „To nie je celkom tak,...“ Pán biskup... sa ma spýtal, či by som Frídovi bol ochotný **doručiť list**. Súhlasil som.... Z Ríma som odchádzal **s odkazom** pre Frída Zahradníka **s nariadením**, aby v tejto činnosti nepokračoval. Keď som sa vrátil na Slovensko, pokúšal som sa mu tento **dokument** doručiť.... Bola sobota pred Vianocami.... Zavolať som si Marienku Sojkovú a Paľa Kurbela. Tým som odovzdal **list**, ktorý som priniesol z Ríma a **v ktorom bol napísaný zákaz** pokračovať vo vysväcovaní kňazov a v biskupskej činnosti. Poslal som ich **so zapečateným listom** na faru do Ludaníc k miestnemu farárovi dp. Augustínovi Držkovi... pán farár im povedal, že ešte dnes prídu.

Frído sa u mňa zastavoval dosť často... Zastavil sa aj potom, čo už v Ludaniciach dostal **list**. Hneď ako sme si sadli, hovorím mu: „Frído, nerobte v svätej Cirkvi čoro-móro.“ Na to mi povedal: „Buď spokojen, všetno v poriadku. Tady to mám.“ Vytiahol **list, ktorý som mu nechal doručiť, a roztvoril ho**. Ten **list som hneď spoznal**, ale v tom prekvapení a šoku, že sa to tak zohralo a stalo, som nemal síl vziať mu ho z rúk a povedať mu: „Veď ty ma klameš.“¹⁰

Osobné svedectvo Hnilicovho sekretára Šebastiána Košúta

„Keď prišiel biskup Hnilica z Viedne a rozprával sa (tam) s biskupom Zahradníkom, dal mi desať kazietsk, nahratých, aby som ich opísal na stroji... a potom, po istom čase, neviem za koľko to bolo mesiacov, či týždňov, prišiel pán dekan Sokol zo Serede, ešte nebol biskupom. A keď sa o tom dozvedel, dopočul, tak povedal: „Tak to nie je, ja to musím sprostovať, jak sa to povie, musím to dať na poriadok.“ A preto ja som potom opisoval pána dekana Sokola – jeho nahrávky – ako protiklad tomu, čo nahovoril...“ „To asi nebolo vo februári 1980, lebo ja som prišiel v auguste a **vo februári som ešte v Ríme nebol...** to mohlo byť až v roku 1981. Ja som prišiel až v roku 1980 v auguste do Ríma... ale ten rozhovor biskupa Hnilicu s biskupom Zahradníkom – to bolo trochu neskoršie. A potom prišiel zo Serede pán dekan Sokol.... Ja mám dokument, že som prekročil poľské hranice až 10. augusta.“¹¹

Po prečítaní **prvého listu** (z r. 1980) sa Šebastián Košút vyjadril:

„Mohol mu to aj niekto iný napísať,... ale je možné, že (keď tam chýba jeho podpis) mu to napísal nejaký dobrý kňaz, alebo aj biskup...“¹²

Po prečítaní **druhého listu** (z r. 1981) sa Šebastián Košút vyjadril:

„To by som povedal, že je ešte vierohodnejšie. Je to jeho štýl. Lebo on sa tiež tak aj vyjadroval, takýmto štýlom.... takže to je pravdepodobné, že to patrí jemu.... **Biskup (Hnilica) nerád veci zakazoval**, alebo nejak negatívne sa vyjadroval. On mal skôr náchylnosť k pozitívnym záležitostiam. A preto by som skôr ten druhý (list) pokladal za viac prístupnejší jeho zmyšľaniu.... Pretože tie zákazy prísne (v prvom liste – pozn. autora) – **on by sa takto nechcel vyjadriť**. Skôr takým

¹⁰ SOKOL, J. *Je čas mlčať a je čas hovoriť*. Bratislava: Lúč, 2021, s. 119 – 122.

¹¹ Rozhovor so Šebastiánom Košútom z 20. júla 2022. Osobný archív autora.

¹² Rozhovor so Šebastiánom Košútom z 20. júla 2022. Osobný archív autora.

štýlom, jak ten druhý (list – pozn. autora): urobme všetko, aby sa to dalo nejako vyriešiť. Takže ten druhý list je vierohodnejší.¹³

Zmienka z rozhovoru s biskupom Janom Konzalom, spolupracovníkom biskupa Zahradníka

„Já jsem četl pozitivní dopisy z té doby, které psal Hnilica Zahradníkovi. **Ten... jsem však nikdy neviděl.** Víím, že přišel jeden negativní dopis, ale ten původně **nepřišel jemu**, ale někomu úplně jinému a k Zahradníkovi pak putoval neuvěřitelnými cestami. Kdekdo ho četl, nebudu raději říkat jména.

Byl to Ján Sokol?

Jednalo se o celou západoslovenskou větev, která později dosáhla toho, že Pavol Hnilica úplně otočil a přestal s námi komunikovat. Ten dopis, o kterém mluvíte, Frídu pěkně rozladil. Říkal mi, podívej se, jací to jsou darebáci, mně ten dopis nepříjde, **po několika měsících** dostanu do ruky kopii a mám věřit, že je to pravé. Mohou tvrdit, že originál takového dopisu od Hnilici, o jakém mluvíte, skutečně přišel, ale já ho neviděl. Viděl jsem naopak velice přátelské dopisy, ve kterých Hnilica Zahradníkovi tyká – autentické dopisy, ne **kopie bez hlavičky.**“¹⁴

Zmienka z rozhovoru s Františkom Mikloškom, spolupracovníkom biskupa Korca

„Osobne som sa stretol raz s biskupom Fridolínom Zahradníkom v Nitre, v spoločnosti tajného kňaza Vendelína Lacu zo Šurian a ešte jednej panej. Priniesol som mu vtedy **kópiu krátkeho listu** od biskupa Hnilicu, v ktorom mu písal, že po ich stretnutí si ešte raz prehrál ich rozhovor a na základe dôkladného uváženia ho prosí, aby nepokračoval vo svojej činnosti.“¹⁵

Svojská verzia Jána Chryzostoma Korca – rozuzlenie

„Spolu s otcom Sokolom sme riešili aj prípad tajného biskupa Zahradníka, ktorý sa odvolával na jurisdikciu získanú od pána biskupa Hnilicu žijúceho v Ríme.... Otec Sokol **vybavil** u biskupa Hnilicu, aby sa k danému prípadu vyjadril. List biskupa Hnilicu **bol tajne dopravený otcovi Sokolovi a spolu sme ho čítali.** V ňom biskup Hnilica okrem iného na adresu **pána Zahradníka** písal: „V ničom sa na mňa neodvolávajúte, odo mňa ste žiadnu jurisdikciu nedostali, tajnú Cirkev na Slovensku vedie biskup Korec.“¹⁶

¹³ Rozhovor so Šebastiánom Košútom z 20. júla 2022. Osobný archív autora.

¹⁴ KONZAL, J. *Zpověď tajného biskupa*. Praha: Portál, 1998, s. 70 – 71.

¹⁵ VYBÍRALOVÁ, E. – MIKLOŠKO, F. *Tajná církev v Československu byla prorockým hlasem. In Paměť a dějiny*. 2020/04, ročník XIV., s. 80.

¹⁶ SOKOL, J. *Je čas mlčet a je čas hovořit*. Bratislava: Lúč, 2021, s. 395.

J. Ch. Korec si spätne často uzurpoval svoje primárne postavenie v tajnej cirkvi na Slovensku, čo však odporuje všetkým dostupným svedectvám i záznamom. Z jezuitskej línie mal primárne postavenie po uväznení Korca a Kaľatu iba Peter Dubovský, ktorý si – naopak – vôbec neuzurpoval právo rozhodovať o všetkom v skrytej cirkvi v ČSR. Jeho podpora voči Fridolínovi Zahradníkovi je jasne doložená na viacerých miestach. Porov. VYBÍRALOVÁ, E. – MIKLOŠKO, F. *Tajná církev v Československu byla prorockým hlasem. In Paměť a dějiny*. 2020/04, ročník XIV., s. 76. Napokon v tomto bode dáva za pravdu aj prvý list Zahradníkovi, ktorý ho odkazuje na Petra Dubovského, nie na Korca.

Rekonštrukcia

Sereďský dekan Ján Sokol bol v kontakte s tajnou cirkvou na Slovensku, hoci osobne nesúhlasil s podzemným pôsobením tajnej cirkvi. Preto, keď sa dopyčul o podpore biskupa Hnilicu tajnému biskupovi Zahradníkovi, ktorú mu tento prejavil vo Viedni (darovaním pektorálu), v druhej polovici roku 1980 nadviazal kontakt so slovenskou emigráciou v Ríme a biskupom Hnilicom. Nešťastnou náhodou tu práve natrafil na nahrávky biskupa Zahradníka a snažil sa ich ihneď spochybniť, tvrdiac, že náboženská sloboda vo vlasti je zabezpečená a podzemná misia nie je potrebná. Z Ríma odchádzal podľa vlastných slov iba „s odkazom“, nie listom a po príchode domov list spísal vlastnými slovami podľa svojho uváženia, bez skutočného poverenia biskupom Hnilicom, ktorý – ako vraví Košút – „nerád veci zakazoval“. Po napísaní tohto falošného listu ho rozmnožil. Následne tento nepodpísaný „zapečatený list“ poslal viacerými poslami biskupovi Zahradníkovi, aby diskreditácia biskupa Zahradníka bola zaručená. Je zrejmé, že zapečatený list by si nemohol prečítať ani dekan Sokol ani František Mikloško. List z roku 1980 bol podľa slov J. Ch. Korca Sokolovi „doručený“ – avšak ešte s iným znením, ktoré je kompiláciou skutočného listu z roku 1981 a ambície biskupa Korca, ktorý sám seba považoval za hlavu tajnej cirkvi na Slovensku. Veď aj falošný list od Sokola napokon menuje za hlavného koordinátora tajnej cirkvi na Slovensku tajného biskupa Dubovského, nie Korca. A práve od biskupa Dubovského mal po suspenzii biskup Provazník a neskôr Zahradník osobne obdržať svoju jurisdikciu. Zahradník teda postupoval v danej dobe, skúpej na bohatosť a hĺbku informácií podľa najlepšieho vedomia a svedomia, keď svoju činnosť odvíjal od rozhodnutí a odporúčaní biskupa Petra Dubovského, ktorý o ich misii rozhodol okolo roku 1972.¹⁷ Biskup Hnilica poslal list až po dôkladnom uvážení situácie, v júli 1981, kde biskupovi Zahradníkovi nič nezakazuje, k nikomu ho neposiela (ani za Dubovským, ani za Korcom), ale ho prosí o písomnú správu, trpezlivosť a nespomína ani slovom žiaden list z roku 1980. Odvoláva sa len na posledné spoločné stretnutie vo Viedni, ako bezprostredná reakcia naň – a na spoločnú dohodu. Napokon dlhoročný spolupracovník, svedok a pamätník biskupa Hnilicu, Šebastián Košút, označil pri porovnaní na základe štýlu za pravdepodobnejší až list z roku 1981. List z roku 1980 teda pochádzal z dielne alebo Jána Sokola, alebo prípadne zo spolupráce Jána Sokola s biskupom Korcom, no určite nie od biskupa Pavla Hnilicu. Nakoľko Fridolín Zahradník dobre poznal spôsob vyjadrovania biskupa Hnilicu a strávili spolu vo Viedni tri dni rozhovorov, bolo mu jasné, že za napísaním listu v roku 1980 nestál biskup Hnilica, ale ktosi iný. Možnože aj vedel, kto. Práve z tohto dôvodu list *pred jeho utajeným skutočným autorom* použil ako *predstieraný dôkaz svojej jurisdikcie*, aby sa autor sám *prezradil*, no nestalo sa tak („nemal síl vziať mu ho z rúk a povedať mu“).

¹⁷ Biskup Dubovský však odmietal o tajnej cirkvi vydať komukolvek svedectvo dôvodiac, že je viazaný mlčaním.

Dôsledky

Hoci list z roku 1980 biskup Zahradník neuposlúchol, pretože vedel, že nie je autentický, celá záležitosť sa pre neho vyvíjala odteraz veľmi nepriaznivo. V podzemí, najmä na Slovensku, začali spochybňovať jeho pôsobenie a šíriť proti nemu ostrú antikampaň, ktorá vyvrcholila v roku 1982 vo vysielaní Slobodnej Európy. Tam ho Anton Hlinka na pokyn Františka Mikloška a Jána Čarnogurského priamo označil za falošného biskupa (spolu s ním aj biskupa Felixu Davidka a biskupa Dušana Špinera). Viedlo to k zatknutiu biskupa Zahradníka, ktorý bol takmer na šesť rokov uväznený. Ako mu vraveli vyšetrovatelia: „My by jsme vás nechali (jít), ale když už to o vás píšou, že jste biskupem, no tak uznejte, že vás zavřít musíme...“¹⁸ Jeho misiu aktívneho biskupa (*unus activus*) prevzal ním vysvätený biskup Jan Konzal a pasívneho biskupa (*alter passivus*) Pavel Hájek. Mnoho veriacich, ktorí boli napojení na činnosť gréckokatolíckej vetvy skrytej cirkvi, však pre tieto udalosti už verzii biskupa Zahradníka nikdy celkom nedôverovalo. Napokon, aj po politickom prevrate v roku 1989 boli všetky diakonské, kňazské aj biskupské svätenia v gréckokatolíckej vetve skrytej cirkvi spochybnené predstaviteľmi domácej hierarchie a následne i komisie pre skúmanie tajných svätení (Tomko, Zlatňanský, Hrušovský) v Kongregácii pre náuku viery a vysviacky boli označené ako dubiózne, t. j. pochybné.¹⁹ A to napriek tomu, že žiadna rozumná pochybnosť o ich validite nebola ani zistená, ani dokázaná.²⁰ Na zoznamy apoštolskej postupnosti, svedkov vysviacok ani miestoprísažné vyhlásenia nebolo prihliadané, svedkov a aktérov nikdy nik nevypočul. Tak sa malo skončiť s nebezpečnými spomienkami skrytej cirkvi, kde boli ženatí kňazi i biskupi, kde muži a ženy mali rovnaké postavenie, keď šlo o všetko.

Záver

Verba volant scripta manent – znie stará latinská zásada, ktorá vo svojej podstate zabráňuje, aby sa klebety a zlomyseľné ohováranie stávalo historickou pravdou. Práve tieto zápisy a dva listy chránia dnes pamäť cirkvi v bývalom Československu od povedačiek neprajníkov biskupa Zahradníka. Jasne ukazujú, kto klamal a kto pre pravdu šiel i do väzenia a lágrov. Ako spomína biskup Konzal, nástupca biskupa Zahradníka:

„My jsme boli vlastně němou výčitkou... ti, kteří kolaborovali, se hájili tím, že chtěli pracovat pro církev, že hájili tím zájmy církve. A bylo jim pochopitelně ukazováno: Hele, oni taky! Podívej se, oni všichni seděli. – A to nám nikdo neodpustil. Že jsme vlastně bourali tuto legendu, aniž jsme se o to snažili.... Tahle věc se musí v zájmu všech říct nahlas a pokorně. Nikdo nechce mít své představitele

¹⁸ https://www.mujirozhlaz.cz/dokument-plus/pribeh-tajne-vysveceného-kneze-konzala?fbclid=IwAR3YBCjmfQ-vwgIiY33Y3klWbJ1SAeLZR6mltzUHK-D_4U11yLfTnNy5QE 25:30 (10.10.2022).

¹⁹ Stanovisko je spísané v dokumente Kongregácie pre náuku viery pod názvom *Normae*. Pozri: PAVLE, O. *Odtajnená! Tajná cirkev. Pôsobenie skrytej cirkvi na Slovensku pred a po roku 1989*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2022, s. 180 – 183.

²⁰ Porov. VYBÍRALOVÁ, E. *Fenómén skryté cirkve a tajných svěcení*. Dostupné online: <https://www.youtube.com/watch?v=l3prhL6vmSc&t=10:s 44:15> (10.10.2022).

anděly, každý chápe, že se udělá chyba, ale ta chyba se musí pomenovat. A musí se přiznat.“²¹

Toto „priznanie“ sa v knihe arcibiskupa Sokola naozaj chýba. Miesto pokory buduje mýtus a hovorí legendu – no nepravdivú a veľmi nečestnú. Zdalo sa, že svedkovia pomreli, alebo čoskoro pomrú. Miesto nich sa po roku 1989 pamäť skrytej cirkvi odovzdávala ďalej a napriek reštrikciám a perzekúcii akože vatikánskych úradov skrytá cirkev prežila až doposiaľ. Ako sa ukázalo, „konečné riešenie“²² so skrytou cirkvou, ktoré vymyslela generácia predrevolučných biskupov, sa nevydarilo. A pamäť i kontinuita od svedkov viery, ktorí pre jej zachovanie trpeli, ktorí tu trpeli pre nás, nevyhasla.

²¹ https://www.mujrozhlaz.cz/dokument-plus/pribeh-tajne-vysveceného-kneze-konzala?fbclid=IwAR3YBCjmfmQ-vwgIIY33Y3klWbJ1SAeLZR6mltzUHk-D_4U11yLfTnNy5QE 28:30 (11.10.2022).

²² „A čo s tým ďalej? Nič. Pamätníci (niektorí ešte živí), ktorí boli aktérmi a priamo zainteresovaní vo veci tajných vysviacok, určite podali do Vatikánu Svätému Otcovi svoje správy. Tie skončili vo Vatikánskom tajnom archíve, kde sa dočkajú (až niekoho budú tieto dokumenty ešte zaujímať) odtajnenia tak najskeôr o päťdesiat rokov. A čas je najlepši lekár.“ KOŠIAR J. *Ostpolitik a tajná cirkev na Slovensku*. Dostupné online: [http://www.priestor.net.com/2021/08/ostpolitik-tajna-cirkev-na-slovensku.html?utm_source=feedburner&utm_medium=feed&utm_campaign=Feed:+Priestor-net---+\(PRIESTOR\(net\)+--+\)+&m=1](http://www.priestor.net.com/2021/08/ostpolitik-tajna-cirkev-na-slovensku.html?utm_source=feedburner&utm_medium=feed&utm_campaign=Feed:+Priestor-net---+(PRIESTOR(net)+--+)+&m=1) (10.10.2022).

**Recenzie, anotácie – Review – Kritik – Könyvszemle –
Reconzje i omówienia**

HRUBÁ, Michaela – ROYT, Jan – ŠIMKOVÁ, Táňa. *Historie a památky Krušnohoří I. Horní města českého Krušnohoří v raném novověku a jejich stopa v kulturních dějinách. Geschichte und Denkmäler des Erzgebirges I. Die Bergstädte des Böhmischen Erzgebirges in der frühen neuzeit und ihre Spuren in der kulturellen Geschichte.* Ústí nad Labem: Filozofická fakulta UJEP, 2020. 468 s.
ISBN 978-80-7561-264-9.

Sledovanie historického vývoja oblastí ležiacich na hraniciach štátov spravidla predstavuje zaujímavú a inšpiratívnu záležitosť. Ak navyše ide o národnostne zmiešaný región, v ktorom sa intenzívne rozvíjala banská, remeselná či obchodná činnosť, je tento proces ešte pestrejší. Krušné hory, ktorým sa trojica autorov rozhodla venovať pozornosť najmä v období raného novoveku, predstavuje v tomto smere naozaj zaujímavý, v mnohých ohľadoch až vzorový príklad toho, čo je v rámci kultúrneho rozvoja krajiny v sledovanom období možné dosiahnuť. V rámci svojho snaženia sa pritom sústredili na najvýznamnejšie banské centrá v českej časti Krušných hôr. Práve na ich príklade sa pokúsili priblížiť základné oblasti každodenného života ranonovovekých sídel, keď okrem hospodárskych otázok venovali pozornosť aj sociálnym, kultúrnym či právnym

problémom. Hneď v prvej časti nazvanej „Dobývaní rudy v Krušných horách a vznik horních měst“, sledujú počiatky stredovekého baníctva v tejto oblasti vo všeobecnosti. Následne sa sústreďujú na skutočnosť, že okrem už v praveku ťaženého cínu a železa, od raného stredoveku sa do popredia dostávala ťažba striebra. S tým sa spájali aj práva panovníka, šľachty i cirkevných inštitúcií kolonizujúcich túto oblasť.

Práve pri kolonizačnej a ťažiarskej, následne i obchodnej činnosti sa výrazne prejavili aktivity prekračujúce hraničné hrebene, pričom dochádzalo k živej komunikácii i spolupráci v česko-saskom prostredí. Tu už možno sledovať aj vývoj jednotlivých sídel, spomedzi ktorých niektoré vďaka ložiskám nerastov, výhodnej polohe či vlastníkom získali väčší význam a postupne prerástli v stredoveké slobodné kráľovské mestá. Úspešná prospektorská činnosť a postupné osídľovanie českej strany Krušných hôr celkom prirodzene vyvolali potrebu aj právneho ukotvenia aktivít a celkového postavenia tunajšieho obyvateľstva. Tu sa najmä v období raného novoveku mohlo naplno uplatniť nielen banské právo, ale tiež možnosti vzdelávania pre baníkov, ako podmienku k lepšiemu výkonu ich náročnej práce. Týmto otázkam, podobne ako problematike ich náboženského cítenia, venovali autori osobitné kapitoly. Kým v jednej z nich nazvanej „Svatí patroni

horníka hornická zbožnosť“, prezentujú okrem vo všeobecnosti príkladnej náboženskej horlivosti baníkov aj konkrétne príklady dochovaných sakrálnych umeleckých pamiatok. K obľúbeným patrónom okrem Panny Márie patrili medzi krušnohorskými baníkmi a ťažiarimi napríklad sv. Anna a sv. Barbora.

Nástup reformácie do tohto prostredia priniesol zásadnú zmenu. V kapitole „Horní města po vystoupení Martina Luthera a konfesionalizace Krušnohoří“, načrtli autori o aký významný proces išlo. Sám Martin Luther navštívil Jáchymov a usiloval sa o získanie podpory pre myšlienky reformácie u bohatých Šlikovcov. Reformácia v prostredí krušnohorských miest získala dôležité miesto. V rekatolizačnom procese počas 17. storočia preto tento región opustilo mnoho rodín, čo spôsobilo nielen pokles banskej aktivity, ale i zníženie celkovej hospodárskej sily tejto oblasti.

O tom, aké rôznorodé, no súčasne významné bolo prepojenie saského a českého prostredia po oboch stranách Krušných hôr prinášajú informácie ďalšie kapitoly „Mezi gotikou a renesancí – po stopách tzv. saské renesance“ (s. 61 – 64), či „Saská renesance v architektúre“ (s. 65 – 74). Priamo na nich nadväzuje najrozsiahlejšia časť publikácie nazvaná „Urbanismus a architektura horních měst v Krušných horách“, resp. „Víra a zbožnost hornických měst ve světle sakrálních památek“. V rámci nich autori sledujú predovšetkým urbanistický vývoj miest Krupka, Jáchymov ale i ďalších sídel, ktorých architektúru výrazne ovplyvnili nielen idey zo susedného Saska, ale tiež pomerne členitý terén v ktorom vznikali, pre-

biehajúca banská činnosť i majetkové pomery ich vlastníkov a obyvateľov. Rôzne typy uplatňovanej zástavby viedli k vytvoreniu zaujímavých súborov obytných, sakrálnych, obranných či verejných objektov. Ich počet, forma i výzdoba sa v priebehu stáročí menili. Osobitnú pozornosť autori venovali sakrálnym pamiatkam. Tie sú nielen dôkladom špecifickej baníckej zbožnosti, ale majú tendenciu dlhodobo uchovávať pôvodné stavebné a výzdobné prvky. Z architektonického i umeleckého hľadiska sú tak často mimoriadne dôležitým zdrojom poznatkov. V rámci sledovanej oblasti tak napríklad mesto Krupka disponuje zachovaným súborom chrámov postupne budovaných od 13. do 17. storočia. Podrobný popis ich vzniku, využitia najmä saských gotických výzdobných prvkov či priblíženie ich interiéru, umožňujú čitateľovi vytvoriť si predstavu nielen na vývoj samotného náboženského života v meste a jeho najbližšom okolí, ale tiež napríklad aj na ekonomické možnosti tunajších obyvateľov.

Pozornosť však autori venujú aj ďalším menším centráam, spomedzi ktorých sa niektoré dodnes už nezachovali. V časti „Vzpomínka na Přísečnici“ (s. 147 – 149), sledujú najdôležitejšie udalosti z osudov kedysi významného banského mesta Přísečnice, počínajúc prvou písomnou zmienkou z roku 1335. Pôvodnú osadu vlastnilo postupne niekoľko majiteľov, kým ho v polovici 16. storočia Ferdinand I. nevykúpil a nepovýšil na banské mesto. Už v nasledujúcom storočí ale ťažba upadla a len nakrátko sa ju podarilo oživiť začiatkom 18. storočia. Napriek tomu sa mesto mohlo pochváliť viacerými zaujímavými sakrálnymi pamiatkami,

najmä kostolom Nanebevzatia Panny Márie či pôvodne zaniknutým, neskôr znovu obnoveným stredovekým kostolom svätého Mikuláša. Obe pamiatky boli, podobne ako ich interiéry pred zničením pri výstavbe vodnej nádrže, preskúmané a zdokumentované.

Publikácia je napísaná veľmi prístupnou formou. Aj vzhľadom na súčasný preklad jednotlivých textov do nemčiny či celkovú reprezentatívnu a graficky dobre zvládnutú formu, má dobrú šancu osloviť nielen odborníkov, ale i záujemcov o históriu tohto hraničného regiónu z radov českej a nemeckej verejnosti. Zostáva iba dúfať, že nebude ojedinelým projektom a ďalšie zväzky priblížia aj doteraz menej známe zaujímavosti tejto časti Českej republiky.

Patrik Derfiňák

BERNÁT, Libor. *Noviciát frátrov Spoločnosti Ježišovej v Trenčíne v rokoch 1655 – 1773. Trenčín: Trenčianske múzeum v Trenčíne, 2020. 302 s. ISBN 978-80-972123-3-9.*

Autorom prínosnej monografie *Noviciát frátrov Spoločnosti Ježišovej v Trenčíne v rokoch 1655 – 1773* je fundovaný historik PhDr. ThMgr. Libor Bernát, CSc., ktorý v nej vychádza najmä z primárnych prameňov, rukopisov (*Liber duas continent partes In secunda Novitiorum Coadiutorum*) a iných doposiaľ nespracovaných archívnych prameňov, uložených vo Viedni, Ríme, Brne, Pannonhalme, Budapešti a v neposlednom rade archívoch na území Slovenska. V úvode autor opisuje historicky významné

slobodné kráľovské mesto Trenčín, ktoré sa stalo sídlom jezuitov, ktorí si na rozdiel od iných rádov stavali svoje rehoľné, jezuitské domy v ťažiskách diania. Ďalej rieši otázku finančného zabezpečenia, školstva, farskej správy či samotného vzniku trenčianskeho noviciátu. Primárny predmet záujmu autora predstavuje nosná kapitola publikácie *Noviciát frátrov Spoločnosti Ježišovej v Trenčíne v rokoch 1655 – 1773*, ktorú rozdelil na dve časti. Prepisuje v nich záznamy o kandidátoch – novicoch-frátroch, na vstup do rádu a komentuje v nej rukopis detailnými životopisnými poznámkami. Cieľom autora predstavovanej knihy bola taktiež štruktúra zápisov od ich priezviska a mena, národnosti, dátumu miesta narodenia, zdravotného stavu, vstupu do jezuitského rádu, zručností či jazykových znalostí, miesta ich pôsobenia až po samotnú smrť. Publikácia je vhodne doplnená o vkusnú a bohatú obrazovú prílohu, tabuľky a grafy, ktoré čitateľovi umožňujú jasný prehľad krstných mien novicov-frátrov v Trenčíne v rokoch 1655 – 1772, krstných mien novicov-školastikov v Trenčíne v rokoch 1655 – 1772 i napríklad zoznamu miest, v ktorých vstupovali novici-frátri v rokoch 1655 – 1722 do rádu, ktorí konali noviciát v Trenčíne. Autor ju taktiež doplnil textovým materiálom pre lepšie a prehľadnejšie preniknutie do danej problematiky.

Predstavovaná práca Libora Bernáta je zaujímavou sondou do života frátrov v rokoch 1655 – 1773 na našom území. Monografia nám prináša celkový obraz o ich živote i pôsobení v slobodnom kráľovskom meste a jeho obyvateľoch v minulosti.

Dagmar Sendža

WIEN, Ulrich A. – ARMGART, Martin unter Mitarbeit von Annastina Kaffarnik (Hrsg.). Die Synodalverhandlungen der ev. Superintendentur Birtzhalm 1601-1752.

= Urkundenbuch der evangelischen Landeskirche A.B. in Rumänien – 3 Bände. Hermannstadt/Sibiu: Honterus-Verlag [gemeinsame Paginierung]. 1666 pp.

- Bd. 3/1 – Protokolle des 17. Jahrhunderts.
- Bd. 3/2 – Protokolle des 18. Jahrhunderts.
- Bd. 3/3 – Übersetzung ausgewählter Protokolltexte 1601-1752 von Annastina Kaffarnik mit Registern zu den Teilbänden 3/1-3.

Birtzhalm, rum. Biertan, ung. Berethalom, ein Marktflecken in einem Seitental der Großen Kokel/Tîrnava/Küküllő zwischen Schäßburg/Sighişoara/Segesvár und Mediasch/Mediaş/Medgyes gelegen, war zwischen 1572 und 1867 Sitz des Bischofs der Evangelischen Kirche der Siebenbürger Sachsen: *sedes episcopalis ecclesiae Dei nationis Saxonicae*. Die imposante Kirchenburg war zeitweise auch der Tagungsort der Kirchensynoden, die in der Siebenbürgischen Geschichte von herausragender Bedeutung waren. Es handelte sich um Versammlungen von Geistlichen aus allen Kapiteln zum Zwecke kirchenordnender, disziplinarischer und judikativer Maßnahmen. Sie bildeten auch das Wahlgremium für die Wahl des Superintendents. Aus diesem Grund werden deren Protokolle mit einigem Recht als „verborgene Schatzkammer der siebenbürgi-

schen Geschichte“ bezeichnet. Deshalb plante schon Bischof Friedrich Teutsch 1922 deren Edition. Knapp hundert Jahre später wurde dieses Projekt nun realisiert, maßgeblich betrieben vom Landauer Kirchenhistoriker Ulrich Andreas Wien und dessen Mitarbeiter Dr. Martin Amgart, der schon an der Edition des Siebenbürgen-Bandes der Evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts (Sehling-Edition Bd. 24, Tübingen 2012) beteiligt war. Neben den beiden am Titelblatt genannten Herausgebern ist die Edition aber auch einer Reihe von weiteren Mitarbeitern zu verdanken: dem Archivar der Honterusgemeinde Kronstadt/Braşov/Brasso Thomas Şindilariu, Prof. Mihály Balász in Szeged und dessen Assistenten Gábor Petneházi, Adam Szabo, Hanna Vámos und Anita Fajt, die für die Transkriptionen verantwortlich waren, weiters der Übersetzerin Dr. Annastina Kaffarnik und der Historikerin Edit Szegedi von der Babeş-Bolyai-Universität in Klausenburg/Cluj-Napoca/Kolozsvár, die neben ihrer umfangreichen Übersetzungstätigkeit auch luzide Einführungen zu den einzelnen Quellen verfasste, schließlich auch der ehemaligen Leiterin des Hermannstädter Staatsarchivs Monica Vlaicu, die wesentliche Vorarbeiten für die Edition leistete.

Der Edition vorgeschaltet ist eine Einleitung von Ulrich A. Wien, die nicht nur die siebenbürgische Kirchengeschichte erörtert, insbesondere die Reformationsgeschichte, sondern nach Klärung der Terminologie auch die zentralen Fragestellungen der Synoden benennt: das Verhältnis der Geistlichen zur politischen Organisation der Sachsen und das Bild und die Deutung

der Osmanen und deren Bedrohung. Von Martin Amgart stammt eine Erläuterung der Handschriften, die der Edition zugrunde gelegt wurden. Neben Handschriftenproben und einer chronologischen Tabelle über die einzelnen Quellen findet sich ein Glossar, das rechtliche und historische Begrifflichkeiten erläutert.

Die Synodalprotokolle werden als 3. Band des Urkundenbuches gezählt, knüpfen somit an eine auf Bischof Georg Daniel Teutsch zurückgehende ehrwürdige Tradition an, die im 19. Jahrhundert gegründet wurde (1862) und mit dem zweiten Band 1883 die Geschichte der Reformation in Siebenbürgen quellenmäßig dokumentierte. Die Synodalprotokolle 1601-1752 schließen hier an, wobei dieser dritte Band mit mehr als 1.660 Seiten drei Teilbände füllt. Diese zeigen sozial- und kulturgeschichtliche Details, die ein ungeschminktes Bild einer sächsischen Gesellschaft abgeben, die immer wieder aus den Fugen zu geraten droht. Über die kirchliche Lehre wurde immer heftig gestritten. Die im zweiten Teilband enthaltenden Synodenprotokolle zwischen 1703 und 1752 dokumentieren die Ära der österreichischen Herrschaft, in der es um die Verteidigung der kirchlichen Autonomie ging, insbesondere um die Abwehr staatlicher Ansprüche auf Zehentanteile. 1753/54 wurde die Synodalverfassung durch ein kirchenleitendes Konsistorium unter Einbindung weltlicher Vertreter abgelöst. Einen thematischen Schwerpunkt bildeten auch die Herausforderungen des Pietismus. Denn diese theologische Richtung löste die Befürchtung aus, sie könnte als religiöse Neuerung beurteilt werden und damit einen Ver-

stoß gegen das Innovationsverbot von 1572 bilden und der habsburgischen Verwaltung einen Vorwand liefern, in das kirchliche Leben einzugreifen. Der dritte Teilband enthält Übersetzungen der weitgehend in lateinischer Sprache abgefassten Protokolle, geleistet durch Dr. Annastina Kaffarnik/Amsterdam, Martin Amgart und Edit Szegedi, sowie Indices zu allen drei Bänden.

Mit einigem Recht kann Ulrich A. Wien von diesem schwergewichtigen Quellencorpus behaupten, dass er vielfältige Impulse und aussagekräftige Materialien für den weltweiten wissenschaftlichen Diskurs bietet und darüber hinaus auch Auskunft über die existenziellen Herausforderungen der Zeit und die ebenso existenziellen sowie theologischen Antworten liefert, die aus der Zuversicht des Glaubens begründet und mit Mut zur Zukunft gegeben wurden (S. XLVII). Dem ist nichts hinzuzufügen.

Karl W. Schwarz

**ZUBKO, Peter – PETRUŠKA,
František. *Necrologium
Archidioecesis Cassoviensis
MMXXII (1804 – 2022). Košice:
Košická arcidiecéza, 2022. 296 s.
ISBN 978-80-570-3812-2.***

Problematika smrti v dejinách nie je bežnou výskumnou otázkou, o ktorú by sa zaujímali slovenskí historici. V roku 2022 vydala Košická arcidiecéza ako prvá na Slovensku nekrológium, teda kalendárium zosnulých kňazov s podrobnými informáciami o dátume narodenia, ordinovania a smrti. Kniha je zostavená z troch častí, prvá časť je vedecká a je akýmsi uvedením do prob-

lematiky, druhú časť tvoria modlitby a treťou časťou je samotné nekrologium. Celá kniha je delená na kapitoly označené rímskymi číslicami.

Prvá kapitola, ktorej autorom je výlučne P. Zubko, sa delí na 28 podkapitol, v ktorých sú jednotlivé odseky vždy označené číslom. Síce jednoduché by sa dalo o tejto časti povedať, že je uvedením do problematiky, avšak odhaľuje celé spektrum vnímania smrti a zoznamov zosnulých. Klasicky, autor v prvých podkapitolách (I. – V.) podrobne vysvetľuje, čo je nekrologium, aké nekrológiá poznáme, aký je ich význam, prináša obraz prvých nekrológií vo svete, ale aj informácie o nekrológiách na Slovensku. Košické nekrologium nevzniklo vďaka zostavovateľom, ale, ako autor uvádza, od roku 1925 začal utvárať prvé nekrologium biskup Čársky. Zostavovatelia nadviazali na jeho činnosť a dodatočne zostavili informácie pre obdobie 1804 – 1924.

V podkapitolách (VI. – XII.) vysvetľuje autor spiritualitu, teda akési osobité vlastnosti – identitu košického kléru, ktorý síce nemal osobité charizmy, prípadne nevyznačoval sa akousi špecifickou danosťou, ale ich jasným znakom bol podľa autora vzťah ku katedrále, ktorá je matkou všetkých chrámov diecézy, a hrdosťou, že sú košický klérus. To ostalo v osobnostiach duchovných, ktorí ostali po roku 1918 v Maďarsku. Obdobne pripomína aj špecifické označovanie duchovenstva, ktoré bolo vnímané ako jágerské a po roku 1804 bolo inkarnované do štruktúr Košickej diecézy. Autor približuje, že Jágerská diecéza (konkrétne nariadenia biskupa F. Barkóczyho) mali dosah aj na Košickú diecézu, kde bola prevzatá povinnosť slúžiť 3 omše za zosnulého spolubrata

kňaza. Okrem toho uvádza informácie o tom, ako boli pochovávaní kňazi (biskup, kňaz, miesto), prípadne vysvetľuje usporiadanie cintorína a úlohu centrálného kríža. Je potrebné poukázať na informáciu, že podľa P. Zubka aj kňazi, ktorí emigrovali do USA, boli vnímaní ako súčasť košického duchovenstva, dokonca približuje informáciu, že kňazi mali ovládať maďarský a slovenský jazyk a boli vysielaní do zahraničia košickým biskupom.

Podkapitoly XIII. – XXVIII. sú metodologické, autor jasne vymedzil, ako postupoval. Priblížil personálny a teritoriálny princíp, keďže územie dnešnej Košickej arcidiecézy je tvorené aj územím bývalej Satmárskej diecézy, ako aj stratenými územiami historickej Košickej diecézy, ktoré sú dnes súčasťou Jágerskej arcidiecézy. Okrem toho vysvetľuje, že nekrologium nemá len charakter vedeckej knihy, ale jeho rozmer je duchovný, nakoľko napomáha utvárať identitu. Z tohto dôvodu zaradil autor do nekrológia aj fundátorov arcidiecézy, ako aj osoby z martirológia a bývalých biskupov diecézy. Podľa zvyku iných nekrológií boli do knihy zaradené aj iné významné dátumy (utvorenie diecézy, povýšenie na arcidiecézu, návštevy pápežov, vyhlásenie katedrály/baziliky a iné). Tieto dátumy si podľa autora má košický klérus pripomínať a dôvody, ako aj historické pozadie je práve predmetom týchto podkapitol. V záverečných častiach je jasne definovaná metodológia, postup a spôsob zápisu košického nekrológia (štatistika, výpočet, historické oslovenia v listinách atď.).

Kapitola Modlitby je adresovaná kňazom, jednak obsahuje staršie modlitby za kňazov, biskupov a iné

zasvätené osoby, ale obsahuje aj dnes schválené modlitby, ktoré sa používajú v prostredí katolíckej cirkvi. Daná kapitola obsahuje aj kázeň pápeža Františka, ktorá súvisí s tematikou.

Samotné *Necrologium archidioecesis Cassoviensis* je akoby tretia časť (kapitola) knihy, ktorá je radená chronologicky podľa občianskeho kalendára. Pre pripomenutie obsahuje názorné vysvetlenie zápisu. Za textom je radený register priezvisk, ako aj podakovania.

Napriek tomu, že kniha by sa skôr javila ako niečo, čo je skôr adresované pre prostredie cirkvi, je zároveň prameňom pre výskum osobností, ktoré pôsobili na území diecézy, ako aj inšpiráciou pre utvorenie podobných textov, pre prostredie iných regiónov, diecéz, prípadne konfesíí. Dovolím si knihu prirovňať k publikáciami ako zoznamy študentov, prípadne zoznamy profesorov, ktoré však neakcentujú potrebu hľadania ďalších informácií ako dátum a miesto narodenia, dátum ordinovania či dátum a miesto pochovania. Svojou prácou nám autorská dvojica P. Zubko a F. Petruška uľahčia vyhľadávanie informácií o košickom klére.

Vavrínek Žeňuch

ZUBKO, Peter. *Prídu mnohí od východu i západu. Podkarpatský Východ v archívoch západnej cirkvi.*

Poprad: Popradská tlačiareň,
vydavateľstvo s. r. o., 2021. 186 s.
ISBN 978-80-89613-39-7.

Každá téma, ak je patrične uzavretá, potrebuje svoj sumár. Takýmto sumárom je ak kniha P. Zubka. Autor sa už dlhodobo venoval problematike uniátov (dnešných gréckokatolíkov)

z pohľadu latinskej cirkvi, teda záznamov latinských biskupov. Svoju pozornosť v predchádzajúcich monografiách smeroval na záznamy vo vizitáciách latinských biskupov, ako aj na iné dokumenty, ktoré sa nachádzali na území ním skúmanej proveniencie. Kniha je rozdelená na tri hlavné kapitoly, ktoré majú presahy v časových rámcoch ostatných kapitol.

Prvá kapitola má názov *Archívne pramene miestnej latinskej cirkvi z 18. storočia* a je rozdelená na šesť podkapitol. Autor v podkapitolách popisuje východný kontext, prakticky uvádza do problematiky, prezentuje koncept, ako aj východiská výskumu, ktorý realizoval. Je jasné, že vzťahy medzi latinskou cirkvou a gréckym rítom boli viac ako napäté, preto z penza listín autor vybral tie, ktoré neodrážajú triviálne udalosti (zápis v matrike a iné), ale poodhaľujú obraz spoločného spoluzitia. Práve tomu sa venuje štvrtá podkapitola, ktorá chronologicky ukazuje autorove vnímanie koncepcie Brestskej a Užhorodskej únie či revíziu únie v rokoch 1726 – 1727, výsledky jeho bádania v oblasti hospodárskej činnosti (30. roky) či obraz autorovho vnímania vikára, ako aj obradovej autonómnosti miestneho východného rítu. Posledná časť podkapitoly je venovaná latinskej vizitácii z roku 1746 – 1749, ktorá však nie je úplná pre územie východného Slovenska, nakoľko autor vynecháva Užskú stolicu, ktorej archíválie nie sú uložené v Košickom arcidiecéznom archíve.

V kapitole *Loca communis latinsko-byzantského spoluzitia* je zmätočne použitý výraz byzantský, keďže dokumenty vždy reflektujú pomenovanie graeci ritus, čo však mohlo vzniknúť terminológiou, ktorá sa vnáša do tej-

to problematiky v 20. storočí. Autor v danej časti sumarizuje svoje výskumy v oblasti kalendára, kultúrneho dedičstva pre strednú Európu. Otázka kalendára je prezentovaná na príklade z roku 1794, keď nie je poukázané na vývoj sviatkov, prípadne na vtedajší liturgický kalendár. Autor pozornosť smeroval na lokality a sumarizačne odprezentoval, kde sa slávalo podľa akého kalendára a, pochopiteľne, aké napätie to vyvolávalo. Svoj výskum zameral na Šarišskú, Zemplínsku a Abovskú stolicu. Od štvrtej podkapitoly nadväzuje autor ad hoc na obdobie o 150 rokov neskôr, na obdobie zrušenia gréckokatolíckej cirkvi. Keďže téma je venovaná prameňom latinskej proveniencie, od roku 1950 sa objavujú sporadické kontakty medzi gréckokatolíckmi a rímskokatolíckmi, ktoré sú skôr v pasívnej rovine zo strany latinskej cirkvi. Až na obdobie roku 1968, keď boli práve priestory Košickej diecézy svedkami obnovenia a prvých stretnutí gréckokatolíkov po 18 rokoch neslobody. Posledné podkapitoly sa venujú vzťahom medzi obradmi, ako aj spoločnému používaniu chrámov.

Tretia kapitola – *Východná identita*, ktorá je delená vnútorne na dve podkapitoly. Prvá sa venuje otázke Pseudozonara a druhá štatútom Manuela Olšavského. Obe kapitoly vychádzajú už zo skorších výskumov, ktoré autor realizoval vo vzťahu k problematike. Tento kontext je však výsledný, keďže v minulosti sa autor skôr zameriaval na predstavenie či vnútornú charakteristiku, ktoré sú v kontexte tejto knihy umenšené a prezentované skôr v kontextuálnej podobe. Týmto prístupom sa získal sumarizačný charakter, čím sa autor

snažil odpovedať na všetky výskumné otázky súvisiace s problematikou.

V konečnom dôsledku ide o výborný autorský počín, ktorý mal podľa môjho názoru viacero dôvodov pre vznik. Tým, že P. Zubko prezentoval výsledky svojho výskumu per partes na viacerých vedeckých fórach, bolo potrebné utvoriť ucelené dielo, ktoré však nebude opakovať už inde prezentované výsledky, ale utvorí synopsis, ktorý pochopiteľne isté oblasti vynechá a pre sumarizačný charakter bude skôr písaný ad hoc generalizujúcim štýlom. Práve takýto súhrn sa podarilo P. Zubkovi pripraviť, čím nás znova obohatil o svoj pohľad na problematiku vzťahov latinskej a gréckej cirkvi na území Uhorska, resp. dnešného Slovenska.

Vavrínek Žeňuch

TRAUNER, Karl-Reinhart.
Deutungen eines Zusammenbruchs.
Das Ende der Monarchie und
die Evangelischen in Österreich.
Szentendre: Péter Tillinger 2020.
459 pp.

Der Verfasser ist Militärsuperintendent des österreichischen Bundesheeres und Privatdozent für Kirchengeschichte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Seine theologische Dissertation war der Los-von-Rom-Bewegung um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert gewidmet, die er als „gesellschaftspolitische und kirchliche Strömung in der ausgehenden Habsburgermonarchie“ analysierte (Szentendre 2006). Ihr folgten zahlreiche territorialbezogene Einzelstudien zur Los-von-Rom-Bewegung, zum Ersten Weltkrieg, zur

Militärseelsorge im Krieg und danach, zur studentischen Teilnahme am Weltkrieg („*Vom Hörsaal in den Schützengraben*“, Szentendre ²2014) - und schließlich als Habilitationsschrift eine Mikrostudie zu Marburg an der Drau/Untersteiermark, heute Maribor in Slowenien „*Konfessionalität und Nationalität. Die evangelische Pfarrgemeinde Marburg/Maribor im 19. und 20. Jahrhundert*“ (Wien-Köln-Weimar: Böhlau 2019). Diese bemerkenswerte Schrift über eine „typische Los-von-Rom-Gemeinde“ verbindet Traurers literarische Anfänge bei der Los-von-Rom-Bewegung mit dem vorzustellenden Buch über den Zusammenbruch der Habsburgermonarchie. Diese hatte die Abspaltung der Marburger Gemeinde von der altösterreichischen Evangelischen Kirche A.u.H.B. zur Folge.

Damit ist aber auch der Anschluss zum vorzustellenden Buch hergestellt. Es handelt vom Ende des Habsburgerreiches, von seinem „Zusammenbruch“, der auch ein „Zusammenbruch“ der evangelischen Kirche in Cisleithanien gewesen ist.

Das Buch weist drei Teile auf: I. Fin de Siècle – Fin de l'Empire (S. 13-101); II. Aufbruch und Neubeginn (S. 103-222); III. Fragile Stabilisierung (S. 223-386), die wiederum in jeweils drei Kapitel und diese in jeweils drei Unterkapitel gegliedert sind. Hinzukommen ein Ausblick mit ebenfalls drei Abschnitten, ein Postskriptum und drei Beilagen.

In seinem Vorwort nennt Trauner als Ziel seiner Untersuchung die „Kontextualisierung der Deutungen und Entscheidungen der Evangelischen Kirche und ihrer Vertreter in den ersten Jahren der jungen österreichischen

Republik“ (S. 7). Dazu holt er weiter aus, thematisiert er den Nationalitätenkonflikt der Donaumonarchie und analysiert die Bruchstellen, an denen die Protestanten Anteil nahmen. Eine besondere Stellung nahm der Kaiser ein, weil er nicht nur als „Schutzherr“ der Kirche galt, der einer „überraschend gutwilligen Loyalität“ der evangelischen Landbevölkerung in den traditionellen Toleranzgemeinden gewiss sein durfte, sondern auch als *summus episcopus* an der Spitze der kirchenverfassungsrechtlichen Ordnung stand und die kirchliche Verwaltung durch die Auswahl der Funktionäre des Wiener Oberkirchenrates beeinflusste. Dieser Behörde standen die sogenannten Neuprotestanten aus der Los-von-Rom-Bewegung, zumeist „religiös wenig sozialisierte Personen“ (S. 31), kritisch gegenüber, weil die Kirchenbehörde die nationale Motivlage der Neuprotestanten problematisierte. Ein Abschnitt über die gerade im evangelischen Milieu konstatierte „Kriegsbejahung“ leitet über zum 1. Weltkrieg, der als „Erzieher zum deutschen Idealismus“ (S. 43) mit Fragezeichen versehen und durch eine vitale „Friedenssehnsucht“ (S. 50 ff.) konterkariert wird. Sie konnte den „Zusammenbruch“ (S. 75 ff.) nicht verhindern. Der „Aufbruch und Neubeginn“ (S. 103 ff.) - über eine Revolution mit Fragezeichen herbeigeführt – bedeutete eine Transformation und Liquidation der Donaumonarchie, aber auch der Evangelischen Kirche, die Trauner durch stupende Auswertung der kirchlichen Presse dokumentiert. Wie sehr sich gerade die Protestanten mit dieser Entwicklung verbanden, zeigt Trauner im Detail, etwa am Beispiel der drei wichtigsten

Positionen der österreichischen Streitkräfte, die mit Arthur Arz von Straußenburg, Hermann Kövess von Kövesshaza und Miklós von Horthy mit Protestanten besetzt waren (S. 166), oder mit Roland Steinacker (S. 190) in einer einschlägigen Kommission an der Grenzziehung beteiligt war. Die Neuordnung im Blick auf die Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche gelang durch einen verfassungspolitischen Trick: Sie wurde ausgespart und durch die Rezeption des monarchischen Religionsrechts (Staatsgrundgesetz 1867) ersetzt, eine Lösung, die bis zur Stunde das österreichische Religionsrecht bestimmt. Ein Kulturkampf um die „Verstaatlichung“ des Schulwesens ließ die Ev. Kirche nicht unbeeindruckt (S. 203 ff.). Das Protestantenpatent von 1861 wurde ebenso vom Staatskirchenrecht der jungen Republik übernommen – nicht ohne brisante Diskussionen über die Stellung des staatlichen Oberkirchenrates (S. 212 ff.). Im dritten Abschnitt wird eine „fragile Stabilisierung“ (S. 223 ff.) konstatiert, die „Hypotheken“ (S. 225 ff.) am Beispiel des Friedensdiktates 1919 und der erfolgten Grenzziehung erörtert, wobei die evangelische Kirche stets im Fokus des Verfassers bleibt, ja in einem Abschnitt über „innerkirchliche Strukturierung“ (S. 290 ff.) an Hand der Beschlüsse der verschiedenen Gemeinde- und Kirchentagen 1919 dargestellt wird. Eine neue Kirchenverfassung sollte dem Rechnung tragen (S. 304 ff.), die aber 1925 auf den Synoden der beiden Kirchen (A.B./H.B.) nicht zustandekam. Immerhin wurde das synodal-presbyteriale Prinzip bestärkt. Zur „Identität“ führt der Verf. neben der Angliederung des Burgenlandes

und kirchenrechtlichen Organisationsfragen (Union zwischen A.B. und H.B.) auch jene Übertrittsbewegung an, die durch die umstrittene Beibehaltung des überkommenen konfessionellen Ehrechts ausgelöst wurde (S. 321). So gelangt auch das Wachstum der Kirche in den Zwanzigerjahren in den Blick. Durch die Los-von-Rom-Bewegung um die Jahrhundertwende, aber auch durch deren Verlängerung in den 20er-Jahren integrierte die Kirche besonders deutschnationale Neuprotestanten, die von antisemitischen Vorurteilen bestimmt waren. Sehr wichtig ist der S. 330 f. mitgeteilte Anschluss der Evangelischen Kirche in Österreich an den Deutschen Evangelischen Kirchenbund im Jahre 1926, den Trauner folgendermaßen charakterisiert: *„Der Horizont hatte sich erkennbar von der ehemaligen Habsburgermonarchie auf ‚Großdeutschland‘ verlagert.“* Der Verfasser sah hierin auch den Beginn einer irredentistischen, „sehr wohl antiösterreichischen“ Entwicklung Platz greifen. Als „Ausblick“ überschrieben (S. 333 ff.) widmet sich der Schlussteil der „Stagnation“ der 20er-Jahre, subsummierte darunter die fortwährende Ehrechtsdiskussion, die politische Radikalisierung, den Antiklerikalismus der Sozialdemokratie, die mangelnde geistliche Erneuerung der Kirche, ja sogar die 1931 einberufene Generalsynode, deren Kirchenverfassungsbeschluss nicht umgesetzt wurde (S. 346). Als „Identitätskrise“ (S. 347 ff.) bezeichnet Trauner die Probleme der marginalisierten Protestanten bei der Suche nach ihrer politischen Einordnung, bei der die Christlichsoziale Partei als Sammlung des politischen Katholizismus keine Option darstellte (S. 350). Die Schluss-

bemerkungen enden mit dem Zitat eines Mitbegründers des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen Friedrich Siegmund-Schultze, das die Traumata von Versailles, St. Germain und Trianon auf den Punkt brachte: „Durch den Weltkrieg ist das deutsche Volk zum Frieden erzogen worden, aber durch diesen Frieden wird es wieder zum Krieg erzogen!“ (S. 376). Im Postskriptum widmet sich Trauner der Erklärung „Miteinander für Europa“, welche die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa 2018 auf ihrer Vollversammlung in Basel verabschiedete. Darin wurde erstmals über die Bilanz und die Folgen des Krieges, aber auch über die „Kriegsschuld“ nachgedacht. Trauner referiert darüber und erwähnt in diesem Zusammenhang den „Heimatverlust vieler Deutschösterreicher“ (S. 383), aber auch das Modell „*Healing of Memories*“, um zuletzt die GEKE-Erklärung wörtlich zu zitieren, die ihre Dankbarkeit zum Ausdruck brachte, dass die in ihr verbundenen Kirchen gemeinsam in der Lage sind, sich der konfliktreichen Vergangenheit zu erinnern und daraus die Kraft zu schöpfen, „*gemeinsam Zukunft zu gestalten*“. Die drei Beilagen illustrieren die Machtverhältnisse und dokumentieren die Zusammensetzung im österreichischen Parlament (1919-1930) sowie das Wachstum der Evangelischen Kirche von 1900 bis 1938. Das Literaturverzeichnis umfasst 64 Seiten und zeigt die enorme Belesenheit des Verfassers. Das Buch ist mit seinen 459 Seiten eine wahre Fundgrube zeitgeschichtlicher Forschung, wobei die besondere Hinneigung zu Anglizismen und englischsprachiger Literatur hervorzuheben ist.

Karl W. Schwarz

DOMENOVÁ, Marcela. *Alexander Duchnovič Chronologica Historia almae Dioecesis Eperjessiensis... pars I. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, 2021. 375 s. ISBN 978-80-555-2860-1.*

Problematica pohľadu na dejiny východných cirkví je stále fascinujúca o to viac, ak sa podarí odprezentovať dejiny tak, ako ich vnímali veľké osobnosti danej cirkvi. V závere roku 2021 pripravila M. Domenová na vydanie rukopis knihy, ktorého autorom je Alexander Duchnovič, ktorý je pokladaný za asi hlavnú osobu rusínskeho národného obrodzenia v Uhorsku. Autorka pri vydaní diela zvolila metódu facsimili, teda kvalitných digitálnych kópií rukopisu, ako ho napísal autor.

Knihu autorka rozdelila do troch samostatných kapitol, a to *Alexander Duchnovič – život a dielo*, *Historické diela – cirkevné dejiny* a posledná kapitola s názvom *Chronologica Historia almae Dioecesis Eperjessiensis... Pars I.*, ktorá obsahuje rukopis A. Duchnoviča.

Prvá kapitola, ktorá má za cieľ predstaviť osobnosť Alexandra Duchnoviča, jeho život a dielo, je rozdelená na dve podkapitoly – *Kanonik Alexander Duchnovič (1803 – 1865)* a *K dielu Alexandra Duchnoviča*. Autorka si vzdala za cieľ predstaviť osobnosť A. Duchnoviča nie v kontexte opisu už dávnejšie prezentovaných biografíí, ale v celistvosti vykonala podrobný prieskum literatúry, ako aj prameňov, čím poskytla nový a kritický pohľad na osobnosť rusínskeho obrodzenia. Druhá časť sa venuje výsledkom výskumov, ktoré vykonal Duchnovič, ako aj prezentovaniu jeho tém, ktoré boli predmetom jeho výskumu. Daná časť je skôr sumár

bibliografie Duchnoviča s primeraným kritickým pohľadom, ktorý je pre autorku charakteristický.

Kapitolu *Historické diela – cirkevné dejiny* autorka znova predelila na dve podkapitoly, a to *Dejiny Prešovskej eparchie – Duchnovičové rukopisy* a *K vydaniu Chronologica Historiae dioecesis Eperjessiensis... Pars 1.* V danej kapitole vykonala autorka paleografickú kritiku, kde sledovala jednak autorstvo rukopisu (sama uvádza, že rukopis nepísala jedna ruka), ako aj obsahovú stránku rukopisu, ktorú podrobila čiastkovej kritike v kontexte iných diel venovaných dejinám gréckokatolíkov v Uhorsku. Pokladám za veľmi vhodné, že autorka jasne ukazuje mieru kritiky a výsledkov Duchnoviča, keď na strane 44 konštatuje „*Autor nebol historik v pravom slova zmysle, ale teológ. [...] Možno však predpokladať, že napísaniu dejín Prešovskej eparchie predchádzala aj príprava, práca s archívnym materiálom – ktorý mu bol dostupný, ktorý poznal a na jeho základe pripravil, kompletizoval – spojil (kompiloval) informácie.*“ Tým autorka jasne vymedzila aj svoje vnímanie diela, ktoré je možné interpretovať ako autochtónny pohľad na dejiny, ktorý je však potrebné poznať, pokiaľ máme ambíciu skúmať dejiny východných cirkví.

Sprístupnenie diela v pôvodnej rukopisnej edícii má viacero pozitív, ako aj negatív. Každý, kto pripravoval edíciu, vie, ako ťažko je pripraviť vhodný preklad textov, ako ho odprezentovať, publikovať a hlavne zápasí s otázkou prekladu. V tomto prípade autorka zvolila spôsob, ktorý by mnohí nazvali neinvazívny, teda nejde ani o prepis, ani o preklad, prakticky text nebol nija-

ko upravený. Síce je rukopis pomerne dobre čitateľný, ja však patríam k tým, ktorí sú zástancami prepisu, čo je ekonomické k rozsahu, ako aj zvýši čitateľnosť textu. Je to však jediné negatívum, ktoré môžem v danej publikácii vytknúť. Ak uvážim, že kniha je primárne adresovaná úzkemu penzu výskumníkov, uznávam, že rukopis ľahko prečítajú. Dôvody, prečo autorka neprišúpila k prekladu, sú vecné. Veľkým záverečným obohatením je vytvorenie registra, čo poukazuje na výbornú znalosť obsahu prameňa, čo napomáha orientácii v texte a ďalším výskumom.

Vavrínek Žeňuch

HRDLIČKA, Jaroslav. *Historik a diplomat Vlastimil Kybal*. Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum, 2020. 404 s. ISBN 978-80-246-4609-1.

Zložité obdobie záveru 19. a prvej polovice 20. storočia priniesla množstvo významných zmien v politickom či spoločenskom živote Európy i celého sveta. Udalosti, ktoré sa počas týchto desaťročí odohrávali, celkom prirodzene ovplyvňovali osudy národov i jednotlivcov bez ohľadu na ich profesiu či spoločenské postavenie. Ani historici, ako pomerne malá a špecifická zložka vedeckej komunity, nepredstavovali v tomto smere výnimku. O to viac, že v rámci českého prostredia už pôsobili v tejto oblasti viaceré významné osobnosti, ktoré najmä v rámci pražskej univerzity postupne vychovávali ďalšie generácie nielen budúcich stredoškolských profesorov dejepisu, ale i profesionálnych historikov.

Doktor Jaroslav Hrdlička si za predmet svojho záujmu vybral jednu z množstva určite pozoruhodných, i keď bežnému záujemcovi o českú historiografiu možno menej známu osobnosť, historika Vlastimila Kybala. Žiak profesorov Golla a Novotného, či súčasník osobností ako J. Pekař, K. Krofta, R. Urbánek i mnohých ďalších pritom ani zďaleka nebol jednoduchou osobnosťou. Napriek výbornému vzdelaniu, nesmiernej pracovitosti a jazykovým schopnostiam, sa mu však nepodarilo dosiahnuť postavenie rešpektovaného univerzitného profesora. Na rozdiel od iných si nevytvoril ani vlastný okruh žiakov, ktorým by mohol odovzdávať svoje skúsenosti a nadviazali by na jeho prácu. Prečo to tak bolo, to autor monografie vysvetľuje čitateľovi veľmi podrobne a v chronologickom slede. Životné osudy a aktivity V. Kybala tak máme možnosť sledovať počas stredoškolských štúdií, cez jeho prvé študentské práce i veľmi nádejný rozbeh ako mladého historika. Nevyhneme sa však ani zložitostiam povahy tohto mladého muža. Toho na jednej strane ovplyvňovala náboženská výchova a úprimná viera, na druhej strane však aj myšlienky filozofov a literátov, v prvom rade T. G. Masaryka. Viaceré smery bádateľského záujmu, no tiež nie vždy žižlivé prostredie v ktorom pôsobil, to všetko viedlo k tomu, že veľmi dlho hľadal možnosti primeraného uplatnenia ale i materiálneho zabezpečenia. Aj o nehonorané miesto súkromného docenta, ktoré sa ako prvý krok k stabilnému univerzitnému miestu usiloval získať, sa musel pokúšať až dvakrát. Dôvody spočívali v snahe zmeniť oblasť svojho výskumu a jeho rozširovania zo stredoveku na novovek, ale tiež v po-

trebe vytvorenia dostatočného časového priestoru na výskum pramennej bázy, premyslenie a spracovanie náročných problémov. Tu sa našťastie pre V. Kybala otvorilo postupne viacero zaujímavých príležitostí v podobe zahraničných štipendií v Taliansku, Francúzsku, Nemecku či Španielsku. Okrem často unikátneho historického materiálu tak mal možnosť získať aj nové poznatky, dôležité kontakty, jazykové znalosti a v neposlednom rade aj manželku.

Vznik novej Československej republiky otvoril postupne na jednej strane pre V. Kybala i viacerých ďalších príslušníkov jeho generácie nové príležitosti. Na druhej strane sa však ukázalo, že napriek zlepšeniu materiálnej situácie sa aj na univerzitách nové zodpovedajúce pracovné príležitosti hľadali komplikovaným spôsobom. I preto sa nakoniec V. Kybal rozhodol prijať zaujímavú ponuku a pomôcť novému štátu na diplomatickom poli. Tejto časti jeho života, tak ako to vyplýva už zo samotného názvu monografie, venoval dr. J. Hrdlička pomerne veľkú pozornosť. V osobitnej časti priblížil nielen veľmi pestré kultúrne a spoločenské pôsobenie tohto historika v diplomatických službách. Venoval sa aj jeho úsiliu sledovať a podporovať hospodárske či politické kontakty novej republiky. Nesporne najvýznamnejším diplomatickým pôsobiskom V. Kybala bol Rím. Veľmi aktívne vystupoval aj ako veľvyslanec v Španielsku, Brazílii či Mexiku. Napriek značne rozsiahlym aktivitám a úprimnej snahe sa však jeho pôsobenie nestretlo vždy s pozitívnym ohlasom na pražskom ministerstve zahraničných vecí. Nie najlepší vzťah s E. Benešom nedokázala plne vyvážiť ani podpora zo strany T. G. Masaryka. Po

mníchovskom diktáte a nástupe nacizmu sa rozhodol V. Kybal zostať aj s rodinou v USA, pričom do vlasti sa už nikdy nevrátil.

Veľmi zaujímavá je záverečná časť publikácie, kde autor podrobne analyzoval najvýznamnejšie práce V. Kybala. Práve táto časť nám umožňuje urobiť si lepšiu predstavu nielen o samotnej sledovanej osobnosti, ale aj o jeho odbornej orientácii či hĺbke bádania tohto veľmi pracovitého, no osobnostne pomerne komplikovaného človeka. Umožňuje aspoň sčasti odpovedať aj na niektoré zdanlivo jednoduché otázky. Napríklad možno V. Kybala, vzhľadom na tematické zameranie jeho najvýznamnejších prác zaradiť skôr k cirkevným historikom? Vzhľadom na skutočnosť, že jeho najvýznamnejšie práce, napríklad o Majstrovi Matejovi z Janova, Regule, texty o Janovi Husovi, Františkovi z Assisi, prípadne preklad Sabatierovho „Nástinu filozofie náboženství“, sú spojené s interpretáciou otázok cirkevných, bolo by možné konštatovať, že áno. Jeho záber ako historika bol však

podstatne širší. Okrem ďalších tém sa napríklad venoval tiež problematike bielohorských udalostí. Preto otázku akým historikom bol V. Kybal možno iba ťažko jednoznačne uzavrieť. Možno v tomto prípade súhlasiť s autorom, ktorý ho opísal ako odborníka navyše angažovaného aj vo verejnom živote, ktorý nový politický systém vnímal ako základňu pre duchovne založený životný štýl. „Od začiatku sa svojim vedeckým dielom usiloval dokázať, že dobrý Čech môže a má byť i dobrým Európanom“. (s. 371).

Publikácia venovaná historikovi a diplomatovi V. Kybalovi je zaujímavým a dôležitým doplnkom diel venovaných českým historikom. Okrem názorovej i povahovej pestrosti jednotlivých významných predstaviteľov historickej obce v rôznych obdobiach, tak môžeme sledovať aj ich reakcie na aktuálny spoločenský či politický vývoj. To v zložitom prostredí strednej Európy nebolo vždy jednoduchou záležitosťou, čo dokazuje aj dr. J. Hrdlička vo svojej monografii.

Patrik Derfiňák

Kronika – Chronicle – Chronic – Krónika – Kronika

In memoriam Prof. Maximilian Liebmann

6. 9. 1934 – 25. 1. 2022

Am 25. Jänner 2022 starb hochbetagt, doch völlig unerwartet der langjährige Kirchenhistoriker an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität in Graz Maximilian Liebmann. Als Fachvertreter der Kirchlichen Zeitgeschichte ist er weit über die Grenzen Österreichs hinaus bekannt geworden. Schon mit seiner theologischen Dissertation über die Rolle des Kardinal Piffl (1864-1932) in der österreichischen Kirchenpolitik seiner Zeit (Graz 1961) hat er zu diesem Forschungsschwerpunkt gefunden, zu dem er als Assistent, Dozent (1977) und Professor (1979/1989) viele Beiträge leistete. Durch die Arbeit an seiner Habilitationsschrift über „Urbanus Rhegius und die Anfänge der Reformation (1977 – publiziert in der Münsteraner Buchreihe „Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 117 [1980]) kam er in engen Kontakt mit dem Protestantismus. Daraus erwuchsen zahlreiche Arbeiten zur Reformation in der Steiermark und nicht zuletzt sein temperamentvoller Einsatz für die päpstliche Anerkennung der Confessio Augustana (1979/1980). 1982 baute er eine Abteilung für Theologiegeschichte und Kirchliche Zeitgeschichte auf. Hier sind seine als Standardwerke geltenden Untersuchungen zu Theodor Kardinal Innitzer und der Anschluß 1938 (1988) und zur Rolle der Kirche während der NS-Zeit zu nennen: zuletzt: „Heil Hitler“ – Pastoral bedingt (2009); „Rom versteht uns nicht“ (2021). Von 1995-2003 leitete er die Arbeitsgemeinschaft der österreichischen Kirchenhistoriker. Wiederholt zum Dekan seiner Fakultät gewählt (1991-1999) setzte er zahlreiche Forschungsinitiativen, die der Grazer Fakultät eine besondere Stellung eintrugen: „Demokratie in der Kirche“; „Südosteuropa“; „Frauen- und Geschlechterforschung“. Den katholischen Laienorganisationen hat er seine Aufmerksamkeit geschenkt und sie in zahlreichen Studien gewürdigt. Im Rahmen der Österreichischen Geschichte bearbeitete er im Band „Geschichte des Christentums in Österreich“ (Wien 2003) den Zeitraum vom Wiener Kongreß 1815 bis zur Gegenwart. Der Titel dieses Beitrags „Von der Dominanz der katholischen Kirche zu freien Kirchen im freien Staat“ zeigt schon, dass er weit über den Rand seiner römisch-katholischen Kirche hinausblickte und auch die Geschichte des Protestantismus, der Altkatholischen und der Orthodoxen Kirchen, ja sogar der nach dem „Religionsanerkennungsgesetz“ 1998 registrierten religiösen Bekenntnisgemeinschaften berücksichtigte. Aus vielerlei Kooperationen und einer kontroversen Beurteilung des katholischen Ständestaates (1934-1938) - nachzulesen in den beiden Liebmann gewidmeten Festschriften „Kirche in bewegter Zeit“ (1994) und „Laien gestalten Kirche“ (2009) - haben wir den Plan zu einer

gemeinsamen Lehrveranstaltung entwickelt, der leider nicht mehr verwirklicht werden konnte. Liebmann war Mitglied der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft, des internationalen Beirates zur Herausgabe des „Corpus Catholicorum“ und der Historischen Landeskommission für Steiermark und brachte dort seine Expertise ein. Wenn man sein wissenschaftliches Selbstverständnis auf eine Kurzformel bringen möchte, kann eine Aufsatzsammlung helfen, die als Festgabe zu seinem 65. Geburtstag (1999) erschien: „Kirche in Gesellschaft und Politik“. Dazu liefern seine Beiträge konzise Analysen, die von der Reformation bis zur Gegenwart reichen. Für dieses umfangreiche opus wurde er mehrmals geehrt und bedankt, erwähnt sei nur das 1999 verliehene Ehrenkreuz für Wissenschaft und Kunst I. Klasse und 2016 die Ernennung zum „Bürger der Stadt Graz“. Mit Maximilian Liebmann hat die Grazer Fakultät einen ihrer bekanntesten und geschätzten Lehrer verloren, der sich auch als Emeritus zu Wort meldete und am gesellschaftlichen Leben der Universitätsstadt Graz Anteil nahm. Die Zunft der österreichischen Kirchenhistoriker trauert um einen liebenswürdigen und hilfsbereiten Kollegen. R.i.p.

Karl W. Schwarz

Vedecká konferencia
„Rôznorodá spoločnosť“ - stavy a spoločenské skupiny, sociálne role,
sociálne statusy v ranom novoveku
Prešov, 23. november 2022

Inštitút histórie Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove v spojení s Centrom excelentnosti sociohistorického a kultúrohistorického výskumu PU pod vedením Annamárie Kónyovej si aj tento rok pripravilo pre domácich, ale aj cezpoľných hostí zaujímavú konferenciu s názvom „Rôznorodá spoločnosť“ – stavy a spoločenské skupiny, sociálne role, sociálne statusy v ranom novoveku. Podujatia sa zúčastnilo trinásť vystupujúcich so svojimi pútavými a odbornými referátmi. Udalosť sa uskutočnila na Filozofickej fakulte Prešovskej univerzity v Prešove v zasadacej sieni dekanátu.

Konferenciu otvorila organizátorka podujatia, Annamária Kónyová, ktorá po privítaní hostí uviedla prvého referujúceho, rektora Prešovskej univerzity, Petra Kónyu. Pred prítomnými vystúpil s príspevkom *Habsburský a stavovský generál v 17. storočí*. Tieto sociálne statusy predstavil príkladmi dvoch osobností raného novoveku, ktoré sa priamo spájajú aj s dejinami mesta Prešov: generála Antonia Caraffu a kuruckého generála Juraja Ottlyka. Referát *Vojaci a armáda podľa reglementov Jej Veličenstva Márie Terézie – Sprsteho wogaka povinnost a Woganske Artykule* uviedol hosť Vladimír Segeš, ktorý sa medievalistike a vojenským dejinám venuje dlhodobo. Od roku 1995 pracuje vo Vojenskom historickom ústave. Eduard Lukáč prítomným predstavil, na príklade osobnosti Leonarda Stöckela, postavenie a pôsobenie učiteľa v ranom novoveku. Nasledoval Martin Javor s príspevkom: *Ignác Born – rakúsky osvietenec, slobodomurár, geológ, mineralóg a montanista*.

Po krátkej pauze sa pokračovalo v rokovaní referátom Annamárie Kónyovej – *Tri podoby ranonovovekej aristokratky*. Venovala sa trom významným a odvážnym ženám, z ktorých spomeniem napríklad Helenu Zrínsku, manželku Imricha Thökölyho. Snáď najvýstižnejší opis Heleny je, že ju v jej časoch nazývali aj naodvážnejšou ženou v Uhorsku. Hostka zo Zemplínskeho múzea, Stanislava Rovňáková, predstavila šľachtický rod Petheo a jeho významných predstaviteľov. V závere bloku vystúpila ešte Marcela Domenová so zaujímavým referátom *Intelektuálna elita v 16. storočí na príklade Prešova* prostredníctvom sondy do problematiky výskumu elít v mestskom prostredí.

Blanka Szeghyová sa v prednáške zamerala na *Marginalizované skupiny v Uhorsku v stredoveku a ranom novoveku*. Úspech mal príspevok Ivana Mrvu – *Spoločenstvá za hranou zákona. Zbojníci, lupiči, zloději a ich nasledovníci*, po ktorom sa zapojili viacerí do diskusie o tom, či je správne pokladať niektorých „národných hrdinov“ skutočne za hrdinov, alebo by sa im historici mali venovať menej, prípadne zdôrazniť ich nevhodné konanie. S témou *Juraj Thurzo a vznik Evanjelickej cirkvi a. v.* ešte stihla pred prestávkou vystúpiť Klaudia Sokolová.

Posledný blok podujatia otvorila Monika Bizoňová referátom *Obraz jezuitu v ranonovovekej spoločnosti*. Okrem iného v ňom detailne predstavila štruktúry Spoločnosti Ježišovej. Lucia Šteflová, ktorá sa vo svojom výskume orientuje na evanjelickú cirkev a. v., sústredila svoju pozornosť na tému Život evanjelických farárov počas rekatolizácie. Rokovania uzavrel Vavrínek Žeňuch problematikou uniatskeho duchovenstva v 17. a 18. storočí.

Vedecká konferencia „*Rôznorodá spoločnosť*“ – *stavy a spoločenské skupiny, sociálne role, sociálne statusy v ranom novoveku* priniesla mnoho zaujímavých príspevkov. Predstavené boli rôzne stavy a spoločenské skupiny, svetskí alebo cirkevní predstavitelia. Počas odbornej konferencie bolo zodpovedaných, ale aj otvorených viacero otázok. Podujatie považujeme za obohacujúce a podnetné a veríme, že ešte budeme mať možnosť zúčastniť sa podobných konferencií.

Klaudia Sokolová

Medzinárodná vedecká konferencia
Cirkevné dejiny v prameňoch
Prešov, 30. november – 1. december 2022

V dňoch 30. novembra – 1. decembra 2022 sa v Prešove uskutočnila medzinárodná vedecká konferencia s názvom *Cirkevné dejiny v prameňoch* pod záštitou Centra excelentnosti sociohistorického a kultúrohistorického výskumu a Inštitútu histórie Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity.

Po úvodnom príhovore usporiadateľa konferencie, rektora Prešovskej univerzity, Petra Kónyu, vystúpil v prvom bloku Peter Zubko s príspevkom, v ktorom analyzoval prameň k dejinám Bratislavského generálneho seminára. Nasledoval Attila Verók s referátom o vzostupe protestantského hnutia pietizmu v saskkej cirkvi a školskej histórii v Barcaságu v 18. storočí. Peter Šturák sa vo svojom

príspevku zameraný na cirkevné školstvo ako jednu zo základných priorít arcipastierskej služby mukačevského biskupa M. M. Oľšavského. Ďalší zahraničný vystupujúci, Zoltán Csepregi, predstavil rekonštrukciu študentských zoznamov luteránskych stredných škôl v 17. storočí od súčasného Bardejova až po Bratislavu. Dénes Dienes prítomných oboznámil s vývojom tlačiarne v Blatnom Potoku a Zoltán Borbély zase s vývinom užhorodského jezuitského gymnázia.

Po krátkej prestávke nasledovalo otvorenie druhého bloku konferencie, čoho sa ujala Annamária Kónyová. Dejiny reformovaných zborov predstavila na základe dvoch zborových zápisníc. Prvá bola zaujímavá z dôvodu, že obsahovala zápisy o tom, ako sa vojna premietla do fungovania reformovaného cirkevného zboru. Druhá, z prešovského reformovaného zboru, zase veľa vypovedá o budovaní zboru, napríklad o zbierke a postavení prvého reformovaného kostola, o procese výberu kazateľa a v zápisoch z rokov 1904 – 1940 je tu taktiež zaznamenaná vojna. Éva Gyulai pripomenula pôsobenie minoritov v Prešove, keďže sa venovala minoritskému kláštoru a kostolu v tomto meste v 18. storočí. Dnes sídlia v spomínanej budove grécko-katolíci. Peter Kónya predstavil príspevok s názvom: *Konfesionálny vývin hornozemplínskych zemepanských miest a pramene k jeho výskumu*. Keďže sa na Zemplíne nenachádzali slobodné kráľovské mestá, ich úlohu prevzali zemepanské mestá: Humenné, Svidník, Stropkov, Michalovce, Vranov nad Topľou a ďalšie. Pri výskume ich konfesionálneho vývinu vychádzal z množstva cirkevných prameňov. Spomeniem aspoň niektoré, a to napríklad kanonické vizitácie, ktoré publikoval predchádzajúci vystupujúci – Dénes Dienes, súpisy škôl zo zemplínskeho archívu, schematizmy či kronika Mateja Rojku. Ďalším referujúcim bol Miroslav Kamenický, venujúci sa katolíckym ženským rehoľným komunitám v Bratislave v 17. a 18. storočí vo svetle dobových prameňov. Hovoril konkrétne o troch reholiach: klariskách, uršulínkach a notredamkách. Ako posledný vystupoval v druhej etape konferencie János Ugrai. Ten prezentoval mobilitu miništrantov v potiskom reformovanom cirkevnom distrikte v druhej polovici 18. storočia a jej možnosti výskumu vo svetle zdrojov.

Po obednej pauze pokračovalo zhromaždenie tretím blokom, ktorý otvorila Judit Balogh. Zamerala sa na prameň politického listu, ako zdroja cirkevných dejín. Na jeho príklade demonštrovala prvky reformovanej identity. Zaoberala sa listami z éry Michala Apafiho, sedmohradského kniežaťa. Zaujímavý referát predstavil Peter Olexák, keď sa zamyslel nad pohrebnými kázňami ako historickými prameňmi. Vychádzal konkrétne z dvoch pohrebných prejavov, a to palatínov Štefana Ilešházyho a Stanislava Thurzu. Barnabás Guitman prezentoval príspevok zaoberajúci sa výzvami panovníka Ferdinanda I., ktoré adresoval svojím synom v zime v roku 1547. Ferdinand I. zaujal k reformácii striktný postoj, keď sa v liste vyslovil, že reformácia je symptómom choroby cirkvi, a preto chce využiť svoju moc na jej vyliečenie. Naproti tomu, karhá synov kvôli morálnej slabosti a vyzýva ich k pomoci a ochrane chudobných. Béla Bartók prepoil ruskú inváziu s dejinami farností gréckokatolíckej diecézy v Prešove v rokoch 1914 – 1915 aj príkladom konkrétnych kazateľov, o ktorých sa predpokladalo, že sympatizovali s Rusmi. Príspevok *Biřmovací knihy v českých diecézích v 17. a 18. století – snaha o zavedení tridentské formy biřmovacího ritu v období rekatolizace* predstavila

Hana Stoklasová. Andor Nagy analyzoval zahraničné vzťahy barcaságskych farárov v historických prameňoch raného novoveku.

V záverečnom bloku prvého dňa konferencie sa predstavil Peter Benka s referátom *Historia ancilla Theologiae (?)*: *Argumentácia dejinami vo vieroučných sporoch v Hornom Uhorsku, 1550 – 1620* a zvyšní traja vystupujúci boli domáci historici. Miloslava Bodnárová vystúpila so zaujímavým príspevkom *K vydávaniu prameňov z produkcie hodnoverných miest v stredoveku so zameraním na hodnoverné miesto Jasovský konvent*. V ňom zobrazila veľmi náročnú heuristiku. Marcela Domenová sa zamerala na *Vybrané osobnosti Prešovskej eparchie podľa „Historia Capituli Eperjessiensis Liber 1. de fundatione in genere...“*. Vytvorila sondu do života troch jednotlivcov. S referátom *„Vašej urodzenej milosti...“ – K obsadzovaniu farností na Šariši v druhej polovici 19. a začiatkom 20. storočia* vystúpil v závere dňa ešte Patrik Derfiňák. Po skončení rokovaní nasledovala recepcia v reštaurácii Átrium, kde mohli účastníci konferencie pokračovať v uvoľnenej diskusii.

Druhý deň medzinárodnej vedeckej konferencie sa niesol síce v kvantitatívne menšom počte referujúcich, tým sa však neznížila kvalita príspevkov. Deň otvoril zahraničný hosť, Levente Pap, ktorý prítomným predstavil dve osobnosti ranonovovekých cirkevných dejín: Štefana Lakatosa a Rudolfa Bzenszkého. Po ňom nasledoval András Meszáros s témou *Existuje evanjelická diskurzívna formácia?*, ktorí potešil poslucháčov neovládajúcich maďarčinu, keďže bol jeho príspevok doplnený aj o text v slovenčine. Jan B. Lášek následne vystúpil s referátom, v ktorom sa zamerail na konkrétnych cirkevných historikov z československej husitskej cirkvi a ich edičné práce s prameňmi. Kamila Veverková predstavila oblasť svojho dlhodobého záujmu, Jana Amosa Komenského, keď odprezentovala výskum *K domácim českým zdrojům Komenského teologického a pedagogického myšlení*. V bloku ešte vystúpili ďalší zahraniční hostia, ako: József Pálfi, Olga Lukács, Alfréd Somogyi a Péter Forisek, ktorý sa venoval vzostupu a pádu ríš v antickej a kresťanskej literatúre.

V záverečnom bloku dvojdňovej medzinárodnej vedeckej konferencie vystúpilo ešte päť domácich referujúcich. Užskú stolicu analyzoval z pohľadu súpisu z roku 1733 Vavrínek Žeňuch. Lucia Šteflová predstavila *Kanonické vizitácie ako prameň pre poznávanie evanjelického školstva*. Martin Javor spracoval osobnú tému, keďže sa zamerail priamo na svojho predka, Andreja Budiša, v dokumentoch Szatmarskeho biskupstva a opísal aj svoju osobnú skúsenosť so zbieraním prameňov k spracovaniu tejto osobnosti. Spišský Hrhov spracovala v cirkevných prameňoch zo 17. až 19. storočia Monika Bizoňová. Posledná vystupujúca, Klaudia Sokolová, charakterizovala cirkevný zbor Marhaň v obraze kanonickej vizitácie z roku 1806.

Počas dvoch dní podujatia sa stretlo na pôde Prešovskej univerzity vyše tridsať odborníkov, ktorí svojimi zaujímavými a odbornými referátmi prispeli množstvom poznatkov k výskumu cirkevných dejín. Medzinárodná vedecká konferencia *Cirkevné dejiny v prameňoch* dokázala, že je ešte stále mnoho neprebádaných prameňov a s nimi súvisiacich tém, z ktorých vieme spoznať dejiny a vývin jednotlivých cirkví.

Klaudia Sokolová

**Medzinárodná vedecká konferencia
Epidémie v dejinách Uhorska
Prešov, 7. – 8. december 2022**

Obdobie posledných troch rokov dokázalo, že problematika dejín epidémií by vôbec nemala byť zabudnutou témou. Mnohým situáciám, či už negatívnym reakciám na preventívne opatrenia, alebo napríklad rôznym kolujúcim mýtom o ochoreniach, sa ľudia nevyhli ani v minulosti. O epidémiách môžeme hovoriť ako o aktuálnej téme aj dnes.

Medzinárodnú vedeckú konferenciu *Epidémie v dejinách Uhorska* otvoril dňa 7. decembra 2022 jej organizátor, rektor Prešovskej univerzity, Peter Kónya. Na konferencii, tematicky rozdelenej do viacerých blokov, bolo prezentovaných až 28 príspevkov týkajúcich sa epidémií v dejinách Uhorska. Prvý z blokov, *Epidémie a spoločnosť I*, otvorila Tünde Lengyelová s referátom *Spôsoby liečenia a prevencie nákazlivých chorôb v zrkadle ranonovovekých receptárov a lekárskeho spisov*. V ňom poslucháčov oboznámila napríklad s karanténymi opatreniami v ranom novoveku, so spôsobmi prevencie, ale aj so zvýšením kriminality počas hromadného výskytu infekčných ochorení. Upozornila tiež na dobových autorov, ktorí vo svojich dielach opísali tieto ťažké časy, ako Daniel Defoe, Frankovith Gergely, Peter Melius Juhász, Anna Zay či Juraj Fándly, známy svojím receptom obsahujúcim prášok z rohu jednorozčca. Annamária Kónyová predstavila príspevok *Infekčné choroby v lekárskejších knižkách z Uhorska zo 17. – 19. storočia*. Samotné knihy rozdelila podľa toho, akej chorobe sa v nich autori venovali. O more písali napríklad Karol Otto Moller a Ján Weber, o kiahňach Ján Adam Rayman či Daniel Fischer, Martin Marikovský sa v písomnostiach zase venoval uhorskej horúčke. Treťou referujúcou bola Miloslava Bodnárová s referátom *Zdravotníctvo a hygiena vo východoslovenských mestách v súvislosti s morovými epidémiami*. V ňom sa venovala situácii v mestách: Prešov, Levoča, Sabinov a Košice. Jej závery vychádzali z rôznych prameňov, napríklad kroník jednotlivých miest či listu, v ktorom si vojaci žiadali viac vína, pretože vodu odmietali piť z dôvodu obavy pred nákazou. Etnickej a náboženskej diverzite židov ako príčine epidémií v Európe sa v príspevku zaoberal Daniel Slivka, v ktorom upozornil na neznášanlivosť a xenofóbiu prejavovanú voči židom v spojení s príčinami vzniku epidémií. Eduard Lukáč vo svojom referáte *Zdravotná osвета v boji proti epidémiam a chorobám* v krátkosti predstavil konkrétnych propagátorov osvety a podčiarkol napríklad aj osvetu proti alkoholizmu. V závere sekcie ešte vystúpil Kamil Kardis s témou epidemiologických rizík na území Galície v 19. storočí, ktorú prepojil so súčasnosťou a zamyslel sa aj nad sociálnou traumou, ktorá prichádza po každej epidémii.

V druhom bloku sa referujúci venovali morovej nákeze v dejinách Uhorska. V ňom ako prvý vystúpil Attila Tózs-Rigó s príspevkom o morových epidémiiach v Uhorsku v druhej polovici 16. storočia a prvých rokoch 17. storočia. Réka Horváth zaujímavo rozobrala morové epidémie a Rákócziho boj za slobodu v londýnskej, dublinskej a bostonskej dobovej tlači. Morovej nákeze v roku 1739 v tokajskej oblasti sa venovala Éva Gyulai a epidémiu na východoeurópskom úze-

mí v rokoch 1770 – 1771 opísal Endre László Kerekes. Krisztina Kulcsár následne rozobrala spôsoby ochrany pred morom v 18. storočí a v tematickej následnosti pokračoval Peter Kónya s referátom: *Mor v rokoch 1709 – 1710 v hornouhorských mestách*. V ňom sa zamerail najmä na slobodné kráľovské mestá, kde spôsobila morová epidémia najväčšie škody, ale opísal aj situáciu v zemepanských mestách. Najmenšiu stratu utrpela oblasť v severných okresoch Horného Uhorska.

Po obednej pauze sa pokračovalo v rokovaní o more aj v ďalšom bloku. S „*Krátkou správou o more“ prešovského lekárnik a richtára Jána Webera* vystúpila Klaudia Sokolová. Zaujímavú tému predniesla Judit Balogh, ktorá sa venovala analýze egodokumentov Apafiovcov, z ktorých vytvorila obraz o morovej náказе v Sedmohradsku v ranom novoveku.

Posledný blok prvého dňa konferencie bol venovaný cholere. Svoje príspevky v ňom predstavili traja vystupujúci, ktorí nás okrem iného oboznámili so závermi vychádzajúcimi z ich štatistických výskumov. Anton Liška sa zamerail na náказu v roku 1831 v hornouhorských stolicích, Monika Bizoňová detailne rozobrala obdobie rokov 1831 – 1832 vo vybraných farnostiach Spišského biskupstva a Ján Golian vystúpil s analógiou a diferenciou cholery v mestskom a vidieckom prostredí na území dnešného Slovenska.

V druhý deň konferencie boli odprezentované ďalšie tri tematické bloky: pokračovalo sa v príspevkoch týkajúcich sa ochorenia cholery, druhá etapa bola pomenovaná *Epidémie a spoločnosť* a v tretej sa vystupujúci zamerail na španielsku chrípku. V tento deň vystúpili aj zahraniční hostia, ktorí nemohli svoje referáty predstaviť v predchádzajúci deň. Prvý vystúpil Csaba Fazekas, ktorý porovnal priebeh a súvislosť cholery a revolúcie v rokoch 1848 – 1849. Zaujímavý pohľad na cholerovú epidémiu očami evanjelických kňazov v roku 1831 predstavila Lucia Šteflová. Vavríneec Žeňuch sa zamerail na farnosť Koromľa (gréckokatolícka eparchia Košice), keď rozobral príčiny úmrtí farníkov podľa matriky presbytera Jozefa Unghváriho. *Cholerové epidémie v Nitrianskej stolici v 19. stor. Prevencia, priebeh, výsledky a porovnanie* bol názov príspevku Ivana Mrvu. Prítomných okrem odborného výkladu pobavil rôznymi poverami, ktorým ľudia zvykli uveriť v čase šírenia náказy. V závere prvého bloku vystúpil ešte József Pap, ktorý predstavil epidémiu cholery v roku 1830 z pohľadu sedliaka.

Annamária Kenyeres otvorila ďalšiu etapu konferencie, zameranú na epidémiu a spoločnosť. Svoj výskum zameraila na obsiahlu tému, a to vplyv epidémií na historické udalosti a spoločenské zvyky v Uhorsku. Patrik Derfiňák predstavil príspevok s názvom *Infekčné choroby na Šariši v poslednom predvojnovom roku 1913*. Vychádzal z pravidelných správ obvodných a stoličného lekára, z dobovej tlače, alebo napríklad z úradných novín šarišskej stolice. Na základe Knihy zomrelých 1738 – 1906 urobila analýzu Marcela Domenová. Oboznámila nás s príčinou smrti a miestom posledného odpočinku františkánov z Nižnej Šebastovej.

V závere konferencie vystúpili ešte traja zahraniční hostia. Attila Verók sa zamerail na predzvesti epidémií v ranonovovekom knižnom materiáli Sedmohradska, Sándor Rózsa sa zamyslel nad klímou a epidémiou v 18. storočí a posledný

vystupujúci, Béla Bartók, tematicky vynikal, keďže sa zaoberal španielskou chrípkou a jej vplyvom na činnosť troch škôl v Egri v rokoch 1918 – 1920.

Medzinárodná vedecká konferencia *Epidémie v dejinách Uhorska* nesporne prispela k rozšíreniu poznatkov o vzniku, priebehu a dôsledkoch nákaz v Uhorsku, ako napríklad moru, cholery, španielskej chrípky, ale aj iných. Aj dnes možno badať prepojenia so súčasnými ochoreniami, preto je táto téma stále aktuálna a potrebná.

Kludia Sokolová

ZOZNAM AUTOROV

Prof. dr. hab. Tadeusz Wladislaw Bak

Katedra spoločenských vied, Teologická fakulta,
Katolícka univerzita v Ružomberku

Prof. PhDr. Beáta Balogová, PhD., MBA

Inštitút edukológie a sociálnej práce, Filozofická
fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Mgr. Monika Bizoňová, PhD.

Inštitút histórie, Filozofická fakulta, Prešovská
univerzita

Oleg Demkiv, PhD.

Associate Professor of the Department of So-
ciology, The Faculty of History, Ivan Franko
National University of Lviv

Doc. PaedDr. Patrik Derfiňák, PhD.

Inštitút histórie, Filozofická fakulta, Prešovská
univerzita

Mgr. Gyurgyík László, PhD.

Selye János Egyetem Komárom, Református
Teológiai Kar

Mgr. Radoslav Hanus, PhD.

Evanjelická teologická fakulta, Univerzita Ko-
menského v Bratislave

Prof. Mgr. Kamil Kardis, PhD.

Gréckokatolícka teologická fakulta,, Prešovská
univerzita v Prešove

Doc. Mgr. Annamária Kónyová, PhD.

Inštitút histórie, Filozofická fakulta, Prešovská
univerzita

Dr.h.c. Prof. PhDr. Peter Kónya, PhD.

Inštitút histórie, Filozofická fakulta, Prešovská
univerzita

Prof. ThDr. Roman Kralik, ThD.

Department of Social Works, Faculty
of Theology, Catholic University in
Ružomberok,
03401 Ružomberok, Slovakia
Department of Russian Language, Peoples'
Friendship University of Russia (RUDN
University), 117198 Moscow, Russia

Doc. Igor Lichtej, CSc.

Užhorodská národná univerzita, Užhorod

PaedDr. ThLic. Anton Liška, PhD.

Krajský pamiatkový úrad Prešov

Dr. Mihók Richard

Ungvár Nemzeti Egyetem, Magyar Történelem
és Európa Integráció Tanszék

Yuriy Pachkovskyy, Prof. DSc. PhD.

Department of Sociology, The Faculty of Histo-
ry, Ivan Franko National University of Lviv

Dr. Pap Levente

Sapientia University, Cluj-Napoca

PhDr. ThDr. Ondrej Pavle

Krzysztof Rejman, Prof. DSc. PhD.

Department of Humanities and Social Sciences,
The Faculty of Magement, Rzeszów University
of Technology

ThDr. Marie Roubalova, ThD.

Hussite Theological Faculty Charles University
in Prague

Dr. h. c. Prof. Dr. Karl Schwarz

Universität Wien

Prof. PhDr. ThDr. Daniel Slivka, PhD.

Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešovská
univerzita v Prešove

Somorjai Ádám OSB

Pannonhalmi Főapátság

Oleksiy Sukhyy, Prof. DSc. PhD.

Department of Modern History of Ukraine of
Mykhailo Hryshevskiy, The Faculty of History,
Ivan Franko National University of Lviv

Mgr. Lucia Šteflová, PhD.

Inštitút histórie, Filozofická fakulta, Prešovská
univerzita

Prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.

Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešovská
univerzita v Prešove

Dr. Ugrai János

Bölcsészettudományi Kar, Miskolci Egyetem

Bojan Žalec, PhD.

Research Professor, Faculty of Theology, Uni-
versity of Ljubljana

Mgr. Stanislav Žlnay

Trnavská arcidiecéza

Informácia pre prispievateľov do časopisu *Historia Ecclesiastica*

Prosíme autorov, aby dodržiavali nasledovné spôsoby popisu dokumentov:

Príklady popisu dokumentov citácií podľa ISO 690 a ISO 690-2

1. Knihy / Monografie. *Prvky popisu:*

Autor. *Názov* : *podnázov (nepovinný)*. Poradie vydania. Miesto vydania : Vydavateľ, rok vydania. Rozsah strán.

Ak sú traja autori oddeľujú sa pomlčkou. Ak je viac autorov ako traja uvedie sa prvý autor a skratka a kol. alebo et al. ak je to zahraničné dielo. Prvé vydanie sa v citačnom popise nemusí uvádzať.

Príklad:

TIMKO, J. – SIEKEL, P. – TURŇA, J. *História nášho rodu*. Bratislava : Veda, 2004. 104 s.

2. Článok v časopise *Prvky popisu:*

Autor. *Názov*. In *Názov zdrojového dokumentu (noviny, časopisy)*. ISSN, rok, ročník, číslo zväzku, Rozsah strán (strana od – do).

Príklad:

STEINEROVÁ, J. Princípy formovania vzdelania v informačnej vede. In *Pedagogická revue*. ISSN 1335-1982, 2000, roč. 2, č. 3, s. 8 – 16.

3. Článok zo zborníka a monografie. *Prvky popisu:*

Autor. *Názov článku*. In *Názov zborníka*. Zostavovateľ. Miesto vydania : Vydavateľ, rok vydania, Rozsah strán (strana od – do).

Príklad:

ZEMÁNEK, P. The machines for "green works" in vineyards and their economical evaluation. In *9th International Conference : proceedings. Vol. 2. Fruit Growing and viticulture*. Pavel Zedníček. Lednice: Mendel University of Agriculture and Forestry, 2001, p. 262 – 268.

4. Elektronické dokumenty – monografie. *Prvky popisu:*

Autor. *Názov* [Druh nosiča]. Vydanie. Miesto vydania : Vydavateľ, dátum vydania. Dátum aktualizácie. [Dátum citovania]. Dostupnosť a prístup.

Príklad:

SPEIGHT, J. G. *Lange's Handbook of Chemistry* [online]. London : McGraw-Hill, 2005. 1572 p. [cit. 2009.06.10.] Dostupné na internete: <http://www.knovel.com/web/portal/basic_search/display?_EXT_

5. Články v elektronických časopisoch a iné príspevky. *Prvky popisu:*

Autor. *Názov*. In *Názov časopisu*. [Druh nosiča]. rok vydania, ročník, číslo [dátum citovania]. Dostupnosť a prístup. ISSN.

Príklad:

HOGGAN, D. Challenges, Strategies, and Tools for Research Scientists. In *Electronic Journal of Academic and Special Librarianship* [online]. 2002, vol. 3, no. 3 [cit. 2003-01-10]. Dostupné na internete: <http://southernlibrarianship.icaap.org/content/v03n03/Hoggan_d01.htm>. ISSN 1525-321X.

6. Príspevok v zborníku na CD-ROM. *Prvky popisu:*

Autor. *Názov*. In *Názov zborníka* [Druh nosiča]. Zostavovateľ. Miesto vydania : Vydavateľ, rok vydania, Rozsah strán (strana od – do).

Príklad:

ZEMÁNEK, P. The machines for "green works" in vineyards and their economical evaluation. In *9th International Conference : proceedings. Vol. 2. Fruit Growing and viticulture* [CD-ROM]. Peter Mulčák. Lednice : Mendel University of Agriculture and Forestry, 2001, p. 262 – 268.

7. Vedecko-kvalifikačné práce. *Prvky popisu:*

Autor. *Názov práce* : označenie druhu práce (dizertačná, doktorandská). Miesto vydania : Názov vysokej školy, rok vydania. Rozsah strán.

Príklad:

MIKULÁŠIKOVÁ, M. *Didaktické pomôcky pre praktickú výučbu na hodinách výtvarnej výchovy pre 2. stupeň základných škôl* : diplomová práca. Nitra : UKF, 1999. 62 s.

8. Príklad na heslo zo slovníka (Encyklopédie)

Slovenský biografický slovník. II. zväzok E-J. Zomp. red. Š. Valentovič. Martin : Matica slovenská, 1987. Heslo Krajňák Michal, s. 228 – 229.

9. Odkaz na archívny dokument. *Prvky popisu:*

Archív (zaužívaná skratka), názov fondu, signatúra (príp. inventárne číslo, krabica, č. mirofilmu a pod.), špecifikácia dokumentu

Príklad:

SNA Bratislava, Národný súd, II. A 880-881, osobný spis G. Fritza. BArch Berlin, R 70 Slowakei / 216, správa z 15. decembra 1940. AACass Košice, Apoštolská administratúra Prešov, č. 3406/1939, list K. Körper Čárskemu z 29. 9. 1939.

Historia Ecclesiastica je vedecké periodikum, ktoré vydáva Centrum excelentnosti sociohistorického a kultúrohistorického výskumu Prešovskej univerzity Prešove vo Vydavateľstve Prešovskej univerzity v Prešove.

Historia Ecclesiastica publikuje zásadne len vedecké práce (štúdie) z dejín cirkví a náboženstiev na území Slovenska a ostatných krajín strednej Európy, materiály, resp. pramene k tej istej problematike, ďalej recenzie vedeckej literatúry a informácie o vedeckých podujatiach s problematikou dejín cirkví a náboženstiev. Vedecké práce, materiály a stále rubriky (recenzie, anotácie, správy) sa uverejňujú v slovenčine, resp. vo svetovom, príp. českom, maďarskom a poľskom jazyku.

Historia Ecclesiastica vychádza dvakrát ročne.

Historia Ecclesiastica is a scientific periodical by University of Prešov Centre of excellence for socio-historical and culture-historical research published by University of Prešov.

Historia Ecclesiastica publishes solely academic papers (studies) dealing with the history of churches and religions in the territory of Slovakia and other central European countries; materials or sources related to such topics, scientific literature reviews and information on scientific events relevant to the field of church and religion history. Scientific works, materials and regular columns (literature reviews, annotations, reports) are published in Slovak, world language, alternatively in Czech, Hungarian or Polish languages.

Historia Ecclesiastica is published on a bi-yearly basis.

ISSN 1338-4341



9 771338 434003