

Historia Ecclesiastica



Ročník XVI.
2025
č. 1

Z obsahu

*DRAGONÁDY V ČECHÁCH. MARTIN HUERTA A JEHO
REKATOLIZACE PO ZLÉM
Jan KILIÁN*

*ABRAHÁM VAY A SLOVENSKÍ REFORMOVANÍ VERIACI
V 18. STOROČÍ
Annamária KÓNYOVÁ*

*SLOVENSKÉ KULTÚRNE DEDIČSTVO V POVEDOMÍ A ŽIVOTE
ZAHRANIČNÝCH SLOVÁKOV
Viliam JUDÁK – Eubomír HLAD – Marian ŠURÁB – Jozef KRUPA – Patrik MATURKANIČ*



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 XVI.

2025

číslo 1

Redakčná rada:

Dr. h. c. prof. PhDr. Peter Kónya, PhD. (*predseda*)
Mons. Dr. h. c. ThDr. Ján Babjak SJ, PhD., prof. Dr. Habil. Balog Judit, prof. Dr. Buzogány Dezső,
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.,
Univ. prof. Dr. Dr.h.c. Dr. Karl Schwarz, prof. Dr. Csepregi Zoltán,
prof. Dr. Wacław Wierzbieniec, doc. Dr. Püski Levente, doc. Dr. Władysław Tabasz,
prof. Dr. Lukács Olga, PhD., prof. dr hab. Robert Tyrała, doc. ThDr. Attila Lévai, PhD.

Redakcia:

doc. PhDr. Martin Javor, PhD. (hlavný redaktor)
doc. PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.; doc. Mgr. Annamária Kónyová, PhD.; doc. PaedDr. Patrik Derfiňák, PhD.;
doc. Mgr. Monika Bizoňová, PhD.; Mgr. Lucia Šteflová, PhD.; Marek Sedlák

Preklad rezumé:

Ústav jazykových kompetencií CCKV PU a autori

Jazyková úprava:

Mgr. Lucia Šteflová, PhD.

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:

september 2025

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 Digitalis 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
DRAGONÁDY V ČECHÁCH. MARTIN HUERTA A JEHO REKATOLIZACE PO ZLÉM.....	3
<i>Jan KILIÁN</i>	
DEJINY REFORMÁCIE VO FARNOSTI MALÁ UDIČA	18
<i>Libor BERNÁT</i>	
FRANTIŠKÁNI V HORNOZEMPLÍNSKÝCH ZEMEPANSKÝCH MESTÁCH HUMENNOM A STROPKOVE V 17. – 18. STOROČÍ.....	47
<i>Peter KÓNYA</i>	
DIE GESCHICHTE DER GEMEINDE OSADNÉ IN DER ZEIT DER UNION UND DER RÜCKKEHR ZUM ORTHODOXEN GLAUBEN (17. – 20. JAHRHUNDERT)	60
<i>Miroslav ŽUPINA – Peter SOROKA</i>	
ABRAHÁM VAY A SLOVENSKÍ REFORMOVANÍ VERIACI V 18. STOROČÍ.....	72
<i>Annamária KÓNYOVÁ</i>	
SLOVENSKÉ KULTÚRNE DEDIČSTVO V POVEDOMÍ A ŽIVOTE ZAHRAŇIČNÝCH SLOVÁKOV	82
<i>Viliam JUDÁK – Lubomír HLAD – Marian ŠURÁB – Jozef KRUPA – Patrik MATURKANIC</i>	
REFORMSTRÖMUNGEN DES ALTERNATIVEN KATHOLIZISMUS BEI DEN POLEN UND IN BÖHMEN AM ENDE DES 19. UND IM LAUFE DES 20. JAHRHUNDERTS – EIN KOMPARATIONSVERSUCH.....	94
<i>Kamila VEVERKOVÁ</i>	
PROBLEMATIKA CIRKEVNEJ SPRÁVY ECAV A SYNODA V BUDAPEŠTI 1891 – 1893(4).....	102
<i>Radoslav HANUS</i>	
DIE SOZIALPOLITIK DER RÖMISCH-KATHOLISCHEN KIRCHE IN UNGARN DER ZWISCHENKRIEGSZEIT, INSBESONDERE DIE AKTIVITÄTEN VON MARGIT SLACHTA	120
<i>Tibor TÓTH</i>	
A SZENT JOBB KÁRPÁTALJAI KÖRÚTJÁNAK KRÓNIKÁJA.....	135
<i>BACSÓ Róbert– CSATÁRY György – VÁRADI Natália</i>	
CAŘIHRAD, NEBO BĚLEHRAD. KE KOLIZI V ČESKOSLOVENSKO- JIHOSLOVANSKÝCH CÍRKEVNÍCH A NÁBOŽENSKÝCH VZTAZÍCH V LETECH 1923 – 1925.....	153
<i>Jurij DANILEC – Pavel MAREK</i>	

Archív – Archives – Archiv – Levéltár – Archivum	171
PODOBENSTVÁ ISUSA CHRISTA V TEOLOGICKEJ A TERAPEUTICKEJ INTERPRETÁCII RANÝCH CIRKEVNÝCH OTCOV	171
<i>Maroš ŠÍP – Bohuslav KUZYŠIN – Štefan PRUŽINSKÝ</i>	
ČESKÁ CESTA – OBCHODNÁ SPOJNICA ČIECH, MORAVY A SLOVENSKA A JEJ ODRAZ VO FOLKLÓRE A ŽIVOTE OBYVATELOV ZÁPADNÉHO SLOVENSKA A MORAVY	186
<i>Tomáš TANDLICH – Katarína SLOBODOVÁ NOVÁKOVÁ</i>	
POSTAVENIE A ÚLOHA ŽIEN POČAS REFORMÁCIE V UHORSKU	199
<i>Andrea FERENCOVÁ</i>	
DROBNÁ SAKRÁLNA ARCHITEKTÚRA V MESTE PÚCHOV	208
<i>Andrej VAŠÍČEK</i>	
KIBÉKÜLÉS ÉS EGYÜTTMŰKÖDÉS A KÖZÖS GYÖKEREKRE ÉPÍTVE – AZ EURÓPAI INTEGRÁCIÓ ÉS A KERESZTÉNYSÉG KAPCSOLATA ROBERT SCHUMAN FELFOGÁSÁBAN	220
<i>PRIEGER Adrienn – POMEISL András József</i>	
EGY MAGYAR GRÓF HALÁLA LENGYELORSZÁGBAN. GRÓF TELEKI LÁSZLÓ ÉLETE ÉS HALÁLÁNAK KÖRÜLMÉNYEI.....	235
<i>CSÜRÖS András</i>	
Recenzie, anotácie – Review – Kritik – Könyvszemle – Reconzje i omówienia.....	242
Kronika – Chronicle – Chronic – Krónika –Kronika	261

DRAGONÁDY V ČECHÁCH. MARTIN HUERTA A JEHO REKATOLIZACE PO ZLÉM

Jan KILIÁN

Dragonades in Bohemia. Martin Huerta and his re-Catholicization after evil

In the years 1624–1626, the first wave of re-Catholicization took place in Bohemia, one of the consequences of the defeat of the rebellious Bohemian estates on Bílá hora (White Mountain). The era of religious tolerance was over. The effort to transform an essentially completely non-Catholic country into a Catholic country as quickly as possible led to the fact that the new faith was imposed on the local population by force, with the assistance of the army. Special commissions headed by secular and spiritual commissioners divided the regions widely and went into them. One of these commissioners was Imperial Colonel Martin de Hoeff Huerta, an adventurer of Spanish-Dutch origin, but already settled in Bohemia for years. He was a soldier with a rough nature, a bigoted Catholic, and besides, he could speak Czech well – as such, he was an ideal candidate for the assigned task. In addition to the Bohemian northwest, headed by real non-Catholic „nests“ in the form of the cities of Žatec and Louny, which was entrusted to him for re-Catholicization directly, he was called by the central authorities especially for cases in which the usual means did not meet the desired effect. In principle, it can be summarized that Huerta then arrived there, familiarized himself with the situation, announced the imperial will and the content of government mandates to the assembled community, called for their fulfillment under severe punishments and treatment, threw the biggest daredevils and rioters into prison, disposed of objectionable books, delegated tasks on his subordinate officers and went to another place to return after a certain time and check with what success his orders had been performed. Meanwhile, the appointed Catholic priests and the colonel's soldiers remained in the entrusted cities, taking away the townspeople's privacy, eating up their supplies and draining their cash, not to mention possible physical insults and psychological pressure. It was not surprising that many residents, whether in the northwest or in the cities of Kutná Hora, Nový Bydžov or Domažlice, where Huerta also intervened, sooner or later succumbed and accepted the conditions. In many cases, naturally only on the outside, it was only later generations who succeeded in inculcating the Catholic faith.

Keywords: History of Bohemia, Early modern time, Thirty Years' War, Re-catholicization, Martin de Hoeff Huerta, violence.

České země v předbělohorském období patřily svou náboženskou pluralitou a relativní tolerancí k unikátům tehdejšího evropského kontinentu. Od husitských válek tu vedle katolíků žili kališníci, k nimž se koncem 15. století přidali členové Jednoty bratrské, na počátku století následujícího pak luteráni a kalvinisté, nechybělo ani několik různých sekt, včetně asi nejznámějších novokřtěnců. Hlavní nekatolické denominace vedly stoletý zápas o uzákonění své konfe-

se, kterou jim konečně poskytl císař Rudolf II. svým Majestátem z roku 1609.¹ Bitvou na bělohorské pláni pluralita s tolerancí skončila, nový císař Ferdinand II., bigotní katolík, odchovanec jezuitů, si více než cokoli jiného přál vládnout zemím po konfesní stránce jednotným, i kdyby toho měl dosáhnout násilím.² Rudolfův majestát vlastnoručně prořízl, aby demonstroval jeho neplatnost. U toho ale samozřejmě nezůstal, brzy následovala série mandátů, jimiž v Čechách zakázal působení (a pobyt vůbec) nekatolických kněží a učitelů. Šlo o logický první krok – zbavit nepoddajný národ jeho vůdců, jeho inteligence, duchovní opory, aby mohl zanedlouho přijít krok další: vypovězení všech osobně svobodných nekatolíků ze země. Obnovené zřízení zemské z roku 1627 (pro Moravu o rok mladší) tak kromě jiného jinověrcům odepíralo právo na další setrvání v zemi předků a nutilo je k odchodu do exilu.³ Ponechme stranou otázky, nakolik se Ferdinandy záměry zdařily a v jakém počtu českých obyvatelů opustili své domovy, obojí je problematikou samostatného výzkumu.⁴ Jisté je, že tajní evangelíci navzdory všem opatřením zůstali nedílnou součástí tuzemské krajiny i že hromadné vypovězení nekatolíků oslabilo zemi jak demograficky, tak hospodářsky.

Nové poměry současně přinesly nové možnosti, zvláště v oblasti majetkové a společenské. Statky zabavené rebelům byly prodávány pod cenou, a to nejen příslušníkům tradičních českých katolických rodů, ale také císařským důstojníkům nejrůznějšího geografického i sociálního původu, kteří ve 20. a 30. letech české země doslova zaplavili. K těm, kterým se v pobělohorské době podařilo nashromáždit vskutku impozantní statky, patřil i dobrodruh španělsko-nizozemského původu Martin de Hoeff Huerta. Ne, že by byl v mládí zrovna krejčím, jak se o něm dlouho tradovalo (a možná dosud traduje), nicméně o nějakém solidním majetkovém zázemí si mohl dlouho nechat jen zdát, byť se mu za poněkud záhadných a podivných okolností podařilo přiženit se do české panské rodiny Novohradských z Kolovrat. České prostředí znal již řadu let před třetí pražskou defenestrací (1618), trvale v něm žil. V bojích pod habsburskými prapory postoupil do hodnosti rytmistra v pluku Baltazara Marradase, s nímž se účastnil střetů

¹ K Rudolfovu majestátu a náboženské situaci v Čechách z novější literatury zvláště JUST, J. 9. 7. 1609. *Rudolfův majestát. Světla a stíny náboženské svobody*, Praha 2009 a HAUSENBLASOVÁ, J. – MIKULEC, J. – THOMSEN, M. (Hg.). *Religion und Politik im frühneuzeitlichen Böhmen. Der Majestätsbrief Kaiser Rudolfs II. von 1609*. Stuttgart 2014.

² Srovnej nejnověji BAHLCKE, J. (Hg.). *Religious violence, confessional conflicts and models for violence prevention in Central Europe (15th–18th centuries) = Religiöse Gewalt, konfessionelle Konflikte und Modelle von Gewaltprävention in Mitteleuropa (15.–18. Jahrhundert)*. Praha – Stuttgart 2017.

³ K Obnovenému zřízení zemskému naposledy např. MALÝ, K. – SOUKUP, L. (red.). *Vývoj české ústavnosti v letech 1618–1918*, Praha 2006, zvláště s. 13 – 29 (studie Jaroslava Pánka) a s. 30 – 44 (studie Karla Malého).

⁴ Srovnej např. WÄNTIG, W. *Grenzerfahrungen. Böhmisches Exulanten im 17. Jahrhundert*, Konstanz 2007 či BOBKOVÁ, L. *Exulanti z Prahy a severozápadních Čech v Pirně v letech 1621–1639*. Praha 1999. K pozdější emigraci, v průběhu 18. století, viz zvláště studie E. Štěrínkové, např. ŠTĚŘÍKOVÁ, E. *Pozvání do Slezska. Vznik prvních českých emigrantských kolonií v 18. století v pruském Slezsku*, Praha 2001. To, že rekatolizace nebyla uzavřenou kapitolou ani hluboko v 18. století, dokazuje mj. WOLF, J. Jezuitská misie na Cinovci v letech 1728–1731. In *Amicitiae vinculum potens et praevalidum. Vějíř pohledů do náboženského a kulturního života barokní společnosti k počtům Ivany Čornejové a Marie-Élizabeth Ducreux*. Praha 2022, s. 190 – 199.

počáteční fáze třicetileté války. Velké zásluhy si získal díky podílu na kapitulaci Plzně a dalších měst a pevností, v mnoha případech již po vítězné bělohorské bitvě. Byl odměněn nejen několika panstvími (mj. Velhartice, Neustupov či Miličín; do zástavy získal královské město Písek), ale i plukovníckým patentem.⁵

Pokud ovšem Huerta v Čechách něčím skutečně proslul, dokonce natolik, že povědomí o něm v tomto směru získala i širší neodborná veřejnost, bylo to jeho obracení země na katolickou víru „po zlém“, tj. za pomoci vojáků z jeho regimentu. Během pouhých dvou let se měl stát císařský plukovník postrachem domácích evangelíků i tajných kněží, kteří se v zemi přes zákaz ještě zdržovali, a na svou činnost být údajně tak hrdý, že se neváhal v tomto směru sázet a přirovnávat se ke Kristovi a k novozákonním apoštolům, co se týkalo počtu jedinců přivedených na pravou víru. Výkon to byl navíc velmi náročný, nejen co se provedení samotného týče, ale i co do cestování napříč českými kraji, až se někteří historikové podívovali, jak to vůbec mohl vše stihnout, a navrhovali sestavení jeho podrobného itineráře.⁶ Ano, cestování si v této době Huerta užil v míře vrchovaté, nešlo však o četné několikadenní přesuny, nýbrž o kratší cesty, často proložené delšími pobyty. Navíc je nutno vzít v potaz, že na mnoha místech sice Huertovi vojáci pobývali i několik měsíců, ovšem pod velením nižšího důstojníka, bez osobního přítomnosti pana plukovníka, který své podřízené pouze vybavil příslušnými rozkazy.

Pro Huerta jeho nejznámější mise nastávala už císařským reskriptem z dubna 1624, jímž Ferdinand II. v Čechách zakázal praktikování jakéhokoli jiného náboženství než katolického. To se samozřejmě snadno vyhlásí, ale hůře provede. Vždyť v zemi žilo jen něco kolem deseti procent katolíků, jak tedy donutit statisíce ostatních, aby se zřekli své víry a přijali v očích Vídně tu jedinou pravou, samospasitelnou? Možnosti byly v zásadě dvě. Přesvědčovat lidi po dobrém dialogem a výchovou, nebo po zlém, výhrůžkami a vojenským násilím. Na to první chyběl školený personál, jezuitů a dalších misionářů bylo k dispozici jen pár. Na tak masivní úkol proto stačit nemohli, jakkoli mezi nimi najdeme mimořádně zdatné osobnosti typu páterů Albrechta Chanovského či Adama Kravařského.⁷ Naproti tomu vojáků se nabízelo více než dost. Po nedávných vítězstvích na německé půdě Habsburkové zatím neměli adekvátního protivníka, ale početnou armádu stále vyživovat museli. Proč tedy ze světa nesprovodit dva problémy jednou ranou. Vojáci koneckonců v měšťanských obydlích při nouzi o jiný typ ubytování pobývali už několikátým rokem, nyní se však jejich pobyt měl stát účinným nátlakovým prostředkem. Zatímco dříve se dbalo na určitou rovnoměrnost vojenské zátěže, od této chvíle takové překážky padly a nekatoličtí hospodáři

⁵ Huerta zatím kvalitní moderní biografii postrádá, viz alespoň HOLÝ, V. *Don Martin de Hoeff Huerta*, nepublikovaná kvalifikační práce. Praha 1947.

⁶ ĐURČANSKÝ, M. *Česká města a jejich správa za třicetileté války. Zemský a lokální kontext*. Praha 2013, s. 94.

⁷ K Chanovskému a jeho misijní činnosti stručně MIKULEC, J. Albrecht Chanovský a rekatolizace jihozápadních Čech. In *Ondřej František Jakub de Waldt (1683-1752) a jeho doba*. Dobruška 2005, s. 53 – 58. Nekriticky, až hagiograficky TANNER, J. B. *Muž apoštolský aneb Život a činnost ctihodného pátera Albrechta Chanovského z Tovaryšstva Ježíšova v českém království*. Praha 1932 (jde o novodobou edici díla ze 17. století). Naproti tomu Adam Kravařský důslednějšímu zájmu historiků dosud uniká.

se museli smířit s předlouhým pobytem ne jednoho či několika vojáků ve svém domě, ale rovnou třeba i celé menší jednotky. Domácnost pak vyjídali a stresovali tak dlouho, dokud se nedobrovolný ubytovatel nepodvolil a nevydal se ke zpovědi, čímž demonstroval svou ochotu ke konverzi. Nato byli vojáci přesunuti jinam, k dalšímu zatvrzelému nekatolíkovvi. Hovoříme též o divoké fázi rekatolizace, jež byla pro její první fázi vcelku charakteristická. Ostatně, nešlo o český „vynález“, podobně to probíhalo kupříkladu v Horní Falci, kde se bavorské úřady snažily stejným způsobem ke konverzi přimět tamější města a jejich obyvatele.⁸

Díky svému původu a výchově, ale i díky již dlouhému pobytu v českých zemích a vysoké vojenské funkci byl Huerta ideálním adeptem na jednoho z vojenských komisařů při chystané plošné rekatolizaci. A měl také zkušenosti. Vojenským zákrokem, rozuměj dragonádou, pohrozil už koncem roku 1623 Kašperskohorským, pokud by ze svého města obratem nevypudili nekatolického kněze.⁹ Záležitost se sice podle všeho nakonec obešla bez většího zákroku, nicméně za pozornost stojí dopis kašperskohorského faráře zhruba ze stejné doby, v němž Huertovi poděkoval za psaní, jež plukovník adresoval kašperskohorským radním a v němž se jej zastal proti dvěma luteránům, kteří mu vyhrožovali zabitím. Skončili ve vězení, kde prý nakonec přislíbili konverzi.¹⁰ V srpnu 1624 byla zahájena vlastní terénní práce určených speciálních reformačních komisařů, duchovních a světských. Huerta se při ní potkal třeba s Baltazarem Marradasem nebo se svým švagrem Zdeňkem Novohradským z Kolovrat, zvláště však s páterem Hieronymem Lapiem, vizitátorem minoritského řádu v Čechách i v Říši a duchovním komisařem pro český severozápad.¹¹ Komise si zemi rozdělily do šesti oblastí. To nicméně neznamenal, že by se Huertovy dragonády omezily jen na jednu z přidělených částí země, byť primárně spolupůsobil s Lapiem na severozápadě a „jméno si udělal“ zejména v Lounech a Žatci. Ještě během existence komisi totiž zamířil třeba do Nového Bydžova a po jejich ukončení v dubnu 1626, kdy odpovědnost za další postup převzali místodržící Karel z Lichtenštejna a pražský arcibiskup kardinál Harrach,¹² se vypravil do stříbrnosné Kutné Hory.

Nejprve se však pokoušel o rekatolizaci v Táboře a Písku. Český exulant Jan Jiří Harant z Bezručic a Polžic si k tomu do svých pamětí poznamenal, že *„týž don Martin převedl, co měšťanů na Táboře zůstalo, též i na Písku velikým sužováním od vojáků. Nebo uložil, kdoby nechtěl přestoupiti, aby mu vojáci dáni byli, aby jim ten čtyřikrát za den jísti dával a to co nejlepšího, a víno každému za den 1 ½ pinty. Též aby ten každý hospodář vojákům koní hlídal, oves, seno dával, dobře cidil, a kdyby toho neučinil a dobře toho nespravil nebo dobré a oprav-*

⁸ I k násilné rekatolizaci pohledem „zvenčí“ LOUTHAN, H. *Obracení Čech na víru, aneb Rekatolizace po dobrém a po zlém*. Praha 2011.

⁹ Státní okresní archiv (dále SOKA) Klatovy, Archiv města (dále AM) Kašperské Hory, Listy, inv. č. 4158, karton N 41. Dne 5. září 1623 Martin Huerta Kašperskohorským.

¹⁰ HOLÝ, V. *Don Martin de Hoeff Huerta*, s. 21. Současně měl farář Huertu poprosit i o přidání fary u sv. Mouřence, která mu byla také svěřena, ale na Huertův příkaz byla administrována ze Sušice.

¹¹ WÄNTIG, W. *Grenzerfahrungen*, s. 64.

¹² ČÁNOVÁ, E. Rekatolizace severních Čech. In *Sborník příspěvků k době poddanského povstání roku 1680 v severních Čechách*. Praha 1980, s. 17.

*né jídlo nedal, též hospodyně dobře je dobře nepřipravila aneb pěkné bílé lože neustlala, aby byli kejma biti, a to tak dlouho, až by přestoupili. Kdyby to učinili, aby již vojákům hospodář s hospodyní nesloužili, než vojáci jim.*¹³ V Písku si Huerta s realizováním císařských mandátů opravdu pospíšil. Už na konci dubna (1624) si tu předvolal všechny protestanty a oznámil jim, že v případě odepření konverze přijdou nejen o možnost provozovat ve městě své řemeslo či jakoukoli jinou živnost, ale budou jim odepřeny i veškeré církevní úkony. Jediné, k čemu jej Písečtí dokázali pohnout, bylo to, že jim poskytl do Vánoc čas na rozmyšlenou. V lednu následujícího roku provedl kontrolu jejich knih. Někteří písečtí obyvatelé pak odešli, jiní katolickou víru přijali, našlo se ale i dost těch, kteří ve městě zůstali a zatvrzele setrvali u nekatolických konfesí. V jejich případě Huerta přistoupil už zde ke kvartýrování vojáků a jejich nadstandardnímu zaopatření na hospodářovy útraty. Ani to však každého nezlomilo. Někteří odmítali chodit na katolické mše, procesí i ke zpovědi (což mělo Huertu obzvláště rozzuřit), jiní neopatrně vedli protikatolické řeči (za něž pochopitelně v případě odhalení putovali do vězení), další se přímo rouhali – jako Alžběta Simeonová, již Huerta za její drzost nechal vyvést z města biřici. Jiným odmítal vydávat zachovací listy. Po vydání Obnoveného zřízení zemského se nebál píseckým nekatolíkům sahat na majetek, a to ani ve sporných případech. Anny Edlmonové, rozené Kolouškové, se osobně dotazoval, proč její manžel dosud nekonvertoval, a s její odpovědí, že sama neví, se rozhodně nespokojil. Celé rodině zabavil její majetky ve městě i v Purkraticích v hodnotě několika tisíc kop grošů míšeňských a posléze je prodal katolickému zájemci. Annu navíc nechal uvrhnout do vězení, z něhož se sice po zásahu pražských úřadů dostala a měla se dle jejich rozhodnutí domoci i svého dědictví, nicméně Huerta příkazy z Prahy odmítal přijmout a Anniny nároky ignoroval.¹⁴ Podle všeho podobně se císařský plukovník angažoval během svých pobytů i v Sušici a jeho vojáci, byť většinou bez jeho osobní přítomnosti, také na dalších místech, a to nejen v Čechách, ale rovněž na Moravě.¹⁵

Více než podrobně poznáváme Huertův itinerář ze srpna až listopadu 1625, konkrétně od chvíle, kdy 12. srpna dorazil do Žatce.¹⁶ Kvetoucí královské město, centrum kraje a bez nadsázky metropole českého severozápadu, patřilo dlouhodobě k předním odpůrcům habsburské politiky, což dosvědčovala i veřejně zde vystavená hlava nedávno na Staroměstském náměstí exekuovaného Maxmiliána Hošťálka z Javořice.¹⁷ Sebevědomým žateckým měšťanům byl sice sražen hře-

¹³ MENČÍK, F. (ed.). *Paměti Jana Jiřího Haranta z Polžic a Bezdržic od roku 1624 do roku 1648*. Praha 1897, s. 20.

¹⁴ SEDLÁČEK, A. *Dějiny královského krajského města Písku nad Otavou I*. Písek 1911, s. 140 – 141; MATZNER, J. *Královské město Písek*. Písek 1898, s. 95; RAABOVÁ, K. *Písek v období třicetileté války*. Diplomová práce Filozofické fakulty Univerzity Karlovy. Praha 2010, s. 39 – 42.

¹⁵ Uvádí se mj. Kourim, Třebíč či Brtnice. MAREK, P. *Martin de Hoeff Huerta – krvavý apoštol nebo oběť černé legendy*. In *Karel Bonaventura Buquoy a jeho doba*. České Budějovice 2022, s. 138. Není ovšem vyloučeno, že mohli asistovat i v Litoměřicích, Mostu nebo Kadani. Srovnej E. ČÁNOVÁ. *Rekatolizace severních Čech*, s. 16.

¹⁶ *Historie o těžkých protivenstvích církve české*. Praha 1902, s. 258. Tak i KRÁSL, F. *Arnošt hrabě Harrach, kardinál sv. římské církve a kníže arcibiskup pražský*. Praha 1886, s. 50.

¹⁷ K dějinám města HOLODŇÁK, P. – EBELOVÁ, I. (red.). *Žatec*. Praha 2004. K Maxmiliánu Hošťálkovi ROEDL, B. *Žatecká rodina Hošťálků z Javořice*. Louny 1997 či nověji KILIÁN, J.

bínek, ale k možnému přechodu na katolickou víru se nadále stavěli značně rezervovaně. Huerta si s nimi měl poradit po svém, jak to i s odstupem čtyř staletí barvitě líčí jeden z nejpovolanějších, se Žatcem mnohonásobně spjatý historio-
 graf Pavel Skála ze Zhoře: „...v obci žatecké tůž reformací předsevzítí a měšťany všecky obehnaním rathouzu jízdu svou, některé pak osoby radní, jako Bohuslava Stryala z Pomnouce, primasa, arestem, Matouše Litomyšlského a Samuele Klato-
 vského, muže šedivé a konšely v tom městě nejstarší, na řetězy ukováním, Vác-
 lava pak Vysockého v místě radním kyjem až do krve ubitím a potom i ukováním
 ho na řetěz za krk, za ruce i za nohy ku proměnění náboženství evangelického při-
 nutiti měl.“¹⁸ Byť Skála rozhodně nebyl, ani nemohl být, nestranným pozorovate-
 lem tehdejšího dění a jeho slova musíme brát s určitou rezervou jako tendenční,
 není sporu o tom, že Huerta do Žatce vnesl dosud nebyvalé vojenské (a konfes-
 ní) násilí.¹⁹ Nátlak na měšťany skrze po zuby ozbrojené vojáky, jejich ubytování
 v měšťanských domech, fyzické inzultace a věznění nejzatvrzelejších nekatolíků
 s důrazem na ty, kteří ve městě zastávali vyšší funkce, to vše jsou charakteristic-
 ké znaky huertovských dragonád. Ale postupně. Skála totiž pospojoval události
 hned z několika Huertových návštěv v Žatci do jediného, výše citovaného krát-
 kého resumé. Můžeme předpokládat, že během prvního, zhruba desetidenního
 pobytu se Huerta seznámil se situací, oznámil císařské mandáty a vyzval Žatecké
 k jejich naplnění a dodržování. Poté odjel do Loun, přičemž očekával, že se míst-
 ní obyvatelé mezitím rozhodnou, jak chtějí dál konat. Ještě před svým odjezdem
 je také nechal, pod pokutou ve výši jednoho sta zlatých nebo pětítýdenního po-
 bytu v šatlavě,²⁰ přinést knihy, které měli doma, dal je zkontrolovat a ty „závadné“
 veřejně spálit na náměstí.²¹

Vrátil se někdy po polovině října, jen krátce, když do města přivezl knihy
 Lounských, které tu na náměstí čekal stejný osud jako předešle knihy žatecké.²²
 Následujícího čtvrt roku Žatečtí Huertu neviděli – o to bolestivěji ale pocítili
 jeho lednový návrat. Nejprve přijeli Huertovi rejtaři a rozložili se po domech ža-
 teckých nekatolíků. Ti je museli nejen ubytovávat, ale také živit i s jejich koňmi,
 finančně jim přispívat a v neposlední řadě snášet narušení své intimní atmo-
 sféry ve vlastním domě, ať už tím máme na mysli hluk do hluboké noci, společné
 využívání kuchyně a dalších částí domu, nebo, v nejhorším, zavlečení nakažli-
 vých nemocí do hospodářovy rodiny.²³ Dva týdny poté za svými vojáky dorazil
 sám Huerta, podle všeho společně s předním jezuitským misionářem Albrech-
 tem Chanovským z Dlouhé Vsi. Dejme opět slovo současníkovi tehdejšího dění:

Povstalci a odsouzení. Osudy 27 obětí staroměstské exekuce. Praha 2021, s. 245 – 255.

¹⁸ JANÁČEK, J. (ed.). *Pavel Skála ze Zhoře. Historie česká. Od defenestrace k Bílé hoře.* Praha 1984, s. 289.

¹⁹ K vojenskému násilí viz početné autorovy studie, mj. KILIÁN, J. Vojenské násilí ve městech za třicetileté války. Se zvláštním přihlédnutím k Plzeňsku. In *Folia Historica Bohemica* 29, č. 1, 2014, s. 5 – 29.

²⁰ *Historie o těžkých protivenstvích církve české*, s. 258.

²¹ KRÁSL, F. *Arnošt hrabě Harrach*, s. 50. Podle autora k pálení knih došlo 22. srpna 1625.

²² ROEDL, B. Huertova mise v Lounech. In Jindřich Francek (red.). *Rekatolizace v českých zemích.* Pardubice 1995, s. 116.

²³ Srovnej KILIÁN, J. *Měšťan a šelma. S vojskem ve městě za třicetileté války.* Praha 2022.

„Přijel za nimi 20. ledna sám apoštol Don Martin, před jehož strachem mnozí z věřících domy a co měli, opustiti i vyhnanství podniknouti pospíchali, a kdo nepospíšil, zle s ním bylo. Hned zajisté tyran na dvěře rathauzní přibiti dal list otevřený, aby bez jeho povolení žádný z brány nevycházel, pod hrdlem. Nazejtří pak purkmistra do vězení vzav, nevypustil dříve, než až že přestoupí, připověděl; a jiné dvě radní osoby, Matiaše Litomyšlského a Samuele Klatovského, že se před monstrancí neklaněli, železnými pouty sevřítí a za čtrnácte dní trápiti dal, až i oni k odpadlství povolili. Svolal za tím radu a obec, a provázen byv od jezuitů a vojenských hejtmanů, přišel na rathauz, a aby se všickni vůli císařské poddali, k zpovědi chodili, i svátost pod jednou přijali, poroučel. Kteří uposlechnou, že od vojáků polehčení míti budou; jiným že se dvojnásobně přitíží, oznamoval; a aby hned každý sám za sebe odpověděl, chce-li tomu ve třech nedělích za dosti učiniti. Když žádný z radních neodepřel (nebo se každý tyрана bál), tedy jeden z starších obecních, Václav Vysocký, pokorně svědomí svého útlost předkládaje, aby je bez poškrvny zachovati mohl, žádal. Ale vztekly deformátor s stolice se schýliv, polhlavkoval jej a pěstmi v hlavu byl, laje zlobivě i těmi slovy: Nejsi, šelmo, na tom místě býti hoden. Káží tě za ruce i nohy svázati a do nejhlubšího vězení vhoditi, kdež světla neuhlídáš, a když scepeníš, dám tě katům pohřbiti a t. d. I poručil hned profosovi pouta přinésti a biřicům ruce i nohy sevřítí jako i hrdlo do kruhu dáti, od něhož na tlustém řetěze palečnice visely.“²⁴ Vysocký ve vězení každopádně nezhylnul a ani se nemusel podvolit nátlaku. Když se jeho zdravotní stav zhoršil natolik, že i strážci uznali neodkladnost jeho léčby, a poté, co naoko přislíbil konverzi, dostal povolení k cestě do teplických lázní. Do Žatce se již nevrátil, prchl (pokud tedy byl vůbec nějak střežen) do blízkého Saska. Rovněž útěky ze samotného Žatce se ostatně měly množit natolik, že Huerta musel nechat střežit brány. Města znali obyvatelé si přesto našli cestu ven, třeba skrze stoku nebo přeledením hradeb na vhodném místě. Naopak cestu dovnitř, ke své škodě, našli původem žatečtí magistři Lucius a Falko, na jejichž pobyt se ovšem již nějakou dobu vztahoval přísný zákaz. Huerta je dal okamžitě uvěznit a později eskortovat až na daleké Velhartice, kde kvůli dlouhému vězení údajně přišli o zdraví a skoro i o život. Nakonec ale i je oproti jistým reverzům propustil.²⁵

Městem, do něhož se Huerta obrátil hned po spálení žateckých knih během své první návštěvy, byly nedaleké královské Louny.²⁶ Ty si s Žatcem v ničem nezadaly, lidnaté sídlo s řadou blahobytných řemeslníků a obchodníků, z drtivé většiny nekatolických, nahlíželo na habsburskou politiku stejným úhlem pohledu. A jako měl Žatec Pavla Skálu ze Zhoře, žil uvnitř lounských hradeb měšťan-kronikář Pavel Mikšovic, který nám o zdejších událostech také zanechal vel-

²⁴ *Historie o těžkých protivenstvích církve české*, s. 259–260. Vysocký byl následně po tři dny držen jen o chlebu a vodě, ani jeho děti k němu nesměly. Naopak za ním chodili jezuité a přemlouvali ho. Následně byl podle *Historie* odsouzen k trestu smrti kvůli tomu, že prý svou řeč chtěl vzburit ostatní, což on ale hodlal přijmout raději, než by odstoupil od své víry. Přítomný jezuita Chanovský v tom měl vidět ďáblovo dílo (tj., že byl Vysocký posedlý) a nechal mu žalární podmínky ještě ztížit.

²⁵ KRÁSL, F. *Arnošt hrabě Harrach*, s. 50 – 51; *Historie o těžkých protivenstvích církve české*, s. 261.

²⁶ K dějinám Loun podrobně ROEDL, B. (red.). *Louny. Historie, kultura, lidé*. Praha 2005.

mi podrobné svědectví.²⁷ Po bělohorské bitvě zpočátku nic nenasvědčovalo ani v Lounech tomu, že byl mělo dojít k fatální změně poměrů v neprospěch zdejších utrakvistů – rada byla obnovena v posledním složení a v městských chrámech se nadále sloužily nekatolické bohoslužby. Už v dubnu 1622 ovšem do Loun přišel katolický kněz Václav Ludvík Leitner a v listopadu proběhly radikální změny v konšelském sboru, nahrazen byl přitom i císařský rychtář. Nicméně nekatolíci mezi radními zůstali, bylo to zatím zhruba půl na půl. Nátlak na změnu víry začal probíhat až od podzimu 1624, kdy v platnost vstoupily dekrety o nepřijímání nekatolíků za měšťany. Když chtěli Lounští vzdorovat, dověděli se, že pokřtěni, oddáni a s církevním zaopatřením pohřbeni budou jen katolíci. Někteří už tehdy, minimálně na oko, konvertovali. Přesto se ještě koncem téhož roku do obnovené městské rady znovu dostali i nekatolíci. Od počátku roku dalšího už byly Louny sužovány takřka permanentním pobytem císařských vojsk. Šlo však o „pouhé“ zimní kvartýrování, nikoli o dragonádu. Té se měli Lounští dočkat až na konci léta, když sem v sobotu 23. srpna 1625 navečer ze Žatce dorazil Huerta.²⁸

Prvních pár dní se nedělo nic mimořádného, císařský plukovník se asi opět seznamoval se situací. Ve středu a ve čtvrtek provedl vyúčtování s hospodáři a vojáky, kteří u nich zůstávali. Musel také řešit menší exces v podobě střelby ve městě, i když není známo, že by při ní vojáci někoho zranili.²⁹ Posledního srpnového dne proběhlo obecní shromáždění, při němž primas oznámil, že na císařův příkaz mají všichni do třetího dne přinést své knihy na radnici. Záležitost, kterou známe již ze Žatce či Písku. Lounští se však k příkazu postavili velmi liknavě a příkaz, asi až na pár výjimek, neuposlechli, s výmluvou na „jiná zaneprázdnění“. A tak o tři dny později do rady přišel sám Huerta a vyptal se na několik osob, které den předtím byly na nekatolické bohoslužbě v blízkých Dobroměřicích. Mj. šlo o radního Martina Jahodu či o měšťana Filipa Apatykáře. Tyto osoby nechal Huerta zatknout, odvést do vězení a tam ukovat do želez, jejich domy osadil vojáky a Jahodovi navíc nechal zinventovat a zapečetit majetek. Jak Jahoda, tak Apatykář byli sice záhy propuštěni, ale oproti vysoké kauci, kterou inkasoval Huerta. Z jeho poručení do šatlavy putoval také jeden sedlák z okolí, kterému měl plukovník nechat nasadit palečnice a vyptávat se ho na to, kdo chodil k onomu knězi do Dobroměřic. Za další dva dny musel Huerta odjet do Prahy, ale vrátil se už za dva týdny, přenocoval a vyrazil do Chomutova, kde přibral dva jezuity a obrátil se zpět do Loun. Ve městě v tu dobu zuřila nějaká epidemie (nemuselo jít nutně o klasický mor), mezi vysokým počtem zářijových a říjnových nebožtíků byli jak lounský děkan, tak císařský rychtář, ale třeba i nedávno vězněný Apatykář a jeho manželka. Pokud o tom o Huerta věděl, byl jeho návrat poměrně odvážný. Během jeho nepřítomnosti, tedy asi za dohledu některého z jeho nižších důstojníků, protože vojáci tu zůstali, proběhlo opožděné dodání knih na radnici ke kontrole. Ty

²⁷ Jedná se o jeho lounskou kroniku, viz SOKA Louny, AM Louny, sign. I Ch 1, inv. č. 2671 – Pavel Mikšovic, *Chronica civitatis Launensis in Bohemia*.

²⁸ Srovnej ROEDL, B. *Huertova mise v Lounech*, s. 111 – 115.

²⁹ SOKA Louny, AM Louny, sign. I B 263, inv. č. 605 – Kniha svědomí 1603–1628, fol. 273r

pro katolickou víru nevhodné pak zhruba o měsíc později pohltily plameny na žateckém náměstí.³⁰

Stejně jako v Žatci, byl i v Lounech Huertův druhý pobyt o mnoho drsnější, plukovník si při něm již nebral servítky. Vydal se s najatou chasou do chrámu sv. Mikuláše a nechal v něm zbořit sotva šest let starou dřevěnou kruchtu literátského kůru, za niž místní dali více než tři sta kop grošů míšeňských. Svědek Mikšovic přitom tvrdí, že Huerta dělníkům při boření pomáhal vlastníma rukama! Během nějakých pěti hodin byla celá kruchta rozebrána, na ní uložené literátské knihy Huertou zabaveny, včetně nákladného graduálu, a odneseny do jeho dočasného lounského příbytku. I další dosud nekatoličtí sousedé prý pochopili vážnost situace, poddali se a přijímali podjednou, případně šli ke zpovědi. Prvního říjnového dne se lounská obec shromáždila před radnicí, kde za Huertovy přítomnosti žatecký děkan oznámil, že všichni radní jsou již katolíky, nechť tedy i zbytek obce samospasitelnou víru obratem přijme. Dodejme, že během uvedeného shromáždění před radnicí nechal Huerta měšťany obklíčit vojáky a zavřít brány, dokud by všichni nebyli vyslechnuti. Nato šel společně s císařským rychtářem Janem Začalem z Biletína a konšely do radnice, kam si předvolávali jednotlivé měšťany a dotazovali se jich, zda hodlají konvertovat. Ti, co žádali odklad, příliš neuspěli, dostali jen pár dnů, nanejvýše dva týdny. Kotlář Jan Moc prý prohlásil, že katolíkem být nemůže a že musí zůstat u víry svých rodičů, načež Huerta poslal pro profouse a hodlal Moce zavřít do šatlavy. Ten sice v tu chvíli změnil názor, nicméně Huerta už neustoupil a opovážlivce nechal uvěznit v poutech a o hladu, aniž by komu dovolil jej navštívit. Navíc pohrozil, že toho, kdo se nepoddá, nechá vojáky zbít kyji a uvrhnout do pout do temných kobek a bude je sužovat hladem i jinými těžkostmi. Takovému nátlaku podlehl další lounští sousedé. Kdo do 10. října nedorazil ke zpovědi či k přijímání, toho obcházeli Huertův furýr a profous s pouty. Některým byl přitom pobrán dobytek, plátno či jiné věci, které si pak museli draze odkoupit zpátky. Ti, kteří na svátek Všech svatých nepřišli na mši, museli uhradit pokutu ve výši pěti zlatých. Začátkem listopadu měly ke zpovědi přijít manželky lounských sousedů i jejich dcery a synové, a to opět pod hrozbou vysoké pokuty v případě absence. To už ale Huerta v Lounech nebyl, ve čtvrtek 16. října totiž odjel i s oběma jezuiti a několika vojáky do Žatce, přičemž s sebou z radnice odvezl knihy, které neprošly kontrolou. Byl jich plný vůz.³¹

V listopadu Huerta opustil Žatecko a Lounsko a vydal se na jih. Zastavil se přitom v Rakovníku, kde se měl podle některých zdrojů také zapojit do rekatolizačních snah,³² nicméně pravdou je, že toto královské město spadalo do kompetencí jiné komise v čele s plukovníkem Breinerem.³³ Kompetentní nebyl Huerta ani pro chodské Domažlice, ale zde se zdá jeho zásah nesporný. Otázkou je, kdy přesně k němu došlo. V Domažlicích se o konverzi místních snažil březnický pán

³⁰ Tamtéž, sign. I Ch 1, inv. č. 2671 – Pavel Mikšovic, *Chronica civitatis Launensis in Bohemia*, pag. 479–481.

³¹ Tamtéž, pag. 482–483. Srovnej B. ROEDL, *Huertova mise v Lounech*, s. 115–116.

³² MENČÍK, F. (ed.). *Paměti Jana Jiřího Haranta z Polžic a Bezdruzic od roku 1624 do roku 1648*, s. 20. Podle Haranta však Huerta v Rakovníce neuspěl.

³³ ĎURČANSKÝ, M. *Česká města a jejich správa za třicetileté války*, s. 94.

Přibík Jeníšek z Újezda, mimo jiné královský prokurátor, ale marně. Když se pak prý jednoho dne roku 1625 dal na dané téma v jezuitské koleji v Praze do řeči s Huertou, měl mu tento nabídnout, že Domažlické ke katolictví přivede v krátkém čase. Jeníšek nevěřil a neváhal vsadit celých pět set dukátů na to, že něco takového Huerta nesvede. Jenže ten přibral několik katolických kněží, do Domažlic přitáhl s vojáky a do domu předních měšťanů jich vložil třeba i deset nebo dvacet. Domažličtí údajně povolili a Huerta sázku nad překvapeným Jeníškem vyhrál. Pan prokurátor pak ztracené peníze požadoval od Domažlických.³⁴ Jakkoli anekdoticky a přehnaně toto líčení z tendenční *Historie o těžkých protivenstvích církve české* může vyznít, neměli bychom je podceňovat, jádro sdělení je patrně pravdivé, ať už se oba pánové sázeli, nebo nesázeli. A ať už Huerta do Domažlic dorazil osobně, nebo tam jen poslal své vojáky. Koneckonců, vytrvalost Domažlických (a Sušických) ocenil i Jan Jiří Harant, podle nějž „*ti statečněji se chovali. Velmi mnoho sousedů i soused odtad, nechavši jim všeho, pryč odešli, ježto od Don Martina i pana podkomořího hnáni k tomu byli a vojáci divně je sužovali. Přece mnozí až dosavadž neodstupují.*“³⁵

Zrovna tak neznáme přesné datum Huertova rekatolizačního zákroku v dalším z českých královských měst, Novém Bydžově. I zde se tak muselo stát někdy během jara či léta roku 1625. Bydžov se přitom svou polohou ve východních Čechách vymykal plukovníkovu rajónu zcela, takže je možné, že i v tomto městě byl se svými muži využit až sekundárně, poté, co snaha o mírnější průběh rekatolizačního procesu narazila na zarputilost novobydžovských nekatolíků. Námi hojně citovaný zdroj vyličil zdejší dění takto: „*Tu dostav se s svým lidem ten tyran a na rathauz měšťany svolav, mnohými slovy náboženství katolické schvaloval.*“ Žádal na to pak odpověď, kterou mu nakonec podal zdejší měšťan Jan Kolářník, v tom smyslu, že víru, v níž žili tak dlouho, nemůžou přece změnit obratem. Huerta měl nato vyskočit ze židle a holí, kterou držel v ruce, nebožáka zbít. Pak zavolal biřice a nechal jej vyvést z města, aniž by se postižený vůbec ještě mohl zastavit doma. Ostatní se zalekli („*tak rozlíceného medvěda vzteklosti se bojíce*“) a kapitulovali, přičemž slíbili, že se v krátkém čase vyučí katolické víře. Vzápětí si to však někteří rozmysleli a poslali pryč své rodiny, jistě se záměrem, že je budou následovat. Huerta se to prý dověděl a nechal je pochyťat, sebrat jim jejich věci a vsadit do vězení, dokud by muži i ženy nekonvertovali.³⁶ V následujícím roce přesto Nový Bydžov několik měšťanů opustilo.³⁷

Vraťme se ale zpět na známou časovou osu. Z Rakovníka pokračoval Martin Huerta na Plzeň a na Klatovy. Ani zde nebyla rekatolizace města primárně jeho záležitostí, přesto i do ní částečně zasáhl. Zastavil se u klatovského císařského rychtáře a radil se s ním o postupu proti nekatolickým měšťanům. Odtud odjel

³⁴ *Historie o těžkých protivenstvích církve české*, s. 261 – 262. Srovnej KRÁSL, F. Arnošt hrabě Harrach, s. 42 či ĎURČANSKÝ, M. Česká města a jejich správa za třicetileté války, s. 107; HOLÝ, V. Don Martin de Hoeff Huerta, s. 24.

³⁵ MENČÍK, F. (ed.). *Paměti Jana Jiřího Haranta z Polžic a Bezdruzic od roku 1624 do roku 1648*, s. 21.

³⁶ *Historie o těžkých protivenstvích církve české*, s. 256–257.

³⁷ BÍLEK, T. V. *Reformace katolická neboli Obnovení náboženství katolického v Království českém po bitvě bělohorské*. Praha 1892, s. 58.

za příbuznými na Opálku a pak na Velhartice, kde mu právě zemřel jeho píšec-ký regent. „*Klatovští ten tejden před adventem i první, hned jakž Don Martin odjel, před císařského rychtáře a jiné spoluradní, kteréž prv přestoupili a pod jednou byli, byli obsíláni o přestupování a po jednom před ně pouštění.*“ Bylo jim oznámeno, že když konvertují, budou zbaveni vojáků, jinak se o ně budou muset starat, vojáci je budou bít a živnosti jim budou zastaveny. Měšťan Jan Achilles Šatlavka raději opravdu zajel ke katolickému knězi do Běšin a konvertoval. Salší jej následovali. Vzдорující si následně předvolával po svém příjezdu do Klatov Příbík Jeníšek. Většina se pak opravdu také vypravila do Běšin nebo na jiná místa a konvertovala, nezlozná už měla zůstat jen hrstka.³⁸

Z Velhartic Huerta po krátké zastávce vyrazil do Sušice, aby zkontroloval plody tamějšího rekatolizačního úsilí, respektive aby je dotáhl ke zdárnému konci. Zde jej na konci listopadu zastihl nový příkaz místodržících, aby v Sušici jmenoval svého zástupce a vypravil se k vojenskému zákroku proti vzbouřeným poddaným z markvartického panství Oty Jindřicha z Vartemberka. Kromě toho měl zasáhnout i proti Kutnohorským, kteří si dovolili zmocnit se městských kostelů a povolali si k nim nekatolické kněží.³⁹ Nicméně Huerta se nevydal ani do Markvartic, ani (zatím) do Kutné Hory, teprve po polovině ledna (1626) zamířil, jak už víme, do Žatce, aby se po ukončení tamní mise zase vrátil do Sušice. Po celý březen doslova pendloval mezi Sušicí, Velharticemi, Klatovy a Pískem: v každém z těchto míst je v uvedeném měsíci jeho pobyt doložen.⁴⁰ Znovu už byl ovšem vybízen k tomu, aby se vydal do Kutné Hory a zjednal tam konečně pořádek.

Hovořili-li jsme o nemalém sebevědomí Lounských a Žateckých, pak se v případě Kutnohorských dostáváme ještě o stupeň výše. Bohaté královské město s tradiční produkcí stříbra sice poměrně nedávno prohrálo svůj souboj s Plzní o druhé místo za Prahou, ale to nijak neumenšilo jeho význam. Nekatolíci tu v předbělohorské době převyšovali katolíky a docházelo i ke vzájemným střetům – zvláště s nepřilíh oblíbeným nejvyšším českým mincmistrem Vilémem z Vřesovic, jemuž nemohl na jméno přijít ani věhlasný kutnohorský literát Mikuláš Dačický z Heslova.⁴¹ Podobně jako v Žatci, „zdobila“ Kutnou Horu hlava bývalého primase, Jana Šultyse z Felsdorfu, exekuoivaného na Staroměstském náměstí za účast na stavovské rebelii.⁴² Kutnohorští rekatolizačním mandátům tvrdošij-

³⁸ MENČÍK, F. (ed.). *Paměti Jana Jiřího Haranta z Polžic a Bezdruzic od roku 1624 do roku 1648*, s. 20.

³⁹ LÍVA, V. (ed.). *Prameny k dějinám třicetileté války III. 1618–1625*. Praha 1951, s. 812. Dne 29. listopadu místodržící Ottovi z Oppersdorfu a Ondřejovi Hornšteckému. Dostali zprávu, že se Kutnohorští dopustili naprosté neslýchanosti a opovázlivosti, když si do města povolali několik predikantů, zmocnili se kostelů a pořádali kacířské bohoslužby. Adresáti se ustanovují komisaři, kteří měli celou věc prošetřit, při čemž jim měl asistovat dvorský vojenský rada a plukovník Huerta se dvěma kompaniemi jízdy a 200 mušketýry. Městskou radu měli osadit způsobnými katolíky a po skončení akce podat důkladnou relaci.

⁴⁰ Dne 6. března 1626 byl v Sušici (LÍVA, V. (ed.). *Prameny k dějinám třicetileté války IV. 1626–1635*. Praha 1953, s. 55), 17. března ve Velharticích (tamtéž, s. 63), 23. března v Klatovech (tamtéž) a 27. března v Písku (tamtéž, s. 64).

⁴¹ K Dačickému VESELSKÝ, P. M. *Pánové Dačičtí z Heslova od jich počátky až na naše doby vůbec, jakož i Mikuláš Dačický z Heslova a jeho literární činnost zvlášť*. Kutná Hora 1886.

⁴² K Šultysovi naposledy KILIÁN, J. *Povstalci a odsouzení*, s. 236–244.

ně odpírali, takže začátkem roku 1626 sem na Vřesovcovu žádost přijeli jezuité. A už tu v podstatě zůstali, ačkoli kolej samotná byla ustanovena až o sedm let později.⁴³ Vřesovcovo ani jezuitské úsilí však nenesly tak rychlé plody, jak by si habsburská vláda představovala, a proto je hodlala podpořit vojenskou asistencí, byť umírněnou, což bylo Huertovi (a snad také jeho předchůdci Breinerovi, jehož muže Huertovi vojáci v Kutné Hoře střídali) výslovně zdůrazňováno.⁴⁴ Jenže plukovník, jak už jsme viděli, do Kutné Hory zrovna nespěchal. Omlouval (či vymlouval) se, že dosud pro své vojáky nedostal porce za leden až březen.⁴⁵

Nakonec dorazil s jednou kompanií, zřejmě odvolanou z Domažlic,⁴⁶ 11. dubna. Místní jej dosud znali očividně jen z doslechu, Dačický jej nazval „jakýmsi Donem Martinem“, ale záhy se měli přesvědčit, s kým mají tu čest.⁴⁷ Tři dny po příjezdu, což už byl jak vidno Huertův standard, si předvolal obec a ústy svého rytmistra Václava Libštejnského z Kolovrat nechal Kutnohorským sdělit, že si císař přeje, aby přestoupili ke katolické víře kvůli svornosti a jednotě a míru v zemi. Za tím účelem také do města už dříve přišli jezuité, u nichž měli místní nejprve do Hromnic, poté s posunem do Velikonoc vykonat zpověď a přijímání. Jenže Libštejnský vzápětí konstatoval, že ke zpovědi dosud nikdo nepřišel, takže císař, o všem dobře informovaný, musel do města povolat Huertu s jeho rejтары. Můžeme se samozřejmě ptát, proč mluvil Libštejnský a nikoli sám plukovník, tím bychom se ale dostali jen do úrovně spekulací. Místní měli odpovědět, že podle císařského nařízení na katolické bohoslužby ve velkém počtu chodí, na což Libštejnský reagoval slovy, že chození nestačí, že musí i konvertovat a dal jim další termín: do svátku Nejsvětější Trojice. Do té doby tu však také mělo zůstat vojsko ubytované v měšťanských domech. Měšťané, kteří by odmítli konvertovat, měli z Kutné Hory odejít. K odchodu se po Libštejnského projevu rozhodl kupříkladu dosud velmi agilní konšel Jan Šreiter ze Šreitentalu. V následujících dnech a týdnech se Kutnohorští marně snažili dosáhnout alespoň nějakých úlev. Pražským úřadům i císaři líčili své těžkosti s vojáky, mj. psali Lichtenštejnovi, že jim berou i koně, které potřebují na svou hornickou práci. Ke Šreiterovi se posléze chtěl přidat také primátor Radslav Hlavsa z Liboslavi a několik dalších, takže se obec

⁴³ K jezuitům v Kutné Hoře mj. HANUŠ, B. *Dějiny a působení jezuitského řádu kutnohorského*. Kutná Hora 2012 (reprint) či ALTOVÁ, B. Kutná Hora a jezuité. Město jako obraz. In *Kutná Hora v době baroka*. Praha 2005, s. 13 – 36.

⁴⁴ LÍVA, V. (ed.). *Prameny k dějinám třicetileté války* IV, s. 53. Dne 2. března 1626 místodržící Huertovi, aby se co nejdříve odebral s kompanií rejtarů do Kutné Hory a přiměl tamní obyvatelstvo, aby přistoupilo ke katolické víře, neboť ostatní města se řídí příkladem Kutnohorských a setrvávají zatvrzele ve svém sektářství. Co se týče měšťanů, kteří uprchli pro víru a zdržují se na hranicích nebo jinde, má s nimi být postupováno shovívavě a mají být přivedeni nejen ke svým domům a živnostem, ale i ke katolickému náboženství.

⁴⁵ Tamtéž, s. 55. Dne 6. března 1626 Huerta ze Sušice místodržícím.

⁴⁶ Tamtéž, s. 61. Dne 18. března 1626 místodržící Huertovi. Znovu ho napomínají, aby již neotálel a vypravil jednu kompanii jízdy z Domažlic do Kutné Hory.

⁴⁷ *Historie o těžkých protivěnstvích církve české*, s. 244 tvrdí, že Huerta do města vjel s obnaženým mečem a že se měšťané hned po jeho příjezdu ze strachu rozutekli do sousedních vesnic a ukrývali se. Když se to plukovník dověděl, vrátil se do Prahy a u místodržících se domohl dekretu, podle kterého měl být pokutou ve výši 100 tolarů stížen každý, kdo by nějakého takového uprchlíka schovával. Nezabrálo to – a další patent takové nařízení rušil a měšťanům promíjel. Srovnej KRÁSL, F. *Arnošt hrabě Harrach*, s. 37.

opět musela obrátit na Lichtenštejna a požádat jej, aby jim umožnil zůstat. Šlo prý o staré lidi, a navíc schopné radní, bez nichž by se už tak prořídlý konšelský sbor vyprázdnil a správa města by vůbec nebyla možná. Uvedení opravdu zůstali. Naproti tomu však od Lichtenštejna Kutnohorští dostali přísné napomenutí, aby nepřijímali do své obce žádné zběhy. A měli se také vypořádat se svým bývalým děkanem Matoušem Apianem, jemuž dlužili deputát.⁴⁸

Huertova rekatolizační mise dospěla jeho krátkým, několikadenním pobytem v Kutné Hoře do svého konce, plukovníka čekaly jiné úkoly. Jeho vojáci tu však ještě nějakou dobu zůstali, odešli až začátkem července. Do té doby městu i jeho obyvatelům napáchali velké škody⁴⁹ a způsobili další díru do obecního rozpočtu. Příjmy z jejich loreckého statku na pokrytí všech nákladů nestačily. Už pár dní po Huertově odjezdu si Kutnohorští na vojáky stěžovali a pak znovu a znovu. Se signifikantním dovětkem, že pokud jim nebude vyhověno, nebudou moci provozovat své živnosti (případně, že se horníci rozutečou), což citelně ztenčí i státní příjem.⁵⁰ Huerta byl sice vybízen k nápravě nejkřiklavějších nespravedlností,⁵¹ ale volání po odvelení vojáků pryč bylo podmiňováno podvolením se a přijetím katolické víry, a to všech obyvatel, ženy a děti nevyjímaje.⁵² Místní přitom vojákům dle vlastních slov museli dávat kvalitní stravu, ale i ošacení, důstojníkům údajně každý týden navíc pětasmadesát říšských tolarů. A kromě toho měli Huertovi posílat peníze na jejich žold.⁵³ Kapitán si také přišel na pěkného koně, jeho žena na dvě pozlacené stříbrné konvičky, a ani to jistě nebyly jediné dary, jimiž se Kutnohorští prezentovali. Huerta sice svým vojákům sepsal ordonanci, jak se mají chovat, ti ji ale nedodržovali. Chtěli vyšší porce, než jaké byly stanoveny, požadovali více sena a slámy pro své koně a k tomu (nebo i místo toho) finance. Pokud uvedené nedostali, vyhrožovali, že prohledají domy a obslouží se sami, v zahra-

⁴⁸ VESELSKÝ, P. M. *Persekuce Hory Kutné po bitvě bělohorské. Historický příspěvek k událostem doby té*. Kutná Hora 1882, s. 253 – 263.

⁴⁹ Srovnej SOKA Kutná Hora, AM Kutná Hora, knihy, č. 51 – Radní manuál 1623–1626, fol. 549v. Měšťan Jan Klatovský téhož dne předložil výlohy na Huertovy vojáky ve výši 66 zlatých.

⁵⁰ LÍVA, V. (ed.). *Prameny k dějinám třicetileté války IV*, s. 79. Dne 16. dubna 1626 Kutnohorští císaři Ferdinandovi II.

⁵¹ Viz např. SOKA Kutná Hora, AM Kutná Hora, aktová sbírka, č. 8169: Dopis jménem Karla z Lichtenštejna Huertovi, Praha, 6. května 1626. Kutnohorští si prý stěžovali na Huertova důstojníka, zvláště že chtěl z obecního pivovaru vzít čtyři koně nebo místo nich odpovídající finanční částku. Aby se zachoval provoz hornické činnosti, přál si i císař, aby vojáci místní nijak neobtěžovali a spokojili se jen se serviciemi. Proto byl Huerta tímto listem napomínán, aby svému fenrichovi takové neslušné obtěžování zakázal a aby ho donutil vrátit ony čtyři koně. Zvláště si pak Lichtenštejn přál, aby Huerta „o tom přísně poručil a nařídil, aby ten vzácný klenot a všecken pergkwerk skrze rejtarstvo v nejmenším hindrováno nebylo“. Srovnej LÍVA, V. (ed.). *Prameny k dějinám třicetileté války IV*, s. 79.

⁵² Tamtéž, s. 78. Dne 6. května 1626 Lichtenštejn vyslancům Kutné Hory.

⁵³ Srovnej SOKA Kutná Hora, AM Kutná Hora, knihy, č. 51 – Radní manuál 1623–1626. Fol. 558r – Ani Huertovi vojáci se nedočkali plateb od Kutnohorských hned. Kupříkladu teprve 13. května 1626 radní řešili proplacení částky 165 zlatých za první týden jejich pobytu, která nebyla od 12. dubna dosud proplacena. Fol. 561r – Dne 20. května 1626 bylo v radě rozhodnuto, aby část (50 zlatých) další sumy (165 zlatých; 2. termín) na Huertovy vojáky byla vzata z důchodů loreckého statku. Fol. 562v – Stejně tomu bylo i při třetím termínu projednaném 30. května. Fol. 564r–564v – Dne 19. června 1626 se opět v radě řešilo vyplacení vojáků, kteří ve městě stále leželi. Nadále bráno i z loreckých důchodů. V červnu už výdaje přesáhly čtyři sta zlatých.

dách sekali bez ptaní trávu coby koňské krmivo. Koneckonců ani sám Huerta se prý podle ordonance nechoval a požadoval víc, než na co měl mít nárok. Dokonce si vyžádal hotově 500 zlatých rýnských, na „*lepší vychování vojáků*“, s tím, že tyto peníze Kutnohorským zase vrátí, až dostane peníze z kontribucí. Když mu Kutnohorští sdělili, že takovou částku dohromady nedají, vyhrožoval jim, že pošle vojáky po domech a zabaví, na co přijdou.⁵⁴ Posléze si vojáci od Huerty vymohli novou ordonanci, která jejich požitky opravdu navyšovala.⁵⁵ Dokud by vše nedostali, odmítali vojáci z domů odejít. Když pak den jejich odjezdu přece jen nadešel, seřadili se na rynku, mnozí podle soudobých pozorovatelů opilí. Snad nešťastnou náhodou jeden z odcházejících vojáků vystřelil a zasáhl v okně přihlížejícího mládence do ramene tak vážně, že byl ohrožen na životě.⁵⁶

Dodejme, že násilím vynucované konverze v Kutné Hoře výrazný úspěch nepřinesly a že po vydání Obnoveného zřízení zemského nejeden zdejší měšťan raději zamířil do exilu. Situace se změnila až v další generaci, už poté, co ve městě existovala jezuitská kolej a její misionáři dostali čas a prostor na vstřícnější obracení Kutnohorských na katolickou víru. Totéž lze říci o většině míst, kde před Bílou horou žili nekatolíci, Huertovy vlastní statky nevýmaje. Vždyť reformační komise jej ještě v roce 1628 vyzývala, aby přiměl poddané na neustupovském a miličinském panství ke konverzi, pokud ne po dobrém, pak třeba i ostřejšími prostředky, a nabízela mu (!) asistenci reformačních komisařů a krajských hejtmanů.⁵⁷ Pokud jde o Huertu samotného, lze potvrdit to, co konstatoval již Howard Louthan, totiž že kromě lokalit, které mu byly svěřeny k rekatolizaci přímo, byl centrálními úřady povoláván zvláště k případům, při nichž se běžné prostředky nesetkaly s požadovaným účinkem.⁵⁸ Lapidárně lze říci, že tam pak Huerta přijel, seznámil se se situací, oznámil nastoupené obci císařskou vůli a obsah vládních mandátů, pod přísnými tresty a zacházením vyzval k jejich naplnění, zlikvidoval závadné knihy, delegoval úkoly na své podřízené důstojníky a odjel na jiné místo, aby se po určitém čase vrátil a zkontroloval, s jakým úspěchem byly jeho příkazy provedeny. Mezitím ve svěřených městech zůstávali povolání katoličtí kněží a plukovníkovi vojáci, kteří měšťanům brali soukromí, vyjídali jejich zásoby a ztenčovali finanční hotovost, o případných fyzických inzultacích a psychickém nátlaku nemluvě. Nebylo divu, že mnozí obyvatelé dříve

⁵⁴ SOKa Kutná Hora, AM Kutná Hora, knihy, č. 51 – Radní manuál 1623–1626, fol. 570r.

⁵⁵ LÍVA, V. (ed.). *Prameny k dějinám třicetileté války* IV, s. 104. Dne 22. června Huerta veliteli kutnohorského praporce. Každému jezdcí má být týdně vydávána na jeho koně moravská měrice nebo půl českého strychu ovsu či ječmene. Jezdcům náleží dva chleby denně (každému), libra masa (po 4 krejcarech) a půl druhé pinty piva (pinta po 2 krejcarech). Maso a pivo budou vojáci platit ze svého žoldu. Místo servicií (bytu, otopu, světla a soli) má každý hospodář odvádět jezdcí půl zlatého týdně. Huertův list je přílohou dopisu Kutnohorských české komoře z 29. června, v němž si na počínání ložirovaných vojáků znovu nařikají a upozorňují, že chudoba místních ohrožuje i dolování.

⁵⁶ SOKa Kutná Hora, AM Kutná Hora, knihy, č. 51 – Radní manuál 1623–1626, fol. 570v. K událostem během pobytu Huertových vojáků. VESELSKÝ, P. M. *Persekuce Hory Kutné po bitvě bělohorské*, s. 264 – 266.

⁵⁷ PODLAHA, A. (ed.). *Dopisy reformační komise v Čechách z let 1627–1629*. Praha 1908, s. 116 – 117: Komisaři 19. září 1628 Huertovi.

⁵⁸ LOUTHAN, H. *Obracení Čech na víru aneb Rekatolizace po dobrém a po zlém*, s. 176.

či později podlehl a katolickou víru (přinejmenším naoko) přijali. I Huertovi, ať už se opravdu chvástal slovy o Kristovi a apoštolech, nebo mu tato slova připsal někdo jiný, muselo být jasné, že vskutku důslednou rekatolizaci vykoná až čas a příkladná výchova nových generací.

DEJINY REFORMÁCIE VO FARNOSTI MALÁ UDIČA

Libor BERNÁT

History of the Reformation in parish Malá Udiča

The parish of Malá Udiča, which is located near Považská Bystrica, was mentioned in sources as early as 1321. The congregation adopted the Reformation in the spirit of Martin Luther at the end of the 16th century under pressure from Andrew I. Balaš. The Reformation took place without major problems. There were five pastors in total in this parish, who did not significantly interfere with the functioning of the Upper Trenčín Contubernium and the Superintendence of Trenčín, Liptov and Orava. From the mid-17th century, the Catholic Restoration began to be promoted in the territory of the parish, which was ultimately successful after the conversion of the Balašovs. The study also closely follows Roman Catholic priests. Eventually, the inhabitants of the parish of Malá Udiča were converted, with the exception of the noble families of Okrutský and Beňovský. Two members of the Okrutský family became Evangelical priests of the Augsburg confession in Púchov. Later, the Okrutský family also converted, and in the second half of the 19th century, not a single member of the Evangelical Church of the Augsburg Confession lived in the village.

Keywords: Malá Udiča, parish, Reformation, pastor, patronage law, Catholic restoration, visitations.

O existencii osád Veľká a Malá Udiča¹ máme písomné zmienky už z roku 1321.² Osídľovaním okolitých území sa začínajú písať náboženské dejiny. V tomto období máme zachované meno prvého známeho kňaza Tomáša (de Edisa, Hodisa) okolo roku 1322, kedy je správa, že „Item Thomas de Edisa iuravit solvit VI. grossos, est plebanus“ – „Tomáš z Udiče prisážno zaplatil šesť grošov a je kňaz“. ³ Poplatok patrilo medzi najnižšie v celom archidiakonáte.

Kostol bol zasvätený sv. apoštolovi a evanjelistovi Matúšovi. Na Slovensku sv. Matúšovi bolo zasvätených celkom 13 kostolov.⁴ Pri kostole bola postavená drevená fara.

Od 15. storočia patrila farnosť Udiča pod Považskobystrické hradné panstvo. Mená duchovných pôsobiacich po Tomášovi nepoznáme. Podľa zachovaného desiatkového súpisu z roku 1507 existovala farnosť Malá Udiča (parochia Wdycz),⁵ v rámci trenčianskeho archidiakonátu, v ktorom bolo 46 fár.

¹ V roku 1960 došlo k zlúčeniu obcí Veľká a Malá Udiča a používa sa jednotný názov Udiča.

² Kostol sa nachádzal v Malej Udiči a v prameňoch sa uvádza ako farnosť Malá Udiča. Pritom nielen vo Veľkej Udiči, ale tiež v Prosnom žilo viacej obyvateľov ako v Malej Udiči.

³ *Monumenta Vaticana historiam Regni Hungariae illustrantia Series Prima. Tomus Primus.* Budapeštin: Franklin-Társulat, 1887, s. 200.

⁴ V Žilinskej diecéze sa nachádza už len jeden kostol zasvätený sv. Matúšovi a to vo Vysokej nad Kysucou. JUDÁK, V. – POLÁČIK, Š. *Katalóg patrocínii na Slovensku*. Bratislava: Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta UK Bratislava, 2009, s. 196, 427, 471.

⁵ Štátny archív v Žiline so sídlom v Bytči, (ďalej ŠA BY), fond (ďalej f.) Iľešházi Trenčín – Patrimonium, inv. č. 195, šk. 76, desiatkový register 1507, s. 7.

K farnosti Malá Udiča (Vdycze parva) patrili ešte filiálky: Hatné (Hathne), Horná Mariková, Klieština (Klestna), Martinkova Lehota (Martyzkowa lehotka), Okrut, Podvažie (Podwazie),⁶ Prosné (Prosná, Prostnie), Upohlav (Lupohlaw) a Veľká Udiča (Vdycze magna).

Rímskokatolícky regionálny cirkevný historik Jozef Chorényi (*1855 – †1933) charakterizuje farnosť Udiču takto: „*Malá Udiča ako bezvýznamná a k tomu ešte od hlavnej cesty obďaleč ležiaca obec, nemohla hrať v dejinách okolia významnú úlohu, už pre svoju polohu.*“⁷ Našou úlohou bude ukázať význam každého cirkevného zboru, v tomto prípade farnosti Malá Udiča, pre dejiny kontubernia, neskôr superintendencie až po šírenie reformácie. Bez pochopenia dejín jednotlivých cirkevných zborov nedokážeme porozumieť dejinám kontubernia, superintendencie, ani samotného Uhorska. Je to ako mozaika, ktorá je tvorená z drobných kúskov. Bez jednotlivých drobných kúskov nevytvoríme mozaiku.

V druhej polovici 16. storočia na území Uhorska prebehla reformácia, počas ktorej vznikli nové fary a školy v duchu učenia Martina Luthera. Udiča patrila pod Považskobystrické panstvo, ktoré získal barón Ondrej I. Balaša (Balassa, *27. 11. 1538 Kluž – †21. 10. 1591 Považská Bystrica) sobášom s prvou manželkou Annou Mereiovou (Mereyová, Méreyová, †1. 6. 1583), vdovou po kapitánovi Horného Uhorska Gašparovi Šerédym (Serédy, *okolo 1490 – †1553).⁸ Mnohí z členov Balašovského rodu sa hlásili k luteranizmu už v prvej polovici 16. storočia.⁹ Luteránsky cirkevný historik Ondrej Šmál (Schmal, *24. 4. 1706 – †30. 12. 1706) vyzdvihuje Štefana, Žigmunda a Šimona Balašovcov za popredných podporovateľov šľachty reformácie.¹⁰

Veriaci nasledovali vierovyznanie zemepánov v duchu hesla „*cuius regio, eius religio*“. Presne to vystihol už spomenutý Jozef Chorényi slovami, „*že vlastne reformovali nie pastori ale zemepáni*“.¹¹

Ako prebiehala konkrétne reformácia vo farnosti Malá Udiča, nevieme. Môžeme predpokladať, že podobne ako v okolitých obciach na Považí – bez väčších

⁶ Teraz súčasť mesta Považská Bystrica.

⁷ CHORÉNYI, J. *Dejiny r. kat. fary Malá Udiča*. Strojopis, nestr. (1). Za preposlanie strojopisu ďakujeme riaditeľke Vlastivedného múzea v Považskej Bystrici Mgr. Petronele Rúgulovej, PhD.

⁸ NAGY, I. *Magyarország családai czimerekkel és nemzékrendi táblákkal*. I. A-B. Pest: Kiadja Ráth Mór, 1857, s. 120 a n.; BIZUB, F. *Pôsobenie rodu Balašovcov* v Liptove. Turany: P+M, 2014, s. 16 – 17; pozri tiež FEDERMAYER, F. *Lexikón erbov šľachty na Slovensku I. Trenčianska stolica : šľachta Trenčianskej stolice podľa súpisov z rokov 1596 a 1646/47*. Bratislava: Hajko & Hajková, 2000, s. 7.

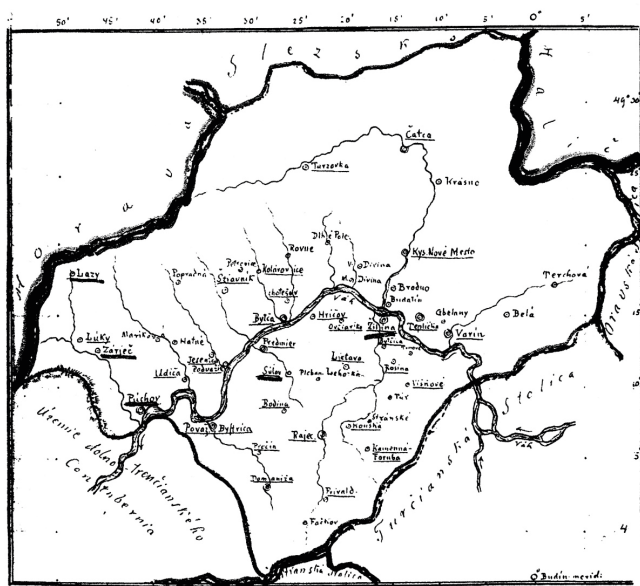
⁹ Balašovci získali Plavecký hrad v roku 1561 a umožnili Petrovci Bornemiszoovi aby pokračoval so svojej tlačiarenskej činnosti a tlačil na Plaveckom hrade náboženskú literatúru. BREZA, V. *Tlačiarne na Slovensku*. Bratislava: Zväz polygrafie na Slovensku, Univ. kniž., Matica slov., 1997, s. 96.

¹⁰ SCHMAL, A. *Adversaria ad illustrandam historiam ecclesiasticam evangelico-hungaricam pertinentia, deo propitio quatuor sectionibus optima fide definita anno reperate salutis MD-CCLXV*. In FABŐ, A. *Monumenta evangelicorum aug. conf. in Hungaria Historica*. II. Pest: Kiadja Osterlamm Károly, 1863, s. 58.

¹¹ CHORÉNYI, J. c. d., nestr. (1). Je idealizáciou pomerov, keď tvrdí evanjelický farár augsburského vyznania a cirkevný historik Štefan Mosný, že: „*Poddaným na jeho panstvách (rozumej Františka Turzu – L. B.) stačila voľnosť, slobodného rozhodovanie sa a najmä, keď videli vo svojom veľmožovi príkladnú zbožnosť a pevné vyznávanie augsburského náboženstva.*“ MOSNÝ, Š. *Dejiny hornotrenčianskeho kontubernia : doktorská dizertácia*. Bratislava: EBF UK, 1972, s. 76.

problémov. Farníci, väčšinou analfabeti, boli konvertovaní pokojne, neuvedomujúc si subtilnosť teologických problémov. V službách Božích mala vplyvom reformácie kľúčové postavenie *Biblia* a prebiehali v slovenskom jazyku. Liturgická reforma nebola jednoznačná, ani úplná. V duchu Lutherovho učenia mal Kristus „prichádzať“ počas služieb Božích a rozdávať a ponúknuť sa tým, ktorí v neho verili. Martin Luther nespochybnil sviatosti ani ich úlohu v kresťanskom živote, trval však na väčšom prepojení služieb Božích s biblickými textami a kázaním.¹² Niektoré pozostatky rímskokatolicizmu, tradície, tu pretrvávali počas celého obdobia reformácie.

Územie Udiče spadalo v období reformácie pod Hornotrenčianske (Bytčianske, Žilinské) kontubernium.¹³ Cirkevný zbor v Udiči susedil so zbormi v Lúkach, v Lazoch, v Jasenici, v Považskej Bystrici a v Púchove. Už okolo roku 1580 sa Udiča spomína ako zbor patriaci do Hornotrenčianskeho kontubernia, ale meno pastora nie je známe. Nevieme ani, ako hlboko prenikla reformácia do zboru.



Obr. č. 1: Mapa časti Hornotrenčianskeho kontubernia s farnosťou Malá Udiča.¹⁴

¹² SMOLÍK, J. *Kapitoly z liturgiky*. Praha: Komenského evangelická bohoslovecká fakulta, 1960, s. 25 a nasl.

¹³ Hornotrenčiansky seniorát počas celej jeho existencie tvorili farnosti: 1. Bytča (teraz súčasť Žiliny), 2. Bodina, 3. Brodno, 4. Budatín (teraz súčasť Žiliny), 5. Bytča, 6. Čadca, 7. Domaniža, 8. Hričov (v súčasnosti Hričovské Podhradie), 9. Jasenica, 10. Kamenná Poruba, 11. Kolarovice, 12. Kónská, 13. Kotešová, 14. Kysucké Nové Mesto, 15. Lietava, 16. Lúky, 17. Ovčiarsko, 18. Podvažie, 19. Považská Bystrica, 20. Prečín, 21. Predmier, 22. Púchov, 23. Rajec, 24. Rajecká Lesná, 25. Rosina, 26. Súľov, 27. Štiavnik, 28. Teplica nad Váhom, 29. Turzovka, 30. Udiča, 31. Varín, 32. Višňové a 33. Žilina. Niektoré trvali od konca 16. storočia do začiatku 18. storočia, príp. ako Súľov pokračovali vo svojej existencii ďalej, iné ako napr. Bytča, Podvažie zakrátko zanikli.

¹⁴ HOLUBY, J. L. *Materiály k dejinám cirkvi evanjelických a. v. v Stolici Trenčianskej*. Svazek V.

Od cirkevného zboru v Udiči bolo v roku 1586 odčlenené Dolné Podvažie pričlenené k farnosti Malá Udiča, v priebehu 17. storočia pripojilo k farnosti sv. Michala Archanjela v Malej Jasenici.¹⁵

Od roku 1590 doložený ako pastor¹⁶ Adam Adamides, nazývaný Holý.¹⁷ Odkiaľ sem prišiel a kde predtým pôsobil, nevieme. Pravdepodobne bol vysvätený ešte rímskokatolíckym biskupom, pretože v zoznamoch ordinovaných superintendentov vo Wittenbergu ho nenachádzame. Otázkou zostáva, nakoľko inklinoval k reformácii a či nepodľahol tlaku kontubernia a zemepána. Z prameňov, ako ešte ukážeme, sa dozvedáme, že bol ženatý a mal syna.

Život žien pastora „faráriek“ je ťažké rekonštruovať. Chýbajú pramene, mlčia o nich a ak sú, tak ich písali muži. Mali byť akési „spoluvládkyne“, „družky“ pastora a učiteľa. Ich život sa skladal predovšetkým z množstva drobnej práce a bol plne podriadený mužskému svetu.¹⁸

V roku 1596 sa nachádza v zozname pastora, ktorí museli platiť vojnovú taxu. Tieto poplatky sa museli platiť viackrát.¹⁹

V rámci kontubernií boli prijímané zákony. Hornotrenčianske kontubernium prijalo svoje zákony pod vplyvom zákonov Dolnotrenčianskeho kontubernia 12. februára 1600 na generálnej kongregácii v Bytči pod názvom „Leges hoc est Ordo et disciplina venerabilis contubernii seu Ministrorum docentium evangelium in Ecclesiis superioris districtus Trinchiniensis ... die duodecima mensis Februarii Anno Domini M. DC“.²⁰ Zákony podpísal gróf Juraj Turzo, Žigmund Balaša a ďalších osem významných šľachticov.

díel 1. Cirkve ev. a. v. Contubernia horno-trenčianskeho čili Žilinského (S mapkou.). Díel I. Od Jozefa Lud. Holuby-ho, farára ev. a. v. v Zem. Podhradského a na ten čas seniora Trenčianskeho. rkp. Zemianskom Podhradí r. P. 1888, Tranoscus, knižnica Juraja Tranovského Liptovský Mikuláš.

¹⁵ Považská Bystrica: z dejín mesta. Ed. B. Kotrman. Považská Bystrica: Knižné centrum, 2006, s. 61.

¹⁶ Označenie „pastor“ na skúmanom území je vhodnejšie a terminologicky správnejšie ako evanjelický (luteránsky) farár, pretože takto sa podpisovali luteránski kňazi do kontuberniálnych zápisníc, chcúc sa tým odlišiť od „starých“, rímskokatolíckych kňazov, plebánov. V pojme „pastor“ je navyše zdôraznená pastierska (pastoračná) činnosť medzi veriacimi, „ovečkami“ v duchu reformácie. Je to správnejšie aj z ekzeziologického aspektu, keď ponímanie duchovného v protestantizme vychádza z evanjelia podľa Jána 21, verš 17 „βόσκει τὰ πρόβατά μου“ – „Pas moje ovce“. Podrobnejšie pozri BERNÁT, L. Pastori v Dubnici nad Váhom za Iľešháziocov. s. 63. Príspevok bol prednesený na Medzinárodnej vedeckej konferencii – 830 rokov od prvej písomnej zmienky o Dubnici nad Váhom (1193–2023), v tlači.

¹⁷ HOLUBY, J. L. *Materiály k dejinám cirkve evanj. a. v. v stolici Trenčianskej. Sberka II. Joz. Lud. Holuby. Holuby a. ev. farár Zemanský-Podhradský a t. č. senior Trenčianský 1887*, s. 90. Liptovský Mikuláš, Tranoscus, knižnica Juraja Tranovského.

¹⁸ BERNÁT, L. Vznik a formovanie protestantských rodín pedagógov a duchovných v 16. a 17. storočí v superintendencii Trenčianskej, Oravskej a Liptovskej. In *Studia Comeniana et historica* (ďalej *SCeH*). ISSN 0323-220, 2008, roč. 38, č. 80, s. 274.

¹⁹ *Protocolon sev liber continens articulos confessionis item leges et ordinem ... Anno Domini M. D. LXXX.*, f. 88 a n. Archiv Seniorátu Trenčianskeho, Trenčín, bez evidenčného čísla (ďalej bez ev. č.).

²⁰ Pozri BERNÁT, L. Trenčianske kontuberniá a Žilinská synoda. In *Od reformácie po založenie cirkvi: a reformációtól egyházalapításig. K 400. výročiu synody v Spišskom Podhradí : a Szepe-sváraljai Zsinat 400. évfordulójára*. Eds. P. Kónya, A. Kónyová. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2014, s. 66.

Kontuberniálne zákony podpísal: „Adamus Adamides Pastor Ecclesiae Udi-
cen[sis] has leges approbat illisq[ue] subscribit“.²¹ Podpísal ich v roku 1600 a svo-
jím podpisom vyjadril súhlas s ich znením a poslušnosť kontuberniu. Nebolo nič
neobvyklé, že pastori a rektori podpisovali kontuberniálne zápisnice s časovým
odstupom.

Po smrti Ondreja Balašu v jeho politike pokračoval jeho syn Žigmund III. (*7.
7. 1572 – †február 1623), vzdelaný na zahraničných univerzitách, ktorý všestran-
ne podporoval reformáciu a školstvo. Zastával titul cisársko-kráľovského ko-
morníka a oženil sa s Alžbetou, dcérou poľského kniežaťa Samuela Zborovského
(Zborovszky). Na jeho svadbe v Krakove sa zúčastnil aj poľský kráľ Žigmund III.
Vasa.²²

Na generálnej kongregácii 15. januára 1603 sa Adam Adamides sťažoval
na svojho farníka Adama Mokrého, že ho prenasleduje, obviňujúc ho, že jeho
Mokrého syn bol zabitý s vedomím pastora, dokonca na jeho návod. Adam Ada-
mides dokázal svoju nevinu hodnovernými svedkami a kontubernium sa obrátilo
na svetskú vrchnosť, aby ho ochránila.²³

Dňa 25. júna 1603 na bytčianskej kongregácii bol vylúčený na zákrok grófa
a oravského župana Juraja Turzu (Thurzo) lietavský pastor Ladislav Stránovský
(Stráňavský, Stránsky, Stranavius).²⁴ Ladislav Stránovský bol obvinený z viace-
rých priestupkov, napríklad zo slabej zbožnosti, zlých mravov a ohovárania. Na-
vyššie prislúchoval jednej zemianke Večeru Pána kalvínskym spôsobom. Udičský
pastor Adam Adamides hlasoval za jeho vylúčenie.²⁵

Za účinkovania Adama Adamidesa sa uskutočnila Žilinská synoda 28. –
30. marca 1610 pod patronátom palatína Juraja Turzu. Niektorí autori tvrdia,
že synody sa zúčastnili Balašovci, resp. Žigmund III. Balaša, patrón udičského
kostola.²⁶ Nie je však uvedený ani v zozname významných osobností po Jurajovi
Turzovi, ani jeho podpis a pečať sa nenachádzajú pod listinou *ACTA ET CON-*

²¹ *Protocolon sev liber continens articvlos confessionis item leges et ordinem ... Anno Domini M. D. LXXX.*, nefol.

²² HANKO, J. *Balašovci z Ďarmôt a Modrého Kameňa*. [S. l.]: Jaroslav Hanko, 2012, s. 81 a n.; ŠU-
JANSKÁ, A. Sídla Balašovcov v Považskej Bystrici a v okolí. (Sídla Balašovcov na Panstve hradu
Bystrica). In *Rod Balašovcov v 13. až 19. storočí*. Eds. H. Ferencová, E. Antolová. Modrý Kameň:
Slovenské národné múzeum - Múzeum bábkarských kultúr a hračiek, 2013, s. 271; BIZUB, F. c.
d., s. 20 – 21.

²³ *Protocolon sev liber continens articvlos confessionis item leges et ordinem ... Anno Domini M. D. LXXX.*, f. 119. Problémy s Adamom Mokrým pretrvávali ďalej. Podľa pastora Adama Ada-
midesa obrábal roľu, ktorá patrila fare. Adam Mokry bol predvolaný pred kontubernium, ale
nechcel sa dostaviť.

²⁴ Ladislav Stránovský (Stranovius) bol 28. 4. 1599 prijatý na bytčianskej kongregácii za pastora
do Lietavy. V kontuberniálnych zápisniciach sú potom spomínané jeho početné kauzy. V roku
1602 prešiel na faru do Tepličky nad Váhom bez súhlasu kontubernia. Po vylúčení z kontuber-
nia sa už správy o ňom v zápisniciach neobjavujú. HOLUBY, J. L. *Dejiny Hornotrenčianskeho
kontubernia ev. a. v. zv. V., diel I. 1517 – 1888*, s. 248 – 250, 265; TEN ISTÝ *Materiály ... Sbirka
II.*, s. 80 a 83.

²⁵ *Protocolon sev liber continens articvlos confessionis item leges et ordinem ... Anno Domini M. D. LXXX.*, f. 121 – 124. Vyjadrenie Adama Adamidesa je zaznamenané na f. 122. Pozri tiež BER-
NÁT, L. Kryptokalvinizmus v Trenčianskej stolici a Morava v 16. a 17. storočí. In *SCetH*. ISSN
0323-2220, 2009, roč. 39, č. 81 – 82, s. 77.

²⁶ MOSNÝ, Š. c. d., s. 100.

CLVISIONES CONVENTUS SEU SYNODI ... Anno Domini MDCX Diebus 28. 29. et 30. Martii.²⁷

Na synode sa vytvorila samostatná cirkevná správa evanjelickej cirkvi augsburského vyznania. Udiča sa stala súčasťou Superintendencie Trenčianskej, Liptovskej a Oravskej stolice, prvým superintendentom sa stal bytčiansky pastor Eliáš Láni (1610 – †1618).²⁸

Jednou z povinností superintendentov, podľa II. článku Žilinskej synody, bolo každoročne navštevovať cirkevné zbory. Superintendent Eliáš Láni vykonal vizitáciu už v roku 1611. V zápisnici sa venoval trom bodom: liturgické predmety, príjem farnosti (proventus parochiae) a príjem rektora. Meno rektora nezaznamenal, ale kontuberniálne zápisnice podpísal ako prvý rektor Martin Milochovský (Milochovinus, Milichovský?) v roku 1618, pričom tu účinkoval už skôr.²⁹ Zo zápisnice vyplýva, že farnosť Malá Udiča tvorili v čase reformácie filiálky: Hatné, Klieština (Kliesstina), Mariková (Marikowa), Okrut (Okruta), Podvažie (Podwáži), Prosné, Upohlav (Lupohlav) a Veľká Udiča (Welika Udica).

Eliáš Láni zaznamenal, že na fare sa nachádzali liturgické predmety: jeden ornát zo svetlého damašku s bielym krížom, druhý zo zeleného atlasu s červeným šarlátovým krížom a bielym krížom, tretí zo zeleného damašku a štvrtý z červenej kytajky.³⁰ Ďalej dve košele pod ornát, 16 obrusov, štyri ručníky a jedna komža. Potom dva kalichy – jeden strieborný, na vrchu pozlátený s medenou pozlátenou miskou, druhý strieborný bez misky. Ďalej zelená šatka na kalich,³¹ strieborný ozdobný kríž (Tabula Pacis), medený krížik, dve monštrancie, mosadzná kadielnica, štyri svietniky, dva zástavy z plátna, dva misále a tri zvony, z toho jeden koledovný.³²

V časti o príjme farnosti, resp. materiálnom zabezpečení pastorov, sa podrobne popisuje vlastníctvo roľ, lúk, lesov v jednotlivých osadách. Zaznamenáva sa aj počet sedliakov z Malej Udiče a z filiálok a ich dávky.³³

Vo vizitácii superintendent nezaznamenal knihy, okrem dvoch spomenutých misálov, ktoré sa nachádzali na fare, ani to, či mal pastor k dispozícii *Biblie*, agendu, kancionál alebo inú liturgickú knihu a kto ich vydal.

²⁷ Originál listiny sa nachádza v Slovenskej národnej knižnici, Literárny archív (ďalej SNK LA) Martin, sign. J 142, pozri tiež *Acta synodorum*, Ústredná knižnica SAV (Bývalá lyceálna knižnica) Bratislava, rkp., zv. 235, s. 34 – 41. Opis je prepísaný tiež v *Protocolon sev liber continens articvlos confessionis item leges et ordinem ... Anno Domini M. D. LXXX.*, nefol. (na začiatku zápisníc).

²⁸ Pozri BERNÁT, L. Trenčianske kontuberniá a Žilinská synoda, s. 72 a n.

²⁹ Je diskutabilné, či Martin Milochovský bol príbuzným Jána (*asi 1630 Žilina – †25. 1. 1684 Brezno), príslušníka šľachtického rodu zo Žiliny, pedagóga, pastora a od roku 1671 seniora Zvolenského kontubernia. BURIUS, J. *Micae historiae evangelicorum in Hungaria ab anno 1673 ad 1683*. Posonii: Typis Wigandianis 1864, s. 121; HOLUBY, J. L. *Dejiny Hornotrenčianskeho kontubernia ev. a. v. zv. V., diel II. 1517 – 1888*, s. 798; porovnaj MOSNÝ, Š. c. d., s. 155.

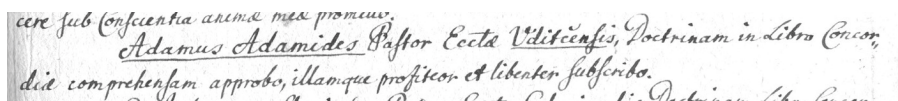
³⁰ Iný názov pre talár. Dlhé, voľné, čierne rúcho (talár), ktoré nosí evanjelický farár počas bohoslužieb.

³¹ Pravdepodobne palla, t. j. štvorcová prikrývka, ktorou sa zakrýva kalich, aby sa doň nedostali nečistoty.

³² Koledovný zvon bol určený na vianočné koledovanie a sviatočné procesie.

³³ REGESTA ISTA ECCLESIASTICA, per R. Dn. Eliem Lany ... In LAUČEK, M. *Collectaneorum Volumen III*. SNK LA Martin, sign. C 1069, f. 37 – 38.

V roku 1611 podpísal Adam Adamides *Formulu Concordiae* (Knihu Svornosti).



*... cere sub conscientia anime meae promissum.
Adamus Adamides Pastor Ecclesiae Udičensis, Doctrinam in Libro Concor-
diae comprehensam approbo, illamque profiteor et libenter subscribo.*

Obr. č. 2: Zápis, ktorým vyjadroval Adam Adamides súhlas s Knihou Svornosti.³⁴

O tom, že reformácia ešte nezapustila pevné korene svedčí žaloba Adama Adamidesa na baróna Balašu, ktorý chcel jednu kaplnku z farnosti odovzdať rímskokatolíckemu kňazovi. Kolísala nielen viera politickej vrchnosti, ale aj samotných veriacich. Na druhú slávnosť Veľkonočnú, keď sa vykonávali služby Božie, niekto hodil na pastora kameň a poranil ho na hlave. Vinník bol poddaným Balašu a kontubernium oznámilo prípad svetskej vrchnosti, aby bol vinník potrestaný. Ako sa celý prípad skončil, nevieme.

Adam Adamides v tejto dobe patrili k najskúsenejším duchovným v kontuberniu a na októbrovej kongregácii v roku 1612 bol zvolený za asesora. Na bytčianskej „synode“ konanej 29. januára 1614 predložil prípad Juraja Drahoňa z Malej Udiče, ktorý sa zasnúbil s Annou Strhačkovou v prítomnosti počestných ľudí a so zamenením svadobných darov. Snúbenica však nechcela svoj sľub dodržať a tak Juraj Drahoň si hľadal inú nevestu. Keď sa o tom dozvedela Anna Strhačková, tak žiadala aby splnil jej daný sľub a vstúpil s ňou do manželstva. Kontubernium sa uznieslo, že ak Juraj Drahoň chce, môže si vziať za manželku prvú snúbenicu, ktorá však musí zložiť pokutu na udičský kostol vo výške dvoch zlatých a odprosiť pastora aj richtára.³⁵ Pretože pastor ešte nevedol matriky a ani v zápisniciach kontubernia sa kauza už ďalej nespomína, nevieme, či došlo k sobášu snúbencov. Ukazuje sa, že množstvo pokleskov v oblasti mravov bolo podobné ako v predchádzajúcej dobe.

O rok neskôr žaloval superintendent Eliáš Láni Udičanov na bytčianskej kongregácii 22. júla 1615. Podľa jeho správy bol kostol zničený, otvorený zo všetkých strán a fara bola v takom zlom stave, že pastor býval v Okrute, odkiaľ dochádzal do Udiče vykonávať služby Božie. Podľa neho cirkevný zbor nemal ani kostolníka, ani učiteľa. Superintendent preto žiadala kontubernium, aby situáciu vyriešilo. Patrónske právo mali baróni Balašovci, ktorých povinnosťou bolo starať sa o kostol. Z toho je zrejmé, aké slabé postavenie malo kontubernium a superintendent, keď priamo nepožadovali od patróna, aby si plnil svoje povinnosti. Bol to tiež dôsledok Žilinskej synody, ktorá upevnila postavenie svetských patrónov a neumožnila zriadenie konzistória. Kontubernium poslalo list Balašovcom a požiadalo palatína Juraja Turzu o intervenciu v danej veci.³⁶

³⁴ Ja, Adam Adamides, pastor udičského cirkevného zboru, schvaľujem učenie obsiahnuté v *Knihy Svornosti* vyznávam ho a rád sa pod neho podpisujem.

³⁵ *Protocolon sev liber continens articulos confessionis item leges et ordinem ... Anno Domini M. D. LXXX.*, f. 214.

³⁶ Tamže, f. 222.

Bývalý predmiersky pastor Baltazár Grelnertius,³⁷ ktorý prešiel v roku 1615 na faru do Chrenova (Bojnické kontubernium), v liste superindendentovi Eliášovi Lánimu obvinil Adama Adamidesa a považskobystrického pastora Jána Ambrosiada.³⁸ Tí sa zaručili za krčmára Fabiána Holého, ktorého Baltazár Grelnertius žaloval na súde. Zo zápisnice nie je jasné, o aký zločin sa jednalo, ale krčmár bol odvedený k palatínovi Jurajovi Turzovi. Baltazár Grelnertius dosiahol od kontubernia splnenie svojich požiadaviek a obidvaja spomenutí pastori zaplatili pokutu 10 zlatých na predmiersky kostol. Tým získal úplnú satisfakciu. Kauza sa ešte prejednávala na kongregácii v Žiline 10. februára 1616.³⁹

Na tej istej kongregácii Adamovi Adamidesovi vedenie kontubernia uložili povinnosť, aby išiel spolu s púchovským pastorom Štefanom Mitisom Bánovským (Mitis Puchovio-Pannnonius)⁴⁰ a aby predvolali pred seniora a kysuckonomestského pastora Štefana Krušpiera st. (Cruspier, Kruschpier Varboviensis,

³⁷ Baltazár Grelnertius najskôr v roku 1588 učil v Slovenskom Pravne. 23. 10. 1595 sa zapísal na univerzitu vo Wittenbergu. Dňa 10. apríla 1608 bol prijatý do Hornotrenčianskeho kontubernia a podpísal kontuberniálne zákony. 21. 1. 1609 na generálnej kongregácii v Bytči bol zvolený za asesora, v roku 1612 bol zvolený za notára. V roku 1615 prešiel za pastora do Chrenova. REZIK, J. – MATTHAEIDES, S. *Gymnaziológia : dejiny gymnázií na Slovensku*. Bratislava: SPN, 1971, s. 257, 498, 502; FRANKL, V. *A hazai és külföldi iskolázás a XVI. században*. Budapest: Eggenrerger F. Magyar akadem. Könyvtársnál, 1873, s. 168; *Wittenberger Matrikel 4, 1587 – 1610*, nefol. (107r). [Online] [cit. 2025.17. 11.]. Dostupné na internete <<https://digital.bibliothek.uni-halle.de/hd/content/titleinfo/2525587>>; PAULINY, L. *Dejepis superintendencie nitrianskej. Dľa starých i novších prameňov ... IV*. Jasenová: Salva, 1/894, s. 210; ŠKROVINA, O. *Z historie turčianskeho evanj. seniorátu a jeho sborov*. Turčiansky sv. Martin : Tlačil kníhtlačiarsky účastinársky spolok v Turčianskom sv. Martine, 1929, s. 362.

³⁸ Ján Ambrosius (Ambrosiades) sa oženil s Martou Dubrawjanou a mali synov Jána a pastora Pavla. V roku 1613 sa stal pastorom v Považskej Bystrici. V kontuberniu bol obžalovaný, že navštevuje krčmy a zúčastňuje sa v pijáckych posedení. Preto bol zbavený funkcie asesora prvého stola. 8. 10. 1625 bol z fary vyhnaný, zbytočne prosil kontubernium o pomoc. *Triplicis Ordinis Matriculae Ordinatum, a Rndissimis Dominis Superintendentibus ... Schulek Matthias ... f. 173*. Ústredný archív ECAV na Slovensku Bratislava, bez ev. č.; HOLUBY, J. L. *Dejiny Hornotrenčianskeho kontubernia ev. a. v. zv. V., diel I. 1517 – 1888*, s. 45, 53 – 54.

³⁹ *Protocolon sev liber continens articulos confessionis item leges et ordinem ... Anno Domini M. D. LXXX.*, f. 226 a n.; HOLUBY, J. L. *Dejiny Hornotrenčianskeho kontubernia ev. a. v. zv. V., diel II. 1517 – 1888*, s. 543, 551; pozri tiež PAULINY, L. c. d., s. 210.

⁴⁰ Štefan Mitis Bánovský najskôr učil v Beluši a koncom roku 1613 bol povolaný za pastora do Púchova. Už 29. januára 1614 podpísal kontuberniálne zápisnice. V Púchove účinkoval do svojej smrti v roku 1631. HOLUBY, J. L. *Dejiny Hornotrenčianskeho kontubernia ev. a. v. zv. V., diel II. 1517 – 1888*, s. 559 a n.

Armpruster),⁴¹ lúckeho pastora Juraja Jeleňa (Gelen, Gelenius),⁴² ktorý mal odovzdať nejakej čarodejnici lebku. Pred seniorom sa mal za ten čin obhájiť.⁴³

Adam Adamides bol zvolený 28. júla 1618 na považskobystrickej kongregácii za druhého dekana a 8. novembra 1623 znovu bol vyvolený do tejto funkcie.⁴⁴

Dňa 18. júla 1618 ho vyslalo kontuberniu spolu s rajeckým pastorom Adamom Korodinim (Coroda, Corodini, Corodinus),⁴⁵ hričovským pastorom Michalom Krišpínom (Crispi, Crispini, Crispinus)⁴⁶ a súľovským pastorom Jurajom Štefanidesom (Stephanides Littilensis)⁴⁷ za šľachticom-patrónom, prísediacim

⁴¹ Štefan Krušpíer, (* 1580 Čabradskom Vrbovoku – †20. 8. 1654 Kysucké Nové Mesto), po štúdiu na domácich školách, navštevoval gymnázium v Jihlave a 16. 9. 1597 sa zapísal na univerzitu vo Wittenbergu. Po návrate učil v Žiline, a od roku 1605 bol pastorom v Kysuckom Novom Meste. V rokoch 1612 – 1623, 1624 – 1654 zastával funkciu seniora Hornotrenčianskeho kontubernia. V roku 1618 bol povýšený do šľachtického stavu. BARTHOLOMEIDES, J. L. *Memoriae Vngarorum qui in alma condam vniuersitate Vitenbergensi a tribus proxime concludendis seculis studia in ludis patriis coepta confirmarunt*. Pesthini: Typis Joannis Thomae Trattner, 1817, s. 110; HOLUBY, J. L. *Dejiny Hornotrenčianskeho kontubernia ev. a. v. zv. V., diel I. 1517 – 1888*, s. 294 a n.; FEDERMAYER, F. c. d., s. 117; BERNÁT, L. Jihlavská škola a Uhry v 16. a na počátku 17. století. In *Vlastivědný sborník Vysočiny – oddíl společenských věd*, 2006, roč. 15, s. 48 a n.

⁴² Juraj Jeleň najskôr učil v Púchove. Nevieme presne kedy bol ordinovaný, kým a kde. Kontuberniálne zákony podpísal v roku 1612 ako pastor v Lúkach, kde pôsobil do roku 1639. REZIK, J. – MATTHAEIDES, S. c. d., s. 488; FRANKL, V. c. d., s. 143; ZOCH, P. *Historia cirwi ew. a. w. záriečskej. Ku storočnému jubileu jej založenia roku Páne 1884 wydržiawaného sostawil Pawel Zoch*. Turč. Sw. Martin: tlačou kníhtlačiarkeho účastinárskeho spolku, 1885, s. 11 – 12; HOLUBY, J. L. *Dejiny Hornotrenčianskeho kontubernia ev. a. v. zv. V., diel I. 1517 – 1888*, s. 268.

⁴³ *Protocolon sev liber continens articvlos confessionis item leges et ordinem ... Anno Domini M. D. LXXX.*, f. 227.

⁴⁴ Tamže, f. 247 a 298.

⁴⁵ Adam Korodini (Corodiny, Corradini, Corrodini, †1617) sa narodil v Radvani. Po štúdiách sa stal kantorom v Mošovciach. Potom vďaka štipendiu Juraja Turzu sa zapísal na štúdiá do Wittenbergu, kde sa zapísal 21. 4. 1608. Po návrate zo štúdií sa stal rektorom v roku 1611 v Žiline a v roku 1614 prešiel na Oravský hrad k Jurajovi Turzovi za kaplána. Ordinoval ho 30. 12. 1614 superintendent Eliáš Láni v Bytči. Odtiaľ prešiel za pastora do Necpál a 9. 5. 1617 podpísal zákony Turčianskeho kontubernia. V roku 1617 už bol pastorom v Rajci a od roku 1626 pastorom a prebostom v Novom Meste nad Váhom. Vydal jednu modlitebnú knihu. *Triplicis Ordinis ...* f. 132; PROKOPIUS, J. *Index rerum et verborum in Protocollon Fratrtis. districtus superioris Trenchin. ...* b. m. 1789, rkp., f. 19, 146; ŠA BY, pobočka Dolný Kubín, Cirkevný zbor ECAV v Dolnom Kubíne, 1709. 1611 – 1709 Poznámky o farách na Orave. Zoznamy ev. kňazov a učiteľov. Catalogus Ecclesiarum Euangelicar. Aruensium, nestr.; BARTHOLOMEIDES, J. L. c. d., s. 110; BRTÁŇ, R. Z kultúrnej, školskej a literárnej minulosti. In *Mošovce*. Ed. M. Lippan. Mošovce: Stredoslovenské vydavateľstvo, 1971, s. 205; SZEBERINYI, O. Pantheon, Slovenských cirkevných augšb. vyznání spisovatelů. In *Korauhev na Sionu*, 1878, roč. 1, č. 7, s. 83.

⁴⁶ Michal Krišpín (tiež Ján Michal, Crispy seu Crispiny, Crispinyi, Krispin, *Palúdzka ? – †1639), po štúdiách bol v roku 1599 v Žiline rektorom, v roku 1609 učil v Bytči a v rokoch 1611 – 1614 na Oravskom Hrade bol pastorom a od roku 1614 v Hričove. V kontuberniu zastával tiež funkciu orátora, asesora, notára a tretieho dekana. V roku 1619 sa stal pastorom v Žiline. Písal duchovné piesne, ktoré sa nezachovali. HOLUBY, J. L. *Krátke dejiny bývalej cirkve evanj. a. v. Bytčianskej, s filiálkami: Hliník, Hotešov /pozdejšie samostatná cirkev/, Chotešovka, Oblazov, Malá Bytča, Petrovice, Kolarovice /za čas samostatná cirkev/, Rovné /s kostolom/ a Setechov*. rkp asi 1917, s. 62. Lipt. Mikuláš, Tranoscus, knižnica Juraja Tranovského, sign. XV. XIX E 57; LOMBARDINI, A. Bytča /v trenčianskej stolici/. In *Slovenské pohľady*, 1886, roč. 6, č. 9, s. 206; SOKOL, V. Jednota Bratrská na Slovensku. In *Slovenská čítanka*. 2. úplne preprac. vyd. Praha: nákl. E. Šolca, 1925, s. 127; KUZMÍK, J. *Slovník autorov slovenských a so slovenskými vzťahmi za humanizmu*. I. A-M. Martin : MS, 1976, s. 374.

⁴⁷ Juraj Štefanides (†1625) študoval v Bojniciach, v Čachticiach a v Trenčíne. 26. 7. 1618 bol vysvätený superintendentom Eliášom Lánim za diakona do Trenčína. Potom pôsobil ako pastor

kráľovskej súdnej tabule Teodózom I. Sirmiensem (Szirmiai, Szeremy, *okolo 1557–†24. 2. 1627), aby neukracoval práva predmierskeho pastora Tomáša Francisciho⁴⁸ z Turčianskeho Svätého Martina.⁴⁹

Pretože sa nezúčastnil na kongregácii 23. januára 1624 v Lietavke, bol pokutovaný jedným zlatým. Išlo o bežnú taxu za neúčast'.⁵⁰

Ďalej sa spomína až 17. júna 1626, keď bol sponzorom (rozumej kmotrom) považskobystrického pastora Augustína Mikliana (Miklian, Mikliny Zvolenský, Aqual),⁵¹ ktorý mal dodržať podmienky prijatia do kontubernia.⁵²

Keďže kostol bol stále v zlom stave, povolilo mu kontubernium na kongregácii 19. januára 1627 v Žiline vystavenie almužných listov („literae eleemosynales“), aby mohol zbierať milodary na opravu kostola. Podobná situácia bola aj v okolitých zboroch, preto odporúčací list dostali aj farnosti v Domažine, v Považskej Bystrici, v Rajeckej Lesnej a vo Varíne.⁵³

Posledná správa o Adamovi Adamidesovi v kontuberniálnych zápisniciach je 22. júna 1627, keď kontubernium zbieralo podporu pre vyhnaného pastora Carbonára z Turčianskeho Svätého Martina. Adam Adamides prispel 20 denármi, pričom celkovo kontubernium vyzbieralo 6 zlatých.

Pravdepodobne počas jeho pôsobenia v Malej Udiči sa narodil Juraj Schidelinus, syn Mateja a Anny Milichovskej (Milochovskej?), asi príbuznej rektora

od roku 1619 v Súľove, od roku 1621 v Ilave, v tom istom roku v Dubnici. *Triplis Ordinis ... f. 141*; HOLUBY, J. L. *Nástín dejín bývalej ev. a. v. cirkve ilavskej*. Spísal Joz. L. Holuby, vyslúžilý ev. farár a. v. zemansko-podhradský a senior trenčianský. B. m., b. d. (pred r. 1884), s. 6. Lipt. Mikuláš, Tranoscus, knižnica Juraja Tranovského, sign. LM XIX.F.406; REZIK, J. – MATTHAEIDES, S. c. d., s. 318; BERNÁT, L. Začiatky protestantskej cirkvi a rekatolizácie v 16. 17. storočí : náboženské zmeny v 16. – 19. storočí. In *Dubnica nad Váhom*. Zost. V. Bystrický, J. Rogulová. Dubnica nad Váhom: Mesto Dubnica nad Váhom: Historický ústav SAV, 2010, s. 52.

⁴⁸ Tomáš Francisci Martinopoliensis študoval v Partizánskej Lupči a od 29. 12. vo Wittenbergu. Po návrate do vlasti učil ako rektor na viacerých školách. V roku 1613 sa stal diakonom v Bytči a v roku 1615 prešiel za pastora do Predmiera. V kontuberniu zastával funkciu notára. Podporoval českých a moravských exulantov. V roku 1629 prešiel do Prievdzie (Bojnické kontubernium), kde bol zvolený za seniora. FABÓ, A. *Monumenta evangelicorum aug. conf. in Hungaria historica. III. Pestini: Sumptibus Caroli Osterlamm*, 1865, s. 116; Príspevky k dejinám evanjelictva v Turci. In *Cirkevné listy*, 1889, roč. 3, č. 6, s. 93; HOLUBY, J. L. Rektori školy ev. Mošovskej od XVI. do XVIII. stoletia. In *Cirkevné listy*, 1890, roč. 4, č. 4, s. 51; ASZTALOS, M. A wittenbergi egyetem magyarországi hallgatóinak névsora, 1601 – 1812. In *Magyar portetáns egyháztörténeti adattár*, 1930, roč. 14, s. 113.

⁴⁹ *Protocolon sev liber continens articvlos confessionis item leges et ordinem ... Anno Domini M. D. LXXX.*, f. 247.

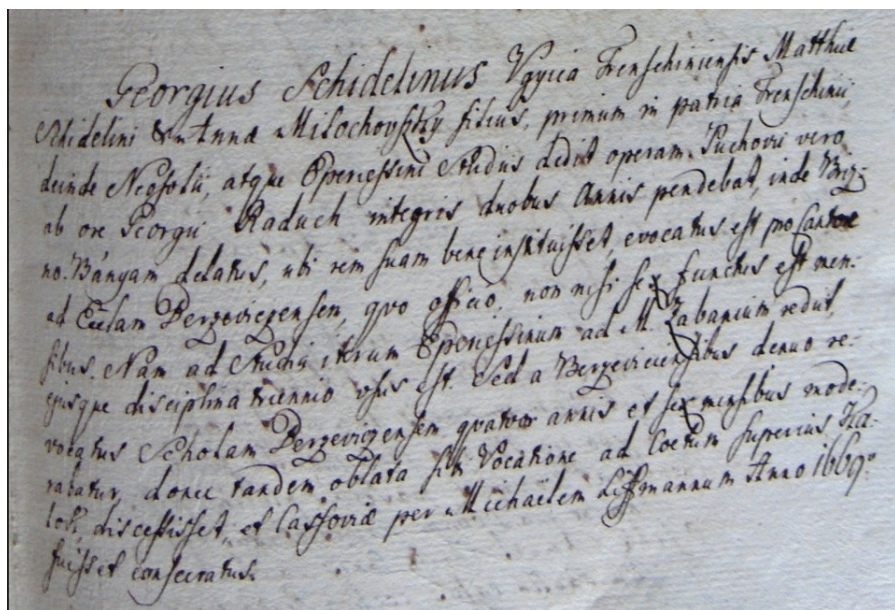
⁵⁰ Tamže, f. 299 a n.

⁵¹ Augustín Mikliani bol povolaný na faru do Považskej Bystrice z Oslianskeho kontubernia. Imrich Balaša 8. 10. 1625 sa postavil proti nemu na kongregácii v Rajci, nechtiac ho za pastora uznať. Až 17. 6. 1626 bol na bytčianskej generálnej kongregácii na príhovor Šimona Balašu a podpísal aj kontuberniálne zápisnice. V kontuberniu zastával funkcie orátora a asesora. V Považskej Bystrici pôsobil ešte v roku 1633. Potom už o ňom nemáme správy. HOLUBY, J. L. *Materiály ... Sbiierka II.*, s. 90; HORNYANSZKY, V. *Beiträge zur Geschichte ewangelischen Gemeinden in Ungarn Herausgegeben von Viktor Hornyánszky*. 2. vyd. Pest : Druck und Verlag Hornyánszky & Humntel, 1867, s. 24; PAULINY, S. c. d., s. 256; HOLUBY, J. L. *Dejiny Horno-trenčianskeho kontubernia ev. a. v. zv. V., diel I. 1517 – 1888*, s. 46, 54.

⁵² *Protocolon sev liber continens articvlos confessionis item leges et ordinem ... Anno Domini M. D. LXXX.*, f. 318 a n.

⁵³ Tamže, f. 323.

Martina Milochovského. Juraj Schidelinus sa stal rektorom v Brezovici (Šarišské Kontubernium) a v roku 1669 už pôsobil ako pastor v Kaloku.⁵⁴



Obr. č. 3: Zápis v Gymnaziológii o pedagogickom pôsobení
Juraja Schidelina v Brezovici.⁵⁵

Vo vedení kontubernia Adam Adamides nezohral významnejšiu úlohu. V Malej Udiči pôsobil až do svojej smrti v druhej polovici roku 1627. Bol najdlhšie pôsobiacim pastorom v Malej Udiči a prvý duchovný, o ktorom máme doložené, že zomrel počas svojho účinkovania v maloudičskej farnosti a bol tu pochovaný s ornátom.⁵⁶ Otázne je, či bol uložený do krypty, ako bývalo zvykom pri pohreboch duchovných, alebo v okolí kostola.

Po smrti Adama Adamidesa sa rozhorel boj o obsadenie farnosti medzi patrónmi. Nebolo to prvýkrát, čo vznikol spor o dosadenie pastora do cirkevného zboru. Už predtým Imrich II. Balaša sa postavil proti dosadeniu už zmieneného Augustína Miklianiho za pastora do Považskej Bystrice, ktorého presadzoval Šimon Balaša, ktorý ho osobne pozval. Nakoniec na príhovor Šimona Balašu bol

⁵⁴ Juraj Schidelinus študoval v Trenčíne, v Banskej Bystrici, v Prešove a v Púchove, odkiaľ ho povolali za kantora do Brezovice. Odtiaľ odišiel do Prešova a dovzdelať sa pri Izákovi Cabanovi. Potom v Brezovici zastával funkciu rektora. REZIK, J. – MATTHAEIDES, S. c. d., s. 101; porovnaj BERNÁT, L. Migrácia duchovných a učiteľov augsburského vyznania z Trenčianskej, Liptovskej a Oravskej stolice na východné Slovensko v 16. – 17. storočí. In *Osobitosti konfesijného vývinu východného Slovenska v ranom novoveku*. Ed. A. Kónyová, Prešov: vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2015, s. 98.

⁵⁵ *Gymnasiologia*. Ústredná knižnica SAV (Bývalá lyceálna knižnica) Bratislava, rkp. zv. 480, Sectio I., Caput II. De Schola Berzevitensi, f. 17.

⁵⁶ REGESTA ISTA ECCLESIASTICA, per M. Zachariam Lany... In LAUČEK, M. c. d., f. 387.

17. júna 1626 Augustín Mikliani prijatý na kongregácii v Žiline a podpísal kontuberniálne zákony.⁵⁷

O miesto pastora v Malej Udiči sa uchádzal Ján Monkovicenus (Mankovicenus, Moncovicenus, Munkovic) rodák z Liptova, ktorý musel v roku 1624 utiecť z Hustopečí (pri Břeclavi).⁵⁸ Na kongregácii kysuckonovomestskej 26. januára 1628 bola seniorom Štefanom Krušpierom st. podaná žaloba proti Jánovi Monkovicenovi, označenému ako „*vir inquietissimus*“ (mimoriadne nepokojný muž).⁵⁹ Žalobcom bol jasenický pastor Samuel Chalupka, ktorý si sťažoval:

- 1) Ján Monkovicenus ho urazil, keď bol Samuel Chalupka povolaný k pohrebu dieťaťa istého zemana a Ján Monkovicenus mu nedovolil kázať v udičskom kostole, ani ho nechcel vpustiť do kostola;
- 2) Ján Monkovicenus sobášil osoby, ktoré sa nachádzali v treťom stupni pokrvnosti;
- 3) Rozošťoval medzi sebou patrónov Šimona⁶⁰ a Imricha II. Balašovcov;
- 4) Nezákonne zaujal faru, keď opovrhol autoritou predstavených, teda superintendentom, seniorom, Šimonom Balašom a zemanmi Okrutskými.

Ján Monkovicenus sa bránil tým, že zabráneniu pohrebu bolo uskutočnené z príkazu provizora Balašovcov. Pohreb sa konal vo farnosti Malá Udiča, preto pohrebné úkony mal vykonať miestny pastor.

Sobášil obidve osoby, pretože mu to dovoľil jeho predchodca Adam Adami-des. Nebolo nič neobvyklé, že boli sobášené osoby v treťom stupni pokrvnosti – kontubernium vo väčšine prípadov vydalo kladné stanovisko. Tu sa však cítilo dotknuté, že nebolo požiadané o vyjadrenie.

Ján Monkovicenus bol zaviazaný, aby sa zdržoval v Udiči cirkevných úkonov, kým neprebehne riadna voľba. Mal sa preukázať riadnou ordináciou a odprosiť jasenického pastora. Nakoniec bol vyvolený za pastora v Udiči Eliáš Institoris Mošovský (Institorius Moschozy, Mossótz),⁶¹ ktorý sem prešiel z fary v Ľuboreči. Ten na predmierskej kongregácii 23. februára 1628 prosil o prijatie, čo mu zatiaľ nebolo dovolené.⁶² Proti Jánovi Monkovicenovi vystúpil zeman Juraj Škrabák, ktorý zastupoval Šimona Balašu a požadoval prijatie Eliáša Institorisa. Monko-

⁵⁷ *Protocolon sev liber continens articulos confessionis item leges et ordinem ... Anno Domini M. D. LXXX.*, f. 316 a n.

⁵⁸ DEUTSCH, G. Die mährische evangel. Kirchengemeinden und ihre Seelsorger in der Reformationszeit. In *Jahrbuch der Geschichte für die Geschichte des Protestantismus in Österreich*. 1888, roč. 9, s. 146.

⁵⁹ HOLUBY, J. L. *Materiály ... Sbierka II.*, s. 90.

⁶⁰ Šimon Balaša bol synom Žigmunda III. a Alžbety Zborovskej.

⁶¹ Eliáš Institoris Mošovský bol synom Juraja Institorisa, pastora v Mošovciach a Kristíny Mračkovičovej. Po štúdiách v Bytči, v Banskej Bystrici, v Kežmarku, v Bardejove a v Košiciach sa stal v roku 1620 rektorom v Považskej Bystrici. Dňa 20. 10. 1622 podpísal kontuberniálne zákony, ale už 15. 4. 1622 ho superintendent Ján Hadik ordinoval za pastora do Ľuboreče, ktorá patrila Balašovcom. *Gymnasiologia ... Sectio I. ... Caput XVIII. De Schola Vags Besterczensi, § VII. ... 1967; Triplicis Ordinis ... f. 156; TABLIC, B. Augspurská konfessý ..., s. 77; HOLUBY, J. L. Materiály ... Sbierka II.*, s. 647; ADAMOVIČ, Š. *Dejiny ev. a v. novohradského seniorátu : Ľuboreč*. SNK LA Martin 107K13, stroj., nestr.

⁶² *Pars altera protocoli continens deliberationes sauiemet causarum ecclesiasticarum districtus superioris trinchiniensis ... Anno Domini M. DC. XXVIII.*, f. 8. Archív Seniorátu Trenčianskeho, Trenčín, bez ev. č.

vicenovi bolo navyše vytýkané považskobystrickým pastorom Augustínom Miklianom a rajeckým Gregorom Lánim,⁶³ že sa zosobášil s manželkou kroměřížskeho mäsiara a s ňou žije.

Spor nakoniec skončil s tým, že Ján Monkovicenus sa dobrovoľne vzdal funkcie pastora, odovzdal kľúče od kostola, kalich, komže atď. Aby sa ho Hornotrenčianske kontubernium zbavilo, tak mu vystavilo „litera protectionalis“, t. j. ochranný list. Jeho podpis sa nenachádza pod kontuberniálnymi zákonmi. V roku 1636 sa stal diakonom v Novom Meste nad Váhom.⁶⁴

Prípád sa tým neskončil. Patrón Imrich II. Balaša požadoval návrat Jána Monkovicena. Šimon Balaša, spolupatróni Rafael a Ondrej Okrutský ako zástupcovia ostatných zemanov, naopak naliehali na konečné odstránenie a uvedenie Eliáša Institoris Mošovského do úradu. Keďže sa blížili veľkonočné sviatky, mal Eliáš Institoris Mošovský vykonávať služby Božie.

Spor mala vyriešiť až ďalšia partikulárna kongregácia 12. apríla 1628 v Hričove. Zástupca Imricha II. Balašu Juraj Rafaj (Raffay) protestoval, že bolo porušené jeho patronátne právo a on Eliáša Institoris Mošovského v Udiči nebude trpieť. Podľa neho väčšina cirkevného zboru a patrónov nepodpísala, ale vystavila vo-kátor Jánovi Monkovicenovi. Išlo o spor medzi patrónmi farnosti, zemepánmi a kontubernium bolo závislé od stanoviska patróna. Zástupca Imricha II. Balašu kategoricky trval na svojom stanovisku a vyhlásil, že poddaným bude zakázané zúčastňovať sa na službách Božích a nebudú odvádzat' naturálny príjem.

Na žiadosť Šimona Balašu bola v Monkovicenovej záležitosti zvolaná partikulárna kongregácia do Žiliny na 9. mája 1628. V žalobe stálo, že Ján Monkovicenus sa urputne domáha udičskej fary, neakceptuje postoj kontubernia a hanobí patrónov cirkvi. Žiadal, aby kontubernium oslobodilo cirkevný zbor od tohto rušiteľa pokoja. Kontubernium vyslalo už spomenutého predmierskeho pastora a dekana Tomáša Francisciho a notára Juraja Stranovia⁶⁵ k županovi, aby svetská moc zakročila proti „ničomnému Jánovi Manukovicenovi“.⁶⁶

Na generálnej kongregácii 12. júla 1628 žiadal Eliáš Institoris Mošovský o opätovné prijatie do kontubernia, ktoré mu bolo schválené.⁶⁷

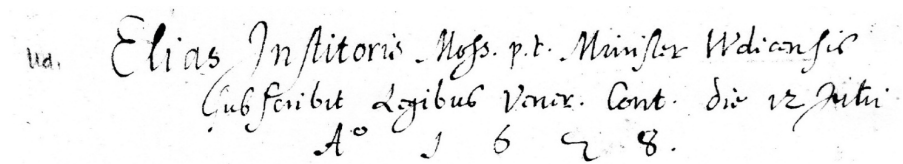
⁶³ Gregor Láni (†19. 8. 1651 Brezno), syn Eliáša Láni. V roku 1616 študoval na univerzite vo Wittenbergu, 1618 učil v Bytči, v roku 1619 v Žiline, v roku 1620 sa stal kazateľom Alžbety Coborovej, potom bol pastorom v roku 1622 v Hričove, v roku 1626 v Rajci a od roku 1634 vo Zvolene, od roku 1644 v Brezne. V roku 1635 bol ordinovaný za superintendenta. SLÁVIK, J. *Dejiny zvolenského a. v. bratstva a seniorátu*. Banská Štiavnica: Tlačou a nakl. vdovy a syna Augusta Jorgesa, 1921, s. 241 a n., KVAČALA, Ján *Dejiny reformácie na Slovensku*. Liptovský sv. Mikuláš: Nákladom spolku Tranoscus v Lipt. Sv. Mikuláši, 1935, s. 216; KUZMÍK, J. c. d. I., s. 392.

⁶⁴ PAULINY, L. c. d., s. 42.

⁶⁵ Juraj Stranovius (vl. Diabel, asi 1659) študoval v Žiline a potom bol ordinovaný za diakona 4. 8. 1611. Potom pôsobil ako pastor od roku 1613 v Súlove a od roku 1615 v Konskej a od roku 1628 v Lietave. V kontuberniu zastával dlhšiu dobu funkciu notára. *Triplis Ordinis ...* f. 132; HOLUBÝ, J. L. *Dejiny Hornotrenčianskeho kontubernia ev. a. v. zv. V., diel I. 1517 – 1888*, s. 185 a n.; SANDÁNUS, P. *Dejiny farnosti Konská do jej rozdelenia v roku 2003*. Praha: diplomová práca, Katolícka teologická fakulta UK v Prahe, 2008, s. 22 a 24.

⁶⁶ *Pars altera protocoli continens deliberationes sauiet causarvm ecclesiasticarvm districtvs svperioris trinchiniensis ... Anno Domini M. DC. XXVIII.*, f. 13.

⁶⁷ Tamže, f. 14.



Ud. Elias Institoris Mošovský p. t. Münster Udiensis
Subscribit Legibus Vener. Cont. die 12 Martii
A^o 1 6 2 8.

Obr. č. 4: Podpis Eliáša Institoris Mošovského v zápisniciach
Hornotrenčianskeho kontubernia.

Eliáš Institoris Mošovský už predstavoval nový typ protestantského duchovného v porovnaní s jeho predchodcami. Vyrastal v rodine pastora a tiež jeho strýc Ondrej bol pastorm.⁶⁸ Po ustanovení Eliáša za pastora v Udiči vykonal druhý superintendent Trenčianskej, Liptovskej a Oravskej stolice Magister Ján Hadík (1619 – 1642) 11. novembra 1628 vizitáciu farnosti.⁶⁹ V zápisnici zaznamenal, že našiel v kostolných veciach veľký neporiadok. Chýbal ornát zo svetlého damašku, zo 16 obrusov sa zachovalo len 12, chýbali aj ručníky.⁷⁰ Dokonca jeden strieborný kalich vlastnil Ondrej Adamides, syn predchádzajúceho pastora.

Preto bolo zvolané zhromaždenie zo zástupcov celej farnosti, ktorým bolo uložené, aby dali veci do poriadku a všetky veci, čo patria chrámu, mali byť odovzdané Eliášovi Institorisovi Udičskému. Súčasne sa dozvedáme, že mal byť zavedený finančný denník, v ktorom by boli zapísané príjmy, výdavky, dlhy. Zajímavá je poznámka o tom, že ten, kto chcel byť pochovaný v kostole, okrem Okrutských, mal zložiť dva florény. Okrutskí mali dať dobrovoľne milodar. Či boli tieto osoby pochovávané v kostole alebo v krypte, zo zápisu nie je zrejmé.

Zo zápisnice ale vyplýva, že sa tu nachádzali dva kostoly, jeden označený ako dolný a druhý ako horný. Pri obidvoch kostol sa nachádzal cintorín. Farníci z Marikovej však nechceli platiť dávky pastrovi. Superintendent uzatvoril zápisnicu 11. novembra 1628.

Taktiež bol spresnený príjem pastora. Ak sa spievalo pri pohrebe pred domom, mal dostať 33 denárov; ak kázal podľa dohody; od menšieho pohrebu mal dostať 12 denárov.

Ešte sa vráťme k rodu Okrutských, ktorých členka Anna sa vydala za jasenického pastora Jána Slaninku. Mali synov Gabriela a Rafaela. V roku 1618 sa spomína medzi okrutskými zemanmi Daniel Slaninka. Slaninkovci patrili k stredne bohatým kuriálnym zemanom. V roku 1646/47 sú v Okruti zaznamenaní Štefan

⁶⁸ Ondrej Institoris (5. 6. 1657 Dražkovce), „ex Comnatenus, ex Comit[atu] Arvensi in Hung[aria]“ najskôr učil v Dražkoviach (Turiec). Ordinoval ho 24. júna 1638 Martin Martinko, superintendent stolíc Tekovskej, Nitrianskej, Bratislavskej a oblasti bojnického prepoštstva, za pastora do Nitrianskej stolice do Diviackej Novej Vsi za diakona. Potom prešiel za pastora do Otokoviec, od roku 1641 do Šišova a nakoniec pôsobil v rokoch 1646 – 1657. *Triplicis Ordinis ...*, f. 55; CSEPREGI, Z. *Evangelikus lelkészek Magyarországon (ELEM) II/1: A zsolnai zsinattól (1610) a soproni országgyűlésig (1681). Nyugat-Magyarország (a dunántúli, a bajmóci és a felső-dunamelléki egyházkerület). 2. opraené a rozš. vyd.* Budapest: Reciti, 2020, s. 442.

⁶⁹ REGESTA ISTA ECCLESIASTICA, per. M. Ioh. Hodikium ... In LAUČEK, M. c. d., f. 145 – 146.

⁷⁰ Purifikatórium (uterka na kalich) malá biela plátenná alebo ľanová uterka, ktorou sa po Večeri Pánovej utiera kalich.

st. a Štefan ml. Slaninkovci. Erb rodu je neznámy.⁷¹ Nenašli sme ďalšieho člena tohto rodu, ktorý by pôsobil v duchovných službách.

Dňa 20. februára 1629 z poverenia seniora kázal Eliáš Institoris Mošovský na generálnej kongregácii v Kysuckom Novom Meste.⁷² Bol to zvyk, ktorým sa novo-prijatý pastor predstavil kontuberniu.

Najneskôr v roku 1631 už tu učil Ján Stephanides, ktorý podpísal 14. októbra kontuberniálne zápisnice. Je to tretí rektor doložený v Malej Udiči v období reformácie.⁷³

Od 17. marca 1642 nastúpil do úradu superintendenta Trenčianskej, Liptovskej a Oravskej stolice Magister Zachariáš Láni (†18. 4. 1645), syn prvého superintendenta Eliáša Lániho. Magister Zachariáš Láni bol v rokoch 1633 – 1636 pastorm v Považskej Bystrici, takže poznal dobre aj farnosť v Malej Udiči.⁷⁴

Na kongregácii 19. februára 1643 v Žiline kázal Eliáš Institoris Mošovský z textu Matúša 6: „O kráľovstve Kristovom, jediného kráľa cirkvi“.⁷⁵ Podobne ako jeho predchodcovia aj superintendent Zachariáš Láni st. vizitoval cirkvi. Vizitácia sa konala 21. januára 1644 a zanechal najkratší zápis.⁷⁶

Zaznamenal vlastníctvo dvoch kalichov, jeden strieborný pozlátený aj s miskou, druhý strieborný, zvrchu pozlátený a striebornú konvičku.⁷⁷ Dva ornáty boli nevhodné, tretí bol uložený do hrobu s pastorm Adamom Adamidesom, Ďalej sa v kostole nachádzalo 11 obrusov, dva krámske obrusy na oltári,⁷⁸ antependium (ozdobný predný záves oltára), dva dlhé ručníky, šatky na kalichy s vyšitým hodvábom a dve kamže.

Poddaní v Hornej Maríkovkej boli opäť kritizovaní, pretože tam žili ľudia hrešiaci proti šiestemu prikázaniu „nescudzolozíš“ a okrem toho mnohí farníci nezaplatili cirkevnú daň.

Nástup rekatolizácie

V roku 1645 Nitrianska diecéza sa delila na tri archidiakonáty a osada Udiča spadala pod najrozsiahlejší Trenčiansky archidiakonát (Districtus Trenchinien-

⁷¹ FEDERMAYER, F. c. d., s. 223.

⁷² *Pars altera protocoli continens deliberationes sauiet causarvm ecclesiasticarvm districtvs svperioris trinchiniensis ... Anno Domini M. DC. XXVIII.*, f. 17; porovnaj ADAMIŠ., J. Rod Institorisovcov. In *Viera a veda*, 1933, roč. 4, č. 3, s. 134.

⁷³ BERNÁT, L. Dejiny školstva v hornotrenčianskom senioráte v 16. a 17. storočí. In *Pedagogická revue*. ISSN 1335-1982, 2001, roč. 53, č. 1, s. 68.

⁷⁴ TEN ISTÝ Zachariáš Láni : k 375. výročiu úmrtia. In *Tridsaťročná vojna a náboženská otázka v strednej Európe : Hamincéves háború és a vallás kérdés közép-európában*. Eds. P. Kónya, A. Kónyová. Prešov: vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2019, s. 274 – 296.

⁷⁵ *Pars altera protocoli continens deliberationes sauiet causarvm ecclesiasticarvm districtvs svperioris trinchiniensis ... Anno Domini M. DC. XXVIII.*, f. 108.

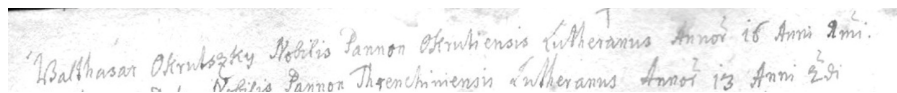
⁷⁶ REGESTA ISTA ECCLESIASTICA, per M. Zachariam Lany..., f. 387.

⁷⁷ Konvička sa v liturgii používa na nalievanie do kalicha počas služby Božej. Často sa používa kov (striebro, nerez), sklo alebo keramika.

⁷⁸ Krámske obrusy sú špeciálne liturgické textilie, ktoré sa používali na zakrytie oltára alebo jeho častí počas služieb Božích. Ich názov pravdepodobne pochádza z výrazu „krám“ – staršie označenie pre oltár alebo jeho prednú časť.

sis), majúci až 51 farností,⁷⁹ ale do Malej Udiče sa ešte nepodarilo rímskokatolíkom preniknúť.

Rekatolizácia postupovala na Považí pomaly, ale systematicky. V roku 1649 jezuiti (Spoločnosť Ježišova, Societas Iesu) založili gymnázium v slobodnom kráľovskom meste Trenčín,⁸⁰ ktoré navštevovalo aj niekoľko členov rodu Okrutského (Okruczki, Okruczky, Okrutsky), pričom uvádzali konfesiu rímskokatolícku aj luteránsku.



Obr. č. 5: Zápis o štúdiu Baltazára Okrutského na gymnáziu v Trenčíne.⁸¹

Baltazár Okrutský 1689 parvistae minores, 1692 principistae

František Okrutský (Okrucky, Okrusky) 1717 parvistae minores – 1719 principistae, 1723 rhetores

Ladislav Okrutský (Okrutsky) 1748 declinistae – 1752 principistae

Michal Okrutský (Okrutsky) 1695 parvistae maiores – 1697 grammatastae

Ondrej Okrutský (Okruczki, Okruczky) 1658 principistae – 1659 grammatastae⁸²

Ondrej Okrutský (Okrucki) 1736 – 1737 parvistae maiores, 1738 principistae – 1742 rhetores.

Pavol Okrutský (Okrutski) 1687 parvistae maiores – 1688 principistae⁸³

Nositelov priezviska Okrutský je viac, ale zapisovateľ nie vždy uvádzal miesto bydliska. Všetci Okrutskí boli šľachtici (nobilis) a hlásili sa k slovenskej národnosti (Slavus).⁸⁴

⁷⁹ BOŠANSKÝ, M. *Kánonické vizitácie Nitrianskej diecézy do roku 1831*. Nitra: Gorazd n. f., Kňazský seminár sv. Gorazda, 2018, s. 207.

⁸⁰ Jezuitské gymnázia mali triedy parvistae minores, parvistae maiores, principistae, grammatastae, syntaxistae, poetae, rhetores. Nebolo zriedkavé, že žiaci študovali jeden ročník dva a viac rokov.

⁸¹ *Matricula Scholasticae Juventutis R. M. Gymnasii Trenchiniensis ab Anno 1655 inchoata, usque 1755 continuata*, f. 221. Spolok sv. Vojtecha v Trnave, sign. AR I., n. 1.

⁸² Pravdepodobne ide o identickú osobu so študentom jezuitského gymnázia v Trnave, ktorý v rokoch 1656 – 1657 navštevoval triedy parvistae minores a parvistae maiores. FAZEKAS, I. – KÁDÁR, Z. – KÖKÉNYESI Z. – TERNOVÁČZ, B. *A nagyszombati jezsuita gimnázium diáksága – Anyakönyvi adattár (1616 – 1772)*. Budapest: Jézus Társasága Magyarországi Rendtartományának Levéltára, 2023, s. 702.

⁸³ BERNÁT, L. *Jezuitské gymnázium v Trenčíne a jeho žiaci*. Trenčín: DMC, 2018, s. 259.

⁸⁴ Rod Okrutských sa v 16. storočí veľmi rozvetvil. Napr. Béla Kempelen vymenováva sedem vetiev Ďurďo (Gyugyo), Gašpierik (Gaspierik), Gorinecz, Ladislaides, Michálek (Michalek), Mičorčík (Micsorcsik), Zovčík (Zovcsik). KEMPELEN, B. *Magyr nemes családok. VIII. Noéh – Quiwal*. Budapest: Grill Károly Könyvkiadóvállata, 1914, s. 49. Komplettnú genealógiu rodu sme publikovanú zatiaľ nenašli. FEDERMAYER, F. c. d., s. 167. Nositelia priezviska Okrutský (Okruczki, Okruczky, Okrutzky) študovali tiež na jezuitskom gymnáziu v Košiciach, ktoré sa neskôr stalo premonštránskym: Ján Nepomuk Okrutský v rokoch 1766 – 1772 študoval triedu parvistae maiores až rhetores, Jozef Okrutský v rokoch 1769 – 1775 triedy parvistae maiores – rhetores, František Okrutský v rokoch 1772 – 1776 triedy parvistae maiores až poetae, neskôr sa stal duchovným a Ondrej Okrutský v roku 1776 triedu parvistae maiores. Matrikár nezapi-

Jezuiti poskytovali štúdium talentovaným chudobným študentom, t. j. sedliackym chlapcom (ignobilis, plebeius) zadarmo. Napriek tomu z Veľkej a Malej Udiče, alebo z niektorej filiálky, sme v matrike nenašli ani jedného. Ale opäť zdôrazňujeme, že matrikár vždy nezapisoval bydlisko.

Situácia sa radikálne zmenila konverziou časti Balašovcov. Zatiaľ čo Imrich II. a jeho syn, lúpežný rytier Imrich III. (†1683),⁸⁵ sa hlásili k luteranizmu, synovia Ondreja II. Adam (†začiatok 18. storočia) a Pavol (*29. 3. 1644 – †2. 10. 1705) vyznávali rímskokatolícku vieru. Adam Balaša už vykonával rekatolizáciu.⁸⁶ V roku 1661 vyhнал z Prečína tamojšieho pastora a dosadil tu rímskokatolíckeho farára.⁸⁷

Štvrtý syn Ondreja II. Balašu, Pavol, dokonca po štúdiu na jezuitskom gymnázii v rokoch 1652 – 1661 v Trnave triedu parvistae minores až rhetores,⁸⁸ vstúpil 14. 10. 1661 v Trnave do Spoločnosti Ježišovej. Dňa 12. 8. 1676 v Trnave z rehole vystúpil,⁸⁹ stal sa v roku 1690 titulárnym biskupom a v roku 1694 arcibiskupským vikárom v Trnave.⁹⁰

Až deväť členov Balašovského rodu študovalo na jezuitskom gymnázii v Trenčíne v rokoch 1655 a 1748. Jozef Balaša (1742 – 1743) a Ladislav Balaša (1718) navštevovali najvyššiu triedu rhetores, čo nebývalo u magnátov na jezuitskom gymnázii v Trenčíne obvyklé. Ak matrikár zapisoval konfesiu, tak všetci Balašovci majú zaznamenanú rímskokatolícku konfesiu.⁹¹

Luteránsky zbor naďalej spravoval Eliáš Institoris Mošovský, ktorého ako skúseného pastora poverovalo kontubernium rôznymi úlohami. V roku 1651 ho žilinská generálna kongregácia, ktorá sa konala 15. februára, poverila, aby sa zastal vdovy po podvažskom pastorovi Pavlovi Malobicenovi (†1650)⁹² a jej deťom, ktorí sa nachádzali v núdznom postavení.

soval miesto bydliska ani sociálny status. BARTA, M. J. A kassai jezuita gimnázium diáksága - Anyakönyvi adattár (1693-1744, 1753-1776). Budapest: Jézus Társasága Magyarországi Rendtartomány Levéltára, 2024, s. 729, 754, 775, 793.

⁸⁵ *Encyklopédia Slovenska I. A - D*. Zomp. red. Jozef Velký. Bratislava : Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1977. Heslo Balasa, s. 105 – 106, HANKO, J. c. d., s. 87, *Biografický lexikón Slovenska* (ďalej BLS). 1. A - B. Zomp. redaktor R. Letz. Martin: Slovenská národná knižnica Národný biografický ústav, 2002. Heslo Balaša Imrich, s. 178.

⁸⁶ Tú vykonával aj jeho starší a slávnejší brat Valentín II. Balaša (*1626 – †1684), ktorý daroval pozemok beckovským františkánom a snažil sa získať od pastora Štefana Pilárika (1653 – 1663) kľúče od beckovského kostola. Révai nagy lexikona : az ismeretek enciklopédiája. Budapest : Révai Testvérek Irodalmi Intézet, 1912, s. 479; HANKO, J. c. d., s. 101 – 102.

⁸⁷ HANKO, J. c. d., s. 103 – 104, BLS I, s. 175.

⁸⁸ FAZEKAS, I. – KÁDÁR, Z. – KÖKÉNYESI Z. – TERNOVÁČZ, B. c. d., s. 634.

⁸⁹ *Catalogi personarum et officiorum provinciae Austriae S. I. III. 1641 – 1665*. Ed. L. Lukács. Romae : Institutum historicum S. I., 1990, s. 712, 755; 783, 821; LUKÁCS, L. *Catalogus generalis seu Nomenclator biographicus personarum Provinciae Austriae Societatis Iesu (1551 – 1773)*. Pars I. A-H. Romae : Institutum Historicum S. I. 1987, s. 52.

⁹⁰ STÖGER, I. N. *Scriptores Provinciae Austriae S. I.* Viennae : 1856, s. 19; KOLLÁNYI, F. *Esztergomi kanonokok 1000 – 1900*. Esztergom: Buzárovits Gusztáv Könyvnyomdája, 1900, s. 297 – 298; *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska* (ďalej LKKOS). Bratislava: Lúč, 2000 s. 46.

⁹¹ BERNÁT, L. *Jezuitské gymnázium v Trenčíne a jeho žiaci*, s. 59 a 97.

⁹² PROCOPPIUS, J. *Index in Protocolon fraternitatis Districtus super. Trenchiniensis ...*, f. 75. Archív Seniorátu Trenčianskeho, Trenčín bez ev. č., uvádza rok úmrtia 1651.

Eliáš Institoris Mošovský bol 6. februára 1654 zvolený za druhého asesora k prvému stolu. Dňa 9. februára 1656 ho žaloval pastor v Lúkach Ondrej Kulifaj (Kulifagus, Kulifay, Kuliffay),⁹³ že zosobášil Annu, dcéru Adama Mýtneho, ktorá bola dvakrát prostituovaná a ušla. Eliáš Institoris Mošovský sa obhajoval tým že mali svedectvo a mohli byť zosobášené na Morave, kedy konvertovali. Kontubernium jeho argumenty neprijalo a zaviazalo ho, aby za prítomnosti tohto sobášeného páru predniesol verejnú reč, v ktorej priznal, že ho tieto osoby oklamali. Eliáš Institoris Mošovský bol už pokročilého veku a mal zdravotné problémy, preto sa nezúčastňoval ani na zasadnutiach kontubernia.

Oženil sa s Annou Stupavskou a mali sedem detí, z ktorých poznáme Jána (†20. 2. 1661), Michala a dcéru Annu, neskoršiu manželku pastora v Drietome Ondreja Blasia (†1718).⁹⁴ Prostredný syn Michal sa oženil s Annou Buriovou a ich syn, pomenovaný po svojom dedovi, preslávil rod ako pastor a autor mnohých chvállorečí, básní, dišpút a polemických spisov.

Najvýznamnejší z členov Institorisovského rodu Ján Institoris Udičský (Udicenus)⁹⁵ „už ako dieťa takmer predstihol svojím nadaním vedu a životaschopnosťou svoj vek. Preto sa rodičia obávali, aby predčasné nadanie skoro nevyprchalo, uspokojovali sa jeho vzdelávaním na otcovskej škole a ani nepomýšľali na zahraničné štúdium“.⁹⁶ Po štúdiách doma pokračoval vo vzdelávaní v Kežmarku, v Bánovciach nad Bebravou, v Prievidzi, v Bardejove, v Košiciach, v Ružomberku, v Levoči a v Banskej Štiavnici.

Rozhodol sa pokračovať v štúdiu v zahraničí na akademickom gymnázii v Gdaňsku a na univerzite v Kráľovci ako „Joh[annes] Institoris Hungarus“.⁹⁷ V septembri 1650 sa zapísal na univerzitu v Rostocku ako „Iohannes Institoris Moss[oviensis] Hungarus“.⁹⁸ „...prešiel veľa nemeckých miest, spoznal tamojšie

⁹³ Ondrej Kulifaj študoval v Považskej Bystrici, v Bánovciach nad Bebravou, v Žiline, kde sa stal kantorom. V roku 1646 učil v Považskej Bystrici a 8. 5. 1647 bol ordinovaný superintendentom Joachimom Kalinkom za diakona do Žiliny. Potom sa stal pastorom v Lúkach a od roku 1657 v Predmieri. V roku 1661 bol zvolený za asesora a v roku 1664 bol z fary vyhnaný rekatolizáciou. *Triplicis Ordinis* ... f. 255; REZIK, J. – MATTHAEIDES, S. c. d., s. 157; HOLUBY, J. L. *Dejiny Hornotrenčianskeho kontubernia ev. a. v. zv. V., diel I. – II. 1517 – 1888*, s. 273 a n.

⁹⁴ O Institorisovcoch pozri BERNÁT, L. Migrácia duchovných a učiteľov augsburského vyznania z Trenčianskej, Liptovskej a Oravskej stolice na východné Slovensko v 16. – 17. storočí, s. 97 a n.

⁹⁵ HORÁNYI, A. *Memoria Hungarorum et provincialium scriptis editis notorum. II.* Viennae: impensis Antonii Leowii, 1776, s. 230 ho nesprávne označuje za Mošovského. Ľudovít V. Rizner poukazuje na to, že podľa niektorých sa narodil v Mošovciach a podľa iných v Považskej Bystrici. RIZNER, L. V. *Bibliografia písomníctva slovenského na spôsob slovníka od najstarších čias do konca r. 1900. S pripojenou bibliografiou, archeologickou, historickou, miestopisnou a prírodovedeckou. II.* Turč. Sv. Martin : MS, 1931, s. 220. O Jánovi Institorisovi pozri tiež REZIK, J. – MATTHAEIDES, S. c. d., s. 93 – 95; KLEIN, J. S. *Nachrichten von den Lebensumständen und Schriften evangelischer Prediger in allen Gemeinden des Königreichs Ungarn von Johann Samuel Klein II.* Leipzig und Ofen : 1789, s. 425; HOLUBY, J. L. *Materiály ... II. Dolnotrenč. Contubernium*, s. 27.

⁹⁶ REZIK, J. – MATTHAEIDES, S. c. d., s. 93.

⁹⁷ RUŽIČKA, V. Česi a Slováci na univerzite v Kráľovci vo Vých. Prusku. *Pedagogický zborník*, 1938, roč. 5, s. 124; TEN ISTÝ Slováci na univerzite v Kráľovci. In *Historický sborník*, 1947, roč. 5, s. 469.

⁹⁸ *Matricula Academiae Rostochiensis 1419 – 1760*, nefol. [Online] [cit. 2025.01.11]. Dostupné na internete <https://rosdok.uni-rostock.de/mcviewer/recordIdentifier/rosdok_ppn63866263X/iview2/phys0781.iview2?logicalDiv=log_0012>; pozri tiež JÜGELT, J.-H. *Die ungarländischen*

zvyky, právne a štátne poriadky, mravy aj jazyky. Obohatený mnohými poznatkami vrátil sa do vlasti, aby uplatnil svoje skúsenosti“.⁹⁹

Takéto rodiny vytvárali prostredie, ktoré by sme mohli „economia christiana“, čo označuje nemčina pojmom „Pfarrhaus“,¹⁰⁰ teda kresťanský dom, vytvárajúci pravú cirkev. Nemôžeme to preložiť doslovne ako faru, pretože v slovenčine sa viaže na budovu. V určenom význame ide o domácnosť, spoločnosť žijúcu na fare a „atmosféru“ v nej.¹⁰¹ Vďaka odstráneniu celibátu vznikla početná rodina, ktorej synovia často nasledovali povolanie svojho otca a vytvárali širšiu vrstvu inteligencie, novú elitu. Dcéry sa často stávali manželkami pastorov a rektorov.

Začiatkom 60. rokov už postupovala rekatolizácia, čo sa odrazila aj na výške poplatkov. Napr. na kongregácii 13. februára 1644 sa členovia kontubernia dohodli, že katedratický cenús budú platiť len tí pastori, ktorí užívajú celý dôchodok. Šiesti pastori platili 2 florény a 20 denárov, ôsmi pastori platili aspoň 1 denár (medzi nimi udičský pastor) a až šiesti neplatili nič.¹⁰²

Ale vráťme sa k Eliášovi Institorisovi Mošovskému, ktorý bol najneskôr v roku 1669 mŕtvy a na jeho miesto prišiel vyhnanec zo Sliezska Mikuláš Sandanus (Sandany).¹⁰³ Dňa 5. februára bol prijatý do kontubernia. Dňa 18. februára 1671 kázal na žilinskej kongregácii z textu Rimanom 12,6. Nemáme k dispozícii vizitácie štvrtého superintendenta Joachima Kalinka (1646 – 1673).

Rekatolizácia zosilnela po prešporskom súde v rokoch 1673 – 1674. Dňa 12. júna 1673 bol vyhnaný pastor Mikuláš Sandanus, ktorý sa vrátil do Sliezska spolu s inými vyhnancami. Jeho ďalší osud detailnejšie nepoznáme.¹⁰⁴

Studenten an der Universität Rostock. In Régi és új peregrináció. II. Budapest – Szeged: Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság – Scriptum Kft., 1993, s. 578.

⁹⁹ REZIK, J. – MATTHAEIDES, S. c. d., s. 93.

¹⁰⁰ BAUR, W. *Das deutsche evangelische Pfarrhaus : seine Gründung, seine Entfaltung und sein Bestand*. 2. vyd. Bremen : Müller, 1878, s. 81 definuje nasledovne: „Da stand nun das evangelische Pfarrhaus, auf Gottes Wort gegründet, und am Tisch des Hauses satzt eine Familie, der Pfarrer und die Pfarrerin, die Eltern und die Kinder, die Herrschaft und die Dienstboten, die Wirthe und die Gäste, – ein Anblick, die Engel zu entzücken, die sich auch über der Kirche Butze freuen. Nicht mehr wie in dem römischen Pfarrhaus fand sich hier falsche Geistlichkeit ... Das Evangelische im Pfarrhaus war vor allem das Evangelium.“

¹⁰¹ BERNÁT, L. Vznik a formovanie protestantských rodín pedagógov a duchovných 16. a 17. storočí v superintendencii Trenčianskej, Oravskej a Liptovskej, s. 287.

¹⁰² HOLUBY, J. L. *Dejiny Hornotrenčianskeho kontubernia ev. a. v. zv. V., diel II. 1517 – 1888*, s. 22 – 23.

¹⁰³ Mikuláš Sandanus bol synom Jakuba Sandana a Doroty Tešínskej. Je to odlišná osoba od pastora v Kamennej Porube. Najskôr študoval u otca, potom v Ilave u Juraja Konradiho, v Nitrianskom Pravde u Jeremiáša st. Pilárika, vo Vlachove u Pavla Chaladina, ďalej v Žiline u Jána Augustiniho, v Sabinove a potom sa stal kantorom vo Filakove. Odišiel však do Nového Mesta nad Váhom a potom študoval ešte v Kremnici u Martina Rakšaniho. Opäť sa stal kantorom, tentokrát v Sv. Jure. Superintendent Joachim Kalinka ho vysvätil 3. 4. 1650 za pastora do Šenkvic. Odtiaľ prešiel do Sliezska, kde bol ale vyhnaný z fary a väznený v Tešíne. Z väzenia sa mu podarilo ujsť. *Triplicis Ordinis ... f. 276 – 277.*

¹⁰⁴ BURIUS, J. *Micae historiae evangelicorum in Hungaria ab anno 1673 ad 1683*. Posonii: Typis Wigandianis, 1864, s. 165.

Na jeho miesto bol dosadený rímskokatolícky duchovný Juraj Jozef Debnár.¹⁰⁵ Ten 1. júna 1674 napísal list Mikulášovi Sandanovi, v ktorom mu radil, aby sa stal rímskokatolíkom ako bodický pastor Pepik.¹⁰⁶

S nástupom rímskokatolíckych duchovných sa do farnosti dostávajú už kňazi bez rodiny, žijúci v celibáte a venujúci celý život duchovnej činnosti a povinnosti. Boli vzdelaní na univerzitách, predovšetkým na Trnavskej univerzite, ktorú mali pod správou jezuiti. Ak tam neabsolvovali aspoň filozofickú fakultu, tak často absolvovali štúdium tzv. Theologia moralis alebo Teologickú fakultu. Postupom času sa dostávajú do funkcií farárov už absolventi filozofickej a teologickej fakulty, predovšetkým Trnavskej univerzity. Otázkou však zostáva, na akej úrovni bolo ich vzdelanie.

To už ale rímskokatolicizmus nadväzoval na 19. ekumenický koncil v Tridente (Concilium Tridentinum) v rokoch 1545 – 1563. V jeho duchu kňaz už nemal byť spojený len s udeľovaním sviatostí a vyslovením príslušných formúl, ale mal veriacich poučiť.

Nástupom nitrianskeho diecézneho biskupa Tomáša III. Pálfiho (1669 – 1679) sa začali vizitácie v biskupstve. Trenčiansky archidiakon a nitriansky kanonik Juraj Novosedlík¹⁰⁷ vizitoval 12. októbra 1674 farnosť, do ktorej patrili okrem Malej Udiče ešte osady Okrut, Prosné, Upohlav a Veľká Udiča.

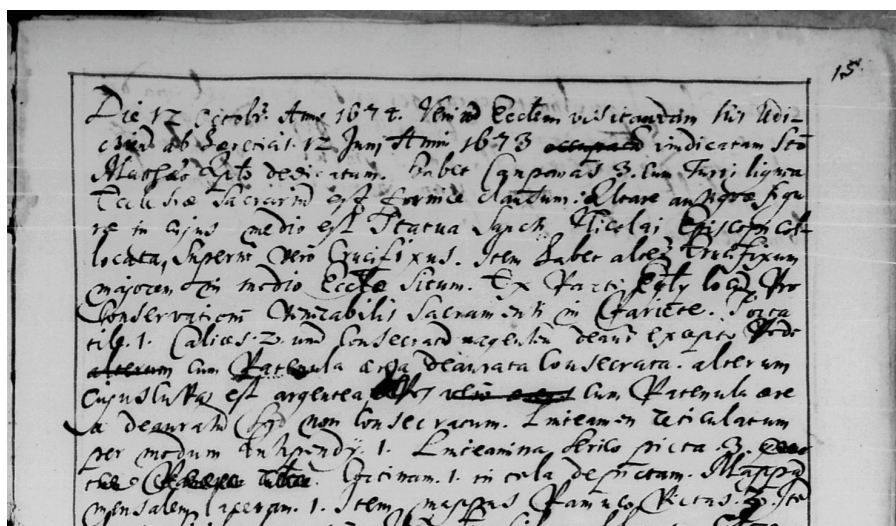
Kostol bol postavený v 14. storočí v gotickom slohu a aj v súčasnosti je dominantou obce. Bol postavený z kameňa, mal klenbu nad svätyňou a pôvodná veža bola drevená. Súčasťou kostola bolo pastofórium, t. j. schránka na Sviatosť oltárnu a sv. oleje, nachádzajúce v stene. V roku 1694 bol kostol v zlom stave ale drevená veža bola nahradená kamennou.¹⁰⁸

¹⁰⁵ Juraj Jozef Debnár pochádzal zo Žiaru nad Hronom, študoval v rokoch 1658 – 1662 na jezuitskom gymnáziu v Trnave a v rokoch 1669 – 1670 na Filozofickej fakulte Trnavskej univerzity (ďalej FF TU), kde získal titul bakalára. V rokoch 1671 – 1672 študoval na Teologickej fakulte Trnavskej univerzity (ďalej TF TU). VARSÍK, B. *Národnostný problém trnavskej univerzity*. Bratislava : práce Učené spoločnosti Šafaříkovy, 1938, s. 187; FAZEKAS, I. – KÁDÁR, Z. – KÖKÉNYESI Z. – TERNOVÁČZ, B. c. d., s. 731; BOGNÁR, K., KISS, J. M., VARGA, J. *A Nagyszombati Egyetem fokozatot szerzett halgattói 1635 – 1777* (ďalej BKV). Budapest: Eötvös Loránd Tudományteretem Levéltára, 2002, s. 163.

¹⁰⁶ HOLUBÝ, J. L. *Dejiny Hornotrenčianskeho kontubernia ev. a. v. zv. V., diel I. 1517 – 1888*, s. 704; porovnaj BURIUS, J. c. d., s. 165; pozri tiež MOSNY, Š. c. d., s. 154 – 155.

¹⁰⁷ Juraj Novosedlík (†1676) pochádzal zo Zvončína. V roku 1650 sa stal bakalárom filozofie a o rok neskôr magistrom. 23. februára 1652 bol vysvätený za kňaza a stal sa farárom vo Vesteniciach. Potom pôsobil od 20. 1. 1661 bol v Gajaroch a v roku 1668 v Dubnici nad Váhom, stal sa nitrianskym kanonikom a trenčianskym archidiakonom. Od 16. 12. 1671 spravoval jeden rok aj trenčiansku farnosť. NÉMETHY, L. *Series parochiarum et parochorum Archi-Diocesis Strigoniensis ... Strigonii* : Typis G. Buzárovits, 1894, s. 69; BOŠANSKÝ, M. *Vitae canonicorum Nitriensium*, s. 85.

¹⁰⁸ Kostol bol prebudovaný v neskorobarokovom slohu v rokoch 1780 – 1783, pričom zostali niektoré stavebné prvky pôvodného chrámu. Stavba je prostá, jednolodová a klenby boli pruské. Na strope boli namaľované barokové nástenné maľby.



Obr. č. 6: Časť zápisu z vizitácie Juraja Novosedlíka.

Z vizitácie sa dozvedáme, že farnosť mala 65 korcov ornej pôdy a dávky za štólu, t. j. úkony pri ktorých kňaz nosil cez obidve ramená štólu (dlhý pás látky, súčasť liturgického odevu). Malá a Veľká Udiča, Prosné boli povinné každoročne dať 4 korce pšenice, ale odovzdávali len jačmeň a ovos. Okrut platil v hotovosti 1 forint 50 denárov. Z vizitácie vyplýva, že pri farnosti pôsobil tiež organista, ktorý bol platený z dávok v Upohlave. Farnosť mala tiež právo voľného výrubu, ale les bol ďaleko a farár si radšej drevo kupoval. V roku 1674 sa v Dolnej Maríkovej spomína patrocínium sv. Matúša.¹⁰⁹

Barokový katolicizmus sa ukázal ako podstatne príťažlivejší a sebavedomejší, vychádzajúci viac duchovným potrebám prostých veriacich než „starý luteranizmus“. Dokázal lepšie svojím dynamizmom reagovať na určité potreby niektorých veriacich. O tom svedčia tiež púte, Božie muky, resp. vizuálna stránka, ale predovšetkým to bola hlboká zbožnosť.

V roku 1688 spravoval faru Peter Martin Bertovič (Bartovič, Bertouecz, Bertovecz), ktorý sem prišiel za Selca.¹¹⁰ Nitriansky sídelný biskup Peter III. Korompaj (1686 – 1690) poveril trenčianskeho farára a archidiakona Juraja Svacha, aby vizitoval trenčiansky archidiakonát. Vo vizitácii zo 4. júla 1688 spomína meno udičského farára „R[everendus] D[ominus] Martinus Bertovicz, Theologii Mo-

¹⁰⁹ Ministerstvo vnútra Slovenskej republiky, Slovenský národný archív Bratislava (ďalej MV SR, SNA), Kanonické vizitácie, B 156, f. 15 – 18.

¹¹⁰ Martin Bertovič (Barovič?, Bertouich, Bertovicz, *okolo 1649) študoval v rokoch 1669 – 1670 na FF TU. V štúdiách pokračoval v rokoch 1672 – 1673 na TF TU, keď navštevoval Theologiu moralis. V roku 1674 pôsobil vo Varíne a od roku 1675 bol v Selci farárom. Tamže, f. 15; KÁDÁR, Z., KISS, B., PÓKA, A. A Nagyszombati Egyetem Hittudományi Karának hallgatósága 1635 – 1773. Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem Levéltára a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kara, 2011, s. 94; BERNÁT, L. Náboženské dejiny. In: *Selec: obraz mnohých generácií*. Eds. M. Fedorov, L. Grešner, V. Hábl. Selec: Neografia, 2019, s. 52.

ralis“. Vo farnosti žilo 304 rímskokatolíkov a 1280 luteránov.¹¹¹ Od tej doby, v štatistikách, ktoré máme k dispozícii postupne počet luteránov klesal. Počet 304 rímskokatolíkov svedčí o tom, že nešlo len o členov šľachty „nobiles“. Ale tu vzniká otázka, nakoľko boli konvertiti vo farnosti upevnení vo svojej novej viere. Konvertovať a byť konvertovaný nie je identické. Dôležité je uvedomiť si, že jednotlivец, ktorý chcel konvertovať a „zostať konvertovaný“, musel skonštruovať svoj sociálny svet v súlade s týmto cieľom. Musel sa oddeliť od jednotlivcov, skupiny, ktoré predstavovali štruktúru jeho predchádzajúcej náboženskej reality, a o to viac sa pridružiť výlučne k tým, ktorí slúžili k udržiavaniu jeho novej náboženskej reality.¹¹² Celkom Z Udiče Juraj Svach pokračoval do Kysúc, kde zakončil vizitácie.¹¹³ V Malej Udiči účinkoval ešte v rokoch 1691. Ďalšiu vizitáciu uskutočnil Juraj Svach 6. februára 1691. Zápis je veľmi stručný, len osemriadkový aj s informáciou o kostole v Marikovej.¹¹⁴ Z Malej Udiče odišiel do Predmieru, kde bol v rokoch 1691 – 1698 farárom.¹¹⁵

Jeho nástupcom sa stal Ondrej Michalovič (Mihalovics, Michalovicz),¹¹⁶ ktorý sem prišiel z Dolných Kočkoviec. Účinkoval tu od roku 1692.¹¹⁷ Koncom tohto roku vykonal trenčiansky farár a archidiakon Juraj Svach vizitáciu z poverenia nitrianskeho sídelného biskupa Blažej I. Jáklina. Vizitácia sa podobala predchádzajúcim. V strohom 12-riadkovom, zápise sa dozvedáme meno farára, jeho absolvovanie theologiae moralis, existenciu kostola, o filiálke v Marikovej a školy.

Škola pokračovala vo svojej činnosti a katolíckym rektorom bol Ján Gallik (Galli).¹¹⁸ Jeho meno sa medzi luteránskymi pedagógmi nenachádza. Pravdepodobne nešlo o konvertitu. V ďalšej vizitácii o ňom vizitátor napísal: „Ludimagister est Ioannes Gallik, catholicus bonus“ – „učiteľom je Ján Gálík, dobrý katolík“.

¹¹¹ MV SR, SNA, Kanonické vizitácie, 2, B 156, f. 15.

¹¹² JAMES, W. *Druhy náboženské zkušenosti*. Praha : Melantrich, 1930, porovnaj BERGER, P. L. *Posvátný balda-chýn : základy sociologické teorie náboženství*. Brno: Barrister & Principal, 2018, s. 55; pozri tiež BERNÁT, L. *Noviciát frátrov Spoločnosti Ježišovej v Trenčíne v rokoch 1655 – 1773*. Trenčín: Trenčianske múzeum v Trenčíne, 2020, s. 60.

¹¹³ MV SR, SNA, Kanonické vizitácie, 2, B 156, f. 15.

¹¹⁴ Tamže, f. 111.

¹¹⁵ Posledným pôsobiskom Martina Bertoviča bola Jasenica, kde účinkoval v rokoch 1698 až 1705. CHORÉNYI, J. c. d., nestr. (3).

¹¹⁶ Je to odlišná osoba od Ondreja Michalovicsa, šľachtica z Prievalov, ktorý v roku 1720 získal titul bakalára filozofie na FF TU. BKV, s. 237.

¹¹⁷ *Schematismus venerabilis cleri diocesis Nitriensis pro anno a Christo nato M. D. CCC. XXXVI*. Tyrnaviae : Typis Joannis Bapt. Jelinek, 1836, s. 152. L. V. Prikrýl ho stotožňuje s jezuitom Ondrejom Michalovichom. PRIKRYL, L. V. *Lexikón katolíckych duchovných Žiliny*. Žilina 2014, strojepis, nestr. Za preposlanie diela ďakujeme P. Humbertovi Virzdekovi, OP. Sú to dve odlišné osoby. Jezuita Ondrej Michalovich (Michalovicz, Mihalovich, Muhalovich, *28. 10. 1656 Domaníža) bol v roku 1691 v Prešove správcom školy, učiteľom, katechetom, špirituálom, operariom, spovedníkom, kde 15. 8. 1691 zložil posledné sľuby (Pr 4 v). Potom pôsobil v roku 1692 v Banskej Bystrici ako kazateľ, v rokoch 1693 – 1696 v Prešove ako kazateľ, špirituál, admonitor, pomocník superiora, poradca, spovedník, v rokoch 1697 – 1702 v Rožňave ako superior, kazateľ, spovedník, v rokoch 1703 – 1706 v Kláštore pod Znievom ako kazateľ, špirituál, operarius, spovedník, v rokoch 1707 – 1708 učil v Žiline triedu syntaxistae. Zomrel 16. 12. 1708 v Žiline. Pozri BERNÁT, L. *Katalóg členov Spoločnosti Ježišovej v Trenčíne v rokoch 1645 – 1773. I. – II*. Bratislava: tlač Varínska tlačiareň, 2022, s. 221, 223.

¹¹⁸ MV SR, SNA, Kanonické vizitácie, 2, B 156, f. 132.

V jasenickej farnosti učil Juraj Galli.¹¹⁹ Otázne je, či boli príbuzní. Na rozdiel od predchádzajúcej vizitácie neuviedol počty veriacich.

Ďalšia vizitácia sa konala 6. marca 1694. „Archidiakon Svach verne a zaužívaným štýlom pokračuje v plnení si svojich vizitačných povinností. Štruktúra vizitačného protokolu je v postate identická s predchádzajúcou vizitáciou.“¹²⁰ Dôležitá informácia sa týka stavu kostola, ktorý je „úplne v ruinách, rovnako ako cintorín“. Juraj Svach výstižne použil pojem „totaliter“.¹²¹

V matrike sa ešte nachádza z doby pôsobenia farára Ondreja Michaloviča strohý zápis o požehnaní základného kameňa kúrie z 8. júna 1694.¹²²

Ondrej Anton Dobašovič (Dobsovich, Dobšovich, Dopšovič) v Malej Udiči pôsobil najneskôr od roku 1696.¹²³ Bol to muž robustnej postavy.¹²⁴

Za jeho pôsobenia sa uskutočnili dve vizitácie z príkazu nitrianskeho sídelného biskupa Ladislava Matiašovského (1696 – †10. 5. 1705). Vykonali ich ilavský farár, trenčiansky archidiakon a nitriansky katedrálny kanonik Ján Fridecký.¹²⁵ Prvá vizitácia sa konala 22. júna 1697.¹²⁶ Zápis je veľmi stručný a opisoval kostol, jeho inventár, príjmy farnosti, meno farára a učiteľa (organistu) a nakoniec počtu veriacich.

Druhú vizitáciu bola vykonaná 11. januára 1700.¹²⁷ Dozvedáme sa v nej, že kňaz používal jeden kalich s patenou (malý kovový tanierik na hostie), jednoduchú kazulu so stólou a manipulom,

Z vizitátorovho zápisu vyplýva, že už vtedy boli založené matriky, ktoré sa nedochovali. Bolo to nariadené Tridentským koncilom na 24. zasadnutí (Sessio XXIV., Decretum de reformatione matrimonii, kapitola 1) 11. novembra 1563.¹²⁸ Okrem toho uvádza, že sa tu nachádzala *Biblia, Concordantiae biblicorum Sylvae Fabri* („Fabrum“)¹²⁹ a *Rímsky rituál* (Rituale Romanum).

¹¹⁹ Tamže, f. 155. Na jezuitskom gymnázii študoval traja Juraji Galikovci, pochádzajúci z Domažnice, ale ani jeden Ján, ktorý by mohol učiť v tejto dobe v Udiči. BERNÁT, L. Jezuitské gymnázium v Trenčíne a jeho žiaci. Trenčín: DMC, 2018, s. 153.

¹²⁰ BOŠANSKÝ, M. *Kanonické vizitácie Nitrianskej diecézy do roku 1831*, s. 68.

¹²¹ SR, SNA, Kanonické vizitácie, 2, B 156, f. 155.

¹²² MV SR, Štátny archív v Žiline so sídlom v Bytči (ďalej ŠA BY), fond Zbierka cirkevných matrík (ďalej ZCM), r. kat. farský úrad Dolná Udiča, *matrika rodná, sobášna, úmrtná 1711 – 1718*, inv. č. 1243, f. 1r.

¹²³ O. A. Dobašovič (Dobsouicz) sa narodil okolo roku 1650 a študoval teológiu moralis.

¹²⁴ NÉMETHY, L. c. d., s. 69.

¹²⁵ Ján Fridecký (*asi 1648 – †22. 11. 1710 Ilava) študoval na TF TU a v roku 1671 bol vysvätený za kňaza. Pôsobil ako kaplán v rokoch 1671 – 1674 v Krásne, potom farár od roku 1674 v Púchove a od roku 1686 v Ilave. V roku 1688 ho vymenovali za titulárneho prepošta. VAGNER, J. *Adalékok a Nyitrai székes káptalan történetéhez*. Nitra: Huszár Nyomda, 1896, s. 272; LKKOS, s. 262 – 263; BOŠANSKÝ, M. *Vitae canonicorum Nitriensium*, s. 49.

¹²⁶ MV SR, SNA, Kanonické vizitácie, 2, B 156, f. 249 – 250.

¹²⁷ Tamže, 3, B 156, f. 130 – 131.

¹²⁸ Dekrét nariaďoval farárom viesť knihy sobášov, krstov a neskôr úmrtí, aby sa zabránilo neplatným manželstvám a udržiavala sa disciplína vo sviatostiach. *Dekréty a kánony Tridentského koncilu, (1545 – 1653)*, [b. d.] [b. m.], s. 184 a n. [Online] [citované 17. novembra 2025]. Dielo je dostupné na internete <https://tridentskaomsa.weebly.com/uploads/5/7/8/857880451/dekrearchidiakty_a_kanony_tridentskeho_koncilu_web.pdf>.

¹²⁹ Pravdepodobne išlo o dielo Jacquesa Lefèvreho d'Étaples (Faber Stapulensis, *1455 – †1536),

Podrobnejšie správy o pôsobení farára Ondreja Antona Dobašoviča však nemáme k dispozícii. V roku 1702 už účinkoval vo Veselom (Dekanát Piešťany).¹³⁰

Podľa rímskokatolíckeho cirkevného historika Štefana Dubniczaia (*1675 – †1725) mal byť z Udiče vyhnaný rímskokatolícky kňaz Ján Egbelini (Egbelény, Egbelleni, Egbellini) alias Hlawatay¹³¹ Prišiel sem z Kysuckého Nového Mesta, kde bol od novembra 1702 až do 5. apríla 1705 administrátorom. Podľa vizitácie z roku 1766 to bol „vir eximium“ – „výnimočný muž“, ktorého Udičania zavrhl.¹³² V rokoch 1705 – 1709 bol farárom v Jasenici.¹³³

To už vystriedal na biskupskom stolci v Nitre Ladislava Matiašovského zbožný, disciplinovaný, vzdelaný a kultivovaný Ladislav IV. Adam Mikuláš Erdődi (1706 – †12. 5. 1736), s ktorým prichádza nová vlna katolíckej reštavrácie, ktorá však nastúpila až v auguste 1708, keď boli vyhnané kurucké vojská v Nitre.¹³⁴

Medzi tým bol do Malej Udiče zvolený v roku 1704 za pastora kontroverzný Daniel Nikletius-Korkovský (Niclecius, Nicletius, Nikletzy),¹³⁵ ktorý 17. júna 1706 v Žiline podpísal kontuberniálne zápisnice. Nebol predtým „bezpochyby mníchom alebo katolíckym farárom, keď ho Dubnicazy menuje „apostatom“.“¹³⁶ Vraj bol navyknutý na pitie pálenky.¹³⁷

Na kongregácii v Rajci 16. februára 1707 bol zvolený za asesora prvého stola. Medzi ním a cirkevným zborom dochádzalo ku konfliktom, až ho vlastní farníci žalovali 17. septembra na kongregácii v Žiline. Vytýkali mu, že pasie voly, nestará sa o zbor, opíja sa, zanedbáva kázne a nadáva farníkom. Ďalej v sťažnosti uvádzali, že zbil istého muža, ktorý mu v opitosti, keď spadol z koňa, pomáhal na nohy. V zápisnici sa ale už neuvádza stanovisko kontubernia.¹³⁸

francúzskeho humanistu, zostavovateľa biblickej konkordancie a komentárov.

¹³⁰ V roku 1707 účinkoval v Závode a od roku 1715 v Sekuliach, kde zomrel 30. 7. 1719 a má byť pochovaný podľa J. Chorényiho v krypte kostola, ale kostol Narodenia Panny Márie bol vybudovaný až v roku 1878. CHORÉNYI, J. c. d., nestr. (3).

¹³¹ Ján Egbelini (Egbeleni) pochádzal z Gbelov. V rokoch 1679 – 1681 študoval na FF TU, kde získal titul bakalára. V rokoch 1705 – 1709 pôsobil v Jasenici ako farár a v rokoch 1712 – 1713 excurrando spravoval farnosť v Domaniži. *Schematismus venerabilis cleri diocesis Nitriansis pro anno a Christo nato M. D. CCC. XXXVI.*, s. 143; VARSÍK, B. c. d., s. 71; BKV s. 116.

¹³² MV SR, SNA Bratislava, Archív Nitrianskeho biskupstva, Kanonické vizitácie, B 163, f. 437; DUBNICZAI, S. *Metamorphosis fidei orthodoxae de bono in malum et vicissim in comitatu Trenchiniensi*. Cassoviae: typis Academicis S. J. Per Joann. Henricum Frauenehim, 1737, s. 62.

¹³³ Jeho ďalšie osudy zostávajú nejasné. V diecéznom schematizme *Schematismus venerabilis cleri diocesis Nittrensis pro anno a Christo nato M. D. CCC XXII*. Tyrnaviae: Typis Jalinekianis, 1822, sa už jeho meno nespomína.

¹³⁴ Ladislav IV. Adam Erdődi pochádzajúci z grófskeho rodu študoval vo Viedni, v Siene a v Ríme. Potom bol predtým kňazom v Rábskej diecéze a v roku 1701 sa stal rábskym kanonikom. V rokoch 1707 – 1725 zastával funkciu uhorského kancelára. CSERENYÉY, Š. *Dejiny biskupstva nitrianskeho*. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 1933, s. 237 – 240; *Encyklopédia Slovenska II. D - Ch*. Heslo Erdődi Ladislav Adam, s. 45.

¹³⁵ Daniel Nikletius-Korkovský bol synom dcéry Štefana Fidicina Ruženy. Po štúdiách učil vo funkcii rektora v Ožďanoch, potom v Hrachove. Stal sa pastorm v Pokaradzi a 12. 1. 1671 podpísal zákony malohontského kontubernia. V roku 1673 bol pastorm v Kraskove (Gemer) a v roku 1681 v Hnúšti a v roku 1692 v Radvani. REZIK, J. – MATTHAEIDES, S. c. d., s. 144.

¹³⁶ HOLUBY, J. L. *Dejiny Hornotrenčianskeho kontubernia ev. a. v. zv. V., diel II. 1517 – 1888*, s. 704.

¹³⁷ MV SR, SNA Bratislava, Archív Nitrianskeho biskupstva, Kanonické vizitácie, B 163, f. 437.

¹³⁸ SLÁVIK, J. c. d., s. 707, pozri tiež BERNÁT, L. Náboženské pomery v Trenčianskej stolici v čase

Za jeho pôsobenia, po predchádzajúcich stoličných poradách bola zvolaná synoda do Ružomberku na 3. apríla 1707. Synoda prijala 25 kánonov a v oblasti cirkevnej správy boli zriadené štyri dištrikty – Preddunajský, Predtiský, Banský a Podhorský. Cirkevný zbor v Malej Udiči sa stala súčasťou Preddunajského dištriktu (Preddunajského okolia). Superintendentom sa stal Daniel Krman ml. (1707 – 1711).

Podľa popredného evanjelického cirkevného historika druhej polovice 19. storočia Jozefa Ľudovíta Holubyho (*1836 – †1923) bol v roku 1708 vyhnaný z fary.¹³⁹ Evanjelický farár a historik Martin Klaniczka (*1740 – †1810) dodáva, že „bol krátko nato (rozumej po uvedení do funkcie pastora – L. B.), ako si zaslúžil, odstránený“.¹⁴⁰ Tiež syn Daniela Nikletia-Korkovského Ján, pastor v Beluši, bol násilne vyhnaný. Už zmienený Štefan Dubniczai píše, že Daniel Nikletius-Korkovský zomrel náhle v Udiči.¹⁴¹

Jozef Ľudovít Holuby len kriticky s trpkosťou poznamenal: „Bola to veľká chyba, že v Rákoczyovských nepokojoch, pre nedostatok spôsobilých a príkladného života mužov, cirkvi povolávali a superintendent Krman ordinoval aj menej spôsobilých za farárov. Čoho iný následok ani nemohol byť, než veľká škola a rozklad cirkvi, k tomu prišlo ešte aj násilné ubíjanie evanjelictva“.¹⁴²

Podobne ako v Malej Udiči, tak aj v celom Hornotrenčianskom senioráte, zanikali luteránske zbory nielen na panstve Balašovcov. Ako boli zbory vrchnosťou reformované zemepánmi, tak aj rekatolizácia bola vykonaná svetskou vrchnosťou. Aj zo samotnej Považskej Bystrice bol vyhnaný pastor Ján Buriš (Buris, Buriss Varínsky)¹⁴³ s rektorom Samuelom Krasňanským (Krasnyansky, Krasznianszky, Krasznianszky).¹⁴⁴ Rekatolizácia sa mohla oprieť o „disciplinovanú“ misionársku činnosť reholí, predovšetkým jezuitov z Trenčína, františkánov z Pruského a Žiliny.

V Trenčianskej stolici boli povolené len dva evanjelické zbory augsburského vyznania – v Trenčíne a v Súľove. Veriaci augsburského vyznania z maloudičskej farnosti tak museli navštevovať jeden z týchto zborov.

stavovského povstania Františka II. Rákociho v rokoch 1703 – 1711. In *Doba kuruckých bojov: kuruc küzdelmek kora*. Ed. P. Kónya. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2014, s. 463 a n.

¹³⁹ HOLUBY, J. Ľ. *Dejiny Hornotrenčianskeho kontubernia ev. a. v. zv. V., diel II. 1517 – 1888*, s. 704.

¹⁴⁰ KLANICZKA, M. *Fata aug. conf. ecclesiarum a tempora reformationis ad synodum Pestiensis in comitatibus Hungariae*. Pestini: Sumptibus Caroli Osterlamm, 1865, s. 135.

¹⁴¹ DUBNICZAI, S. c. d., s. 62; SLÁVIK, J. c. d., s. 707; HOLUBY, J. Ľ. *Materiály... Sbíerka II.*, s. 90.

¹⁴² ŠA BY, f. ZCM, r. kat. farský úrad Dolná Udiča, Matrika rodná, sobášna, úmrtná 1711 – 1718, f. 1r.

¹⁴³ Ján Buriš bol okolo roku 1686 pastorm v Nižnej (Oravské kontubernium), potom v Necpaloch a od roku 1706 v Považskej Bystrici. Jeho ďalší osud nepoznáme. Poznámky o farách na Orave. Zoznamy ev. kňazov a učiteľov. *Catalogus Ecclesiarum Euangelicar. Aruensium*, nestr.; DUBNICZAI, S. c. d., s. 61; ŠKROVINA, O. c. d., s. 198.

¹⁴⁴ Samuel Krasňanský študoval v Považskej Bystrici a v Trenčíne. Odišiel z Považskej Bystrice a bol ordinovaný superintendentom Danielom Krmanom ml. 27. 1. 1720 za kaplána do Myjavy. *Triplicis Ordinis ...* f. 408; PAULINY, L. *Dejepis superintendencie nitranskej. Dľa starých i novších prameňov ...* I. Senica: Tlačou J. Bežu a spol. 1891, s. 108. HOLUBY, Jozef Ľudovít *Dejiny Hornotrenčianskeho kontubernia ev. a. v. zv. V., diel I. 1517 – 1888*, s. 52 a 56; MOSNÝ, Š. c. d., s. 30.

Duchovná správa maloudičskej cirkvi sa dostala do rúk rímskokatolíckej cirkvi. Od administrátora Štefana Mislenického (Misleniczki, Miszleniczky)¹⁴⁵ začal súvislý, nepretržitý rad rímskokatolíckych duchovných. Štefan Mislenický tu účinkoval len do júna 1711, teda necelý rok.¹⁴⁶

Dlhšie bolo pôsobenie jeho nástupcu, bakalára teológie, Leopolda Jána Hermana Roztomilého (Rostomili, Rostomily, Rosztomily), ktorý sem prišiel v roku 1711 zo Soblahova.¹⁴⁷

Už spomenutý biskup Ladislav IV. Adam Mikuláš Erdődi vymenoval v roku 1711 za trenčianskeho archidiakona Adama Győriho (*1662 – †1738),¹⁴⁸ farára v Trenčíne a nitrianskeho kanonika, a nariadil mu vizitovať farnosti. Po povolení cisára Karola VI. dňa 23. júla 1712 vykonal vizitáciu v troch etapách od 2. apríla 1713 do 3. mája 1714. Farnosť Malú Udiču vizitoval v druhej fáze vizitácie v roku 1713.¹⁴⁹

Vizitácia sa uskutočnila 17. októbra 1713.¹⁵⁰ Zo zápisu sa dozvedáme meno farára, vek, ako dlho pôsobí v Malej Udiči a jeho vzdelanie. Veľká pozornosť bola sústredená na príjmy a povinnosti roľníkov v jednotlivých častiach farnosti. Tie sú detailnejšie spracované ako v predchádzajúcich vizitáciách, alebo vo vizitáciách z čias reformácie. Ďalej vizitátor podrobne opísal kostol, jeho vnútorné zariadenia (oltár, tabernákulum, krstenicu, spovednicu, sakristiu), farskú budovu, liturgické oblečenie atď. Vizitátor konštatoval, že kňaz mal k dispozícii *Bibliu*, konkordanciu, *Rímsky rituál* a iné, ale misál nemal.¹⁵¹ Učiteľom bol Juraj Šarlanj (Sarlai) a sú tu uvedené aj jeho príjmy. Podrobne je spísaná aj filiálka v Maríkovkej.

Za pôsobenia farára Leopolda Jána Hermana Roztomilého sa už zachovali matriky: rodná, sobášna a úmrtná.¹⁵² Prvé zachované matriky boli vedené až do roku 1718.

V tomto období prevládal počet luteránov nad rímskokatolíkmi. Väčšina farníkov z Dolnej a Hornej Maríkovkej a z Okrutu sa hlásila k augsburskému vyznaniu viery. Títo farníci chodili k pastorovi do Súľova, kde uzatvárali manželstvá.¹⁵³

¹⁴⁵ Štefan Mislenický bol šľachticom zo Spiša, ktorý študoval v rokoch 1698 – 1699 na FF TU a v rokoch 1700 – 1701 na TF TU. BKV, s. 223.

¹⁴⁶ *Schematismus venerabilis cleri diocesis Nitriensis pro anno a Christo nato M. D. CCC. XXXVI.*, s. 152.

¹⁴⁷ Leopold Ján Herman Roztomilý v rokoch 1710 – 1711 ožil v Soblahove katolicizmus a začal s opravou farského kostola poškodeného stavovského povstania. *Soblahov*. Eds. M. Šišmiš, M. R. Zemene. Soblahov: Vydalo Vydavateľstvo Osveta pre Obec Soblahov, 2009, s. 135.

¹⁴⁸ Adam Győri pochádzal zo šľachtickej rodiny a svoje štúdiá ukončil na univerzite vo Viedni doktorátom. V roku 1687 bol ordinovaný a o rok neskôr sa stal farárom vo Veľkom Štúri, v tom istom roku v Hybiach a od roku 1694 pôsobil v Detve. Post trenčianskeho farára opustil v roku 1730 pre pokročilý vek a bol kanonikom-kantorom, súčasne vikárom biskupa. NÉMETHY, L. c. d., s. 604; LKKOS, s. 430; BOŠANSKÝ, M. *Vitae canonicorum Nitriensium*, s. 52.

¹⁴⁹ Adam Győri najskôr rozoslal 12-bodový dotazník, podľa ktorých potom spracovával zápis. BOŠANSKÝ, M. *Kánonické vizitácie Nitrianskej diecézy do roku 1831*, s. 83 – 84.

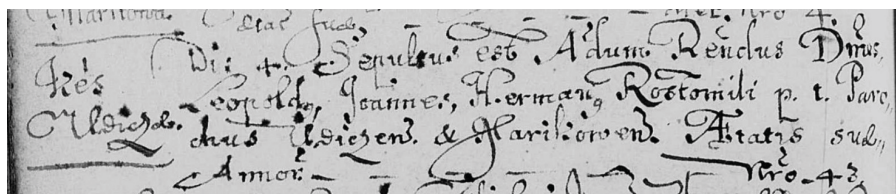
¹⁵⁰ MV SR, SNA, Kanonické vizitácie, 4, B 156, f. 266 – 270.

¹⁵¹ Konkordanciu a Rímsky rituál uvádzal už vizitátor v roku 1700. Vo vizitácii z roku 1728 už vizitátor Adam Győri, zaznamenal, že misál kňaz mal k dispozícii. Tamže, 6, B 156, f. 563v.

¹⁵² ŠA BY, f. ZCM, r. kat. farský úrad Dolná Udiča, *matrika narodených, sobášených a zomrelých 1711 – 1718*, inv. č. 1243, ff. 119r (212).

¹⁵³ Matriky ev. a. v. farského úradu v Súľovej-Hradnej sú doložené najskôr až v roku 1801. Medzi

Leopold Ján Herman Roztomilý vo funkcii farára v Malej Udiči pôsobil až do svojej smrti 4. novembra 1719.¹⁵⁴ Bol tu aj pochovaný. Podľa zvyku boli duchovní pochovávaní v kostole, resp. v prípade Udiče v krypte.



Obr. č. 7: Zápis o pohrebe Leopolda Jána Hermana Roztomilého v matrike úmrtnej r. kat. farnosti v Udiči.

Ani v tomto období, ani v nasledujúcich desaťročiach, sme nenašli študenta filozofickej alebo teologickej fakulty Trnavskej univerzity, pochádzajúceho z farnosti Malá Udiča.

Evanjelici augsburského vyznania v maloudičskej farnosti v druhej polovici 18. storočia

Aj po úspešnej katolíckej reštavrácii vo farnosti žila menšina luteránov, predovšetkým zemanov Beňovských a Okrutských. V roku 1784 bol obnovený evanjelický zbor augsburského vyznania v Púchove, ktorého prvým duchovným sa stal Michal Kordík,¹⁵⁵ do úradu bol inštalovaný 25. januára 1784 trenčianskym evanjelickým farárom augsburského vyznania Matejom Augustínom ml. (*4. 9. 1729 Necpaly – †1786 Trenčín). Medzi filiálky rozsiahlej farnosti patrila aj Udiča, resp. Okrut.¹⁵⁶ Prvý zachovaný záznam v matrike narodených máme z 13. júla 1784, z krstu Márie, dcéry Imricha a Barbory Beňovských.¹⁵⁷

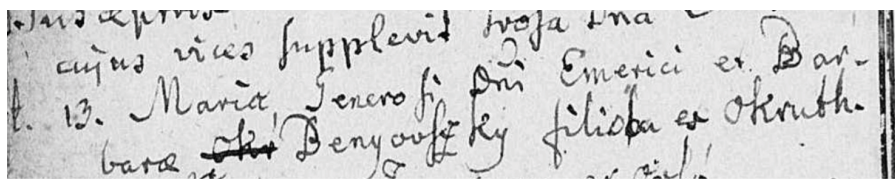
jej filiálky patrila Považská Teplá a Vrchteplá.

¹⁵⁴ ŠA BY, f. ZCM, r. kat. farský úrad Dolná Udiča, *matrika úmrtná 1719 – 1788*, inv. č. 1244, f. 252r (462).

¹⁵⁵ Michal Kordík pôsobil v Púchove až do svojej smrti v roku 1808. Pochovaný bol na miestnom cintoríne.

¹⁵⁶ Ďalšími filiálkami boli Beluša, Bohunice, Dohňany, Dolná Breznica, Hoština, Hrabovka, Ihřište (teraz súčasť Púchova), Košeca, Ladce, Lednické Rovné, Mostište (dnes súčasť obce Dohňany), Nimnica, Orlové (teraz mestská časť mesta Považská Bystrica), Považská Bystrica, Pruské, Streženie, Vieska a Bezdedov (dnes súčasť mesta Púchov). Na synode v Pešti v septembri 1791 bola prijatá nová cirkevná ústava a štruktúra evanjelickej cirkvi vychádzala z cirkevných zborov ako najnižšej a základnej zložky. Zbory boli súčasťou dištriktov, v prípade skúmaného územia Preddunajského dištriktu. DAMANKOŠ, M. *Od Tolerančného patentu po rozpad Rakúsko-Uhorska (1781 – 1918)*. In *Historický atlas evanjelickej cirkvi a. v. na Slovensku*. Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 2011, s. 57 a n.

¹⁵⁷ ZCM, inv. č. 875, *matrika rodná, sobášna, úmrtná 1784 – 1829*, ev. a. v. farský úrad v Púchove, fol. 4.



Obr. č. 8: Záznam o krste Márie Beňovskej v matrike evanjelického zboru augsburského vyznania v Púchove.

Napr. v rokoch 1785 – 1787 študoval na prešovskom kolégiu Juraj Okrutský (Okruczky, *asi 1761 – †21. 1. 1838 Púchov), označený ako nobilis vo veku 25-rokov.¹⁵⁸ Neskôr sa stal evanjelickým farárom augsburského vyznania v Púchove,¹⁵⁹ podobne aj jeho syn Rudolf (*23. 9. 1821 Púchov – †2. 3. 1865 Púchov).¹⁶⁰ Evanjelické farnosti augsburského vyznania boli súčasťou Preddunajského dištriktu, ktorý bol jednou z organizačných jednotiek evanjelickej cirkvi augsburského vyznania v Uhorsku.

Na druhej strane do františkánskej rehole vstúpil Florentinus Okrutský (Okruczky), ktorý pôsobil ako kaplán v Nemšovej, v Bolesove v rokoch 1800 – 1805.¹⁶¹ V rokoch 1784 – 1786 v Richvalde účinkoval ako duchovný správca František Okrucky. Prepojenie na rod Okrutských sa v týchto prípadoch nepodarilo preukázať.

Záver

V Malej Udiči celkovo pôsobili len šesť pastоров, ak predpokladáme, že pred Adamom Adamidesom tu pôsobil už duchovný v reformovanom duchu a započítame tiež Jána Monkovicena ako riadneho pastora. Vzhľadom na to, že farnosť Malá Udiča nepatrila ani k najvýznamnejším, ani k najbohatším farnostiam, fluktuácia pastorum bola veľmi nízka. Dvaja pastori zomreli počas výkonu svojej funkcie a dvaja boli vyhnaní počas rekatolizácie.

Medzi pastormi v Udiči nebol ani jeden šľachtic. Členov z vyššej šľachty alebo magnátskej vrstvy nenachádzame ani medzi superintendentami v Uhorsku. Neúčinkoval tu ani jeden senior, vicesenior (prvý dekan).

V priebehu celého obdobia reformácie chýbali cirkevnému zboru akademicky vzdelaní kazatelia. Ani jeden z pastorum neštudoval na univerzite vo Wittenbergu, ani na inej vysokej škole. Ani jeden z nich nebol ordinovaný superintendentom vo Wittenbergu alebo v Brehu. Všetci boli vysvätení superintendentami

¹⁵⁸ DUROVICS, A. – KÓNYA, P. *Az eperjesi kollégium felsőfokú hallgatói 1667 – 1850 : študenti vyšších tried prešporského kolégia 1667 – 1850*. Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetemi Könyvtára és Levéltára, 2015, s. 195.

¹⁵⁹ FEDERMAYER, F. c. d., s. 167 uverejnil jeho erb.

¹⁶⁰ HOLUBY, J. L. *Dejiny Hornotrenčianskeho kontubernia ev. a. v. zv. V., diel II. 1517 – 1888*, s. 583, pozri tiež *Dvojctihodný farár púchovský Rudolf Okrutský* *23. 9. Púchov, †2. 3. 1865 Púchov : 23. 9. 2021 200 výročie narodenia. Zostavil a napísal Martin Melišík. Púchov: Pre vnútornú potrebu CZ ECAV Púchov, 2021.

¹⁶¹ Z Pruského prešiel do kláštora v Žiline. Liber historiae Domus v. Convectus Pruszkensis 46v, 47v, 56r, 57r, 59r, 62r, 65v. Pozri tiež PRIKRYL, L. V. c. d., nestr.; *Schematizmus Žilinskej diecézy*. [Žilina]: Biskupský úrad, 2018, s. 81.

a boli slovenského pôvodu. Vzdelanie získali na tunajších školách. Neúčinkoval tu ani jeden kazateľ pôvodom z Čiech a Moravy.¹⁶²

Počas pôsobenia pastora v Malej Udiči im v duchovnej správe nevypomáhali diakoni (secundarius, „kaplán“). Dokonca ani Eliáš Institoris Mošovský si nezobral ani jedného zo svojich synov, aby ich tak uviedol do duchovného stavu a pomohol im v kariére. V celom Hornotrenčianskom kontuberniu pôsobili diakoni len v desiatich cirkevných zboroch.¹⁶³

Vzdelaní, pokorní a vysvätení služobníci Boží boli absolútne podriadení Balášovcom, ktorí nad nimi mali takmer úplnú moc. Kontubernium nemalo silu na to, aby sa dokázalo zastať svojich členov proti vyššie postavenom šľachticovi, o magnátoch ani nehovoriac. Stáli pred nimi v pozícii prosebníkov.

Z vizitačných protokolov sa nedozvedáme, či boli odstránené obrazy a sochy z čias rímskokatolicizmu, príp. či boli nahradené inými. Taktiež sme nenašli rukopisy kázni pastora. Hoci v luteránskych zboroch postupne rástol význam spevu a piesňová tvorba patrila k jednému z najcharakteristickejších rysov protestantskej náboženskej kultúry,¹⁶⁴ nemáme doklad, že by sa tu nachádzal spevník *Cithara Sanctorum* od Juraja Tranovského, ktorého prvé vydanie vyšlo už v roku 1636.

Po úspešnej katolíckej reštavrácii nakoniec došlo ku konverzii všetkých obyvateľov farnosti Malá Udiča, alebo – v prípade šľachtických rodov Beňovský a Okrutský – k ich odchodu. V druhej polovici 19. storočia tu už nežil ani jeden člen evanjelickej cirkvi augsburského vyznania. V 20. storočí tu žilo niekoľko členov evanjelickej cirkvi augsburského vyznania, ktorí sa do farnosti prisťahovali.

¹⁶² Abstrahujeme o Jána Monkovicena, ktorý bol slovenského pôvodu a nebol prijatý do kontubernia. Pozri BERNÁT, L. Exulanti z Čiech a Moravy v Superintendencii Trenčianskej, Oravskej a Liptovskej (s dôrazom na exulantov náboženskej vlny). In *Historia ecclesiastica*, 2019, roč. 10, č. 1, s. 51 – 70.

¹⁶³ BERNÁT, L. Pastori a pedagógovia v superintendencii Trenčianskej, Liptovskej a Oravskej v 16. a 17. storočí. In *Slovenská štatistika a demografia*. ISSB 1210 – 1095, 2007, roč. 17, č. 3, s. 72 ; TEN ISTÝ Vznik a formovanie protestantských rodín pedagógov a duchovných 16. a 17. storočí v superintendencii Trenčianskej, Oravskej a Liptovskej, s. 281.

¹⁶⁴ O tom pozri HEYMEL, M. *Das Gesangbuch als Lebensbegleiter: Studien zu seiner Geschichte und Bedeutung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2012.

FRANTIŠKÁNI V HORNOZEMPLÍNSKÝCH ZEMEPANSKÝCH MESTÁCH HUMENNOM A STROPKOVE V 17. – 18. STOROČÍ

Peter KÓNYA¹

The Franciscans in the Upper Zemplín Landowning Towns of Humenné and Stropkov in the 17th–18th Centuries

The Franciscan Order had been present in the territory of Upper Hungary since the Middle Ages. After the Franciscans were forced to leave most of their monasteries during the Reformation, they returned again in the following century in connection with the advancing re-Catholicization. In the 17th century, with the support of re-Catholicized magnates, nobility, and the monarch, they occupied a number of previously abandoned buildings or founded new ones in various places of Upper Hungary, including free royal towns (Košice, Prešov, Bardejov, Levoča) as well as landowning towns. Despite the fact that their activity was connected with the spread of re-Catholicization, they were not a re-Catholicizing order to the same extent as the Paulines, the Minims, and especially the Society of Jesus during this period. Thanks to their close ties with the lowest social strata and their strong connection with the common people, they gained great popularity. Owing to this popularity, in many places even the leaders of anti-Habsburg uprisings—such as Francis II Rákóczi and even the strongly Lutheran-oriented Imrich Thököly—allowed them to continue their activities without violent persecution, unlike the Jesuits and other religious orders. The Franciscans, like other religious orders, moved into the territory of Upper Hungary only in connection with the advancing process of re-Catholicization. Their arrival was therefore linked to the re-Catholicization measures of individual landowners, the expulsion of Evangelical or Reformed priests, and the invitation of religious order members in their place. One of the first towns where the Catholic parish was restored by the will of the landowner was Humenné and then Stropkov.

Keywords: Franciscan Order, Upper Zemplín, Humenné, Stropkov, Upper Hungary, anti-Habsburg uprising.

Rehoľa františkánov bola na území Horného Uhorska prítomná už od stredoveku. Potom, ako museli františkáni počas reformácie z väčšiny svojich kláštorov odísť, opäť sa vrátili v nasledujúcom storočí, v súvislosti s postupujúcou rekatolizáciou. V 17. storočí s pomocou rekatolizovaných magnátov, šľachty a pánovníka zaujali viaceré skôr opustené objekty, resp. si založili iné na rôznych miestach Horného Uhorska, vrátane slobodných kráľovských (Košice, Prešov, Bardejov, Levoča) a zemepanských miest. Napriek tomu, že ich pôsobenie bolo spojené so šíriacou sa rekatolizáciou, neboli takým rekatolizačným rádom ako v tomto období pavlíni, minoriti a najmä Spoločnosť Ježišova. Vďaka svojmu spojeniu s najnižšími ľudovými vrstvami a spätosti s prostým ľudom si získali veľkú popularitu. Vďaka nej na mnohých miestach ani vodcovia protihabsburských

¹ Príspevok vznikol v rámci riešenia projektu VEGA 1/527/23: Pramene k dejinám reformácie a rekatolizácie a iných aspektov ich doby na Slovensku.

povstaní, ako František II. Rákóczi a dokonca ani výrazne luthersky vyhranený Imrich Thököly ich na rozdiel od jezuitov, no takisto ďalších rehoľníkov, nechali pôsobiť bez násilnej perzekúcie. Napr. v Prešove počas celého účinkovania mesta na strane povstania Imricha Thökölyho ostali v meste a starali sa duchovné potreby nepočetných katolíckych obyvateľov, aj keď sa sťažovali na rôzne príkoria od evanjelického magistrátu, na rozdiel od minoritov a jezuitov, ktorí museli ujsť pred kuruckými vojakmi.

Františkáni, rovnako ako ďalšie rehole sa na územie Horného Uhorska prisťahovali až v súvislosti s postupom procesu rekatolizácie. Ich príchod bol tak spojený s rekatolizačnými opatreniami jednotlivých zemepánov, vyhánaním evanjelických alebo reformovaných kňazov a pozývaním namiesto nich rehoľníkov.

Jedným z prvých miest, kde došlo k obnoveniu katolíckej farnosti z vôle zemepána, bolo **Humenné**. Potom ako mestečko ešte v druhom desaťročí 17. storočia násilne rekatolizoval gróf Juraj Drugeth, pozval do Humenného Spoločnosť Ježišovú, aby plnila úlohy kazateľov zrušenej reformovanej farnosti. V meste pôsobil s prestávkami do r. 1640, keď jezuitskú rezidenciu (kolégium) presťahoval gróf Valent Drugeth do bezpečnejšieho Užhorodu.

Františkáni pôsobili v Humennom už v stredoveku a v mestečku boli prítomní až do r. 1531, keď ho pod tlakom šíriacej sa reformácie medzi obyvateľstvom museli opustiť.² Opätovne sa v Humennom usadili až o sto dvadsať rokov, r. 1651 na pozvanie majiteľov panstva³, akiste ako náhrada za spomínaných jezuitov.

Františkánska rehoľa po svojom príchode zrejme viac ako jedno desaťročia plnila takisto úlohy rímskokatolíckej farnosti, podobne ako predtým Spoločnosť Ježišova. Rímskokatolícka farnosť v Humennom bola po prechodnom misijnom pôsobení Spoločnosti Ježišovej obnovená a zriadená v pôvodnej budove až v roku 1669.⁴

Františkáni sa v polovici storočia nasťahovali do niekdajšej rezidencie jezuitov, ktorú po sebe zanechali po svojom odchode do Užhorodu. Františkánsky kláštor s dvanástimi mníchmi vydržiaval zemepán, teda Drugethovi z Humenného. Pre jeho potreby poddaní odvádzali: 2 sudy dobrého a 2 sudy stredne kvalitného vína, 20 košických gbelov pšenice, 40 košických gbelov raže, 50 košických gbelov ovsu, 2 košické gbely jačmenných krúpov, 2 vykŕmené svine, 2 svine na vykŕmenie, 8 jatočných volov, 6 teliat, 24 jahniat, 50 sliepok, 25 husí, 1 gbel prosa, 2 gbely pohánčených krúpov, 100 pínt masla, 50 zlatých, 8 pínt medu, 12 pínt oleja, 6 siah sena, 6 sudov piva, 50 vozov dreva, sud solenej (kvasenej) kapusty, petržlen, cibuľa a cesnak.⁵ Postavenie františkánov v Humennom bolo stabilné a v mestečku ostali aj počas obidvoch protihabsburských povstaní. Za Thökölyho odboja utrpeli značné straty, keď im kuruci vypálili kláštor a skonfiškovali majetok. V nasledujúcich rokoch nebolo preto možné naplniť predchádzajúci stav re-

² BODNÁROVÁ, M. Humenné v stredoveku. In: *Dejiny Humenného*. Ed. Fedič, Vasiľ. Humenné 2002, s. 59.

³ BODNÁROVÁ, M. Humenné v stredoveku. In: *Dejiny Humenného*. Ed. Fedič, Vasiľ. Humenné 2002, s. 60.

⁴ RĚZ, L. A *Drugethek és Homonna reformációja*. Sárospatak 1899, s. 16.

⁵ ŠA Prešov, DH (Drugeth Humenné), 279: Urbár Humenského panstva z r. 1703.

hoľníkov a do roku 1688 dostávali iba polovičné dôchodky.⁶ Za Rákócziho odboja dostávali dokonca výpomoc zo štátnych skladov, ako r. 1707, keď im dal komisár Alexander Keczer odoslať 30 gbelov raže.⁷

Humenský františkáni mali však aj iné príjmy, mimo štolárnych a ďalších poplatkov. Napríklad nájomca jedného z mlynov za prenájom mlyna odvádzal zemepánovi ročne 60 gbelov pšenice, 70 gbelov raže a 10 vykrmených prasiatok. Okrem toho bol povinný zadarmo mlieť akékoľvek množstvo zrna pre zemepána a pre humenských františkánov.⁸

Napriek tomu sa však ani v Humennom stretý medzi kuruckými povstalcami a miestnymi františkánmi neobišli bez príkorí či dokonca násilností. Počas kuruckého povstania v lete 1672, keď povstalci obsadili hornouhorské stolice, vtrhli v prvých dňoch októbra 1672 kuruci z Užskej stolice pod vedením Pavla Balku, potom, ako sa neúspešne pokúsili získať Užhorodský hrad. Františkáni už dávnejšie ušli pred blížiacimi sa kurucmi do Sniny, vrátili sa však do mestečka osláviť sviatkov sv. Františka. Povstalci 3. októbra 1672 obsadili kaštieľ spolu s kláštrom františkánov, kde sa práve zdržiavali niekoľkí mnísi. Kuruci uväznili a zbili vikára Petra Sokola spolu s pátrom Krištofom a oboch potom odviekli do Michaloviec, kde ich oslobodil (vykúpil) Alexander Barkóczi.⁹ Tento prvý kurucký odboj trval však iba krátko, do začiatku zimy sa vrátili habsburské vojská, kuruci po niekoľkých porážkach odtiahli z územia kráľovského Uhorska a spolu s ďalšími zemplínskymi mestečkami opustili i Humené.

V druhej polovici 17. storočia patrila kláštorň komplex františkánov s kostolom k dominantám mestečka a na rozdiel od veľkej väčšiny drevených budov v Humennom, bol postavený z kameňa, podobne ako hrad, farský kostol a fara, príp. veľký pivovar či iné hospodárske objekty.

Obdobie po Satmárskom mieri prinieslo všestranné upevnenie, posilnenie a rozvoj katolíckej cirkvi v celej krajine. Rovnako v Humennom sa dynamicky rozvíjala miestna rímskokatolícka farnosť. Františkáni sa len pomaly spamätávali zo škôd, ktoré im priniesli udalosti protihabsburských povstaní na konci 17. a začiatku 18. storočia. Ich kláštor bol po požari r. 1687 opravený len koncom prvej tretiny 18. storočia, pričom definitívne ukončenie rekonštrukčných prác je spojené až s prestavbou r. 1765. Vtedy bola opäť zaklenutá loď a postavený organový chór.¹⁰ Pomalý priebeh stavebných prác bol spôsobený zlou materiálnou situáciou kláštora. Od konca posledného povstania (1711) sa humenský františkáni často obracali na Zemplínsku stolicu s prosbou o finančnú výpomoc, ktorá by im aspoň čiastočne pomohla z ich ťažkej situácie.¹¹ Nedostatočné materiálne

⁶ ŠA Prešov, DH (Drugeth Humenné), 336.

⁷ MNL BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajáújhely. IV. A. 1005/p: Vegyes közgyűlési iratok 1560-1848. 13. cs., XVI-XVIII. sz.

⁸ ŠA Prešov, DH (Drugeth Humenné), 279: Urbár Humenského panstva z r. 1703.

⁹ RĚZ, L. *A Drugethek és Homonna reformációja*, s. 17 – 18. Zemplén vármegye politikai és helyrajzi ösmertetése. In *Adalékok Zemplén vármegye történetéhez IX.* Ed. Dongó, Gy., B. Sátorajáújhely 1904, s. 78.

¹⁰ *Súpis pamiatok na Slovensku I.* Bratislava 1967, s. 469.

¹¹ Napr. r. 1711, 1721, 1730. MNL BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajáújhely. IV. A. 1001/p: Vegyes közgyűlési iratok 1560-1848. 1. cs., No. 1-170: A homonnai ferences rendházra vonatko-

zabezpečenie kláštora bolo akiste príčinou obnovenia a doplnenia františkánskej fundácie grófkvy Anny Márie Zichy v roku 1750. Podľa nej mali mnísi každoročne dostávať: 1 sud dobrého a 1 sud priemerného vína, 10 a štvrt' gbelu pšenice, 20 a štvrt' gbelu raže, 25 gbelov ovsu, pol gbelu hrachu, 1 gbel šošovice, 1 a štvrt' gbelu jačmeňa (krúpov), pol gbelu prosa, 2 a pol gbelu pohánky alebo 1 a štvrt' gbelu pohánčených krúpov, 5 jatočných volov, 3 teľatá, 2 vykŕmené svine, 14 husí, 26 sliepok, 5 pínt medu, 6 pínt ľanového oleja, 55 pínt masla, 15 vozov sena, 26 vozov dreva a 3 sudy piva. V hotovosti im malo byť vyplatených 25 uhorských zlatých spolu s ďalšími 18 zlatými, zo základiny vo výške 600 zlatých.¹²

Okrem toho užívali františkáni takisto ďalšie dôchodky či služby od obyvateľstva, ako napr. od miestnych mäsiarov. Tí mali totiž dodávať mäso obidvom feudálnym vrchnostiam, teda grófom Csákyovcom a Vandernáthovcom, ako i františkánskym mníchom.¹³

V 18. storočí bolo mestečko sídlom katolíckej farnosti s niekoľkými filiálkami. V druhej polovici storočia k farnosti v Humennom patrili filiálky: Kudlovce, Myslina, Chlmec, Ptičie, Hažín a Kochanovce. Humenský farár bol zároveň zemplínskym vicearchidiakonom. Začiatkom storočia vykonával úrad farára Štefan Balogh, ktorý sa zrejme snažil pokračovať v misijnej činnosti jezuitov a františkánov, keďže o ňom bolo známe, že „obrátil na katolícku vieru mnohých heretikov, tak luteránov, ako aj židov“.¹⁴ V nasledujúcich rokoch stáli na čele humenskej rímskokatolíckej farnosti Daniel Kilián, Juraj Szelaki, Juraj Fráter, Martin Ivanovič a Andrej Glatz.¹⁵

Františkánsky kláštor a kostol ostávali aj počas 18. storočia najvýznamnejšími stavebnými dominantami mesta, zvlášť ako počas rozsiahlej prestavby získali charakteristické rysy barokového stavebného slohu. Najväčšou prestavbou prešiel totiž v tomto období práve komplex františkánskeho kláštora, po vypálení r. 1678 iba provizórne opravený. V rámci rekonštrukčných prác bol do r. 1765 znovu zaklenutý a barokovo upravený františkánsky kostol, ktorý dostal aj nové vnútorné zariadenie.¹⁶

Druhé pôsobenie rehole františkánov v Humennom uzavrelo po takmer pol-druhu storočí obdobie jozefínskej náboženskej tolerance. Jozefa II. patentom z r. 1781 rozpustil všetky mníšske rehole, nevykonávajúce pastoračnú, charitatívnu alebo vzdelávaciu činnosť. Keďže františkáni v Humennom nemali ani školu, ani nemocnicu a od r. 1669, keď bola obnovená pôvodná farnosť, nepôsobili ani ako miestni kňazi, týkalo sa toto nariadenie aj ich, podobne ako postihlo ďalších viac ako dvetisíc mníchov a mníšok v celom Uhorsku. Napriek zrušeniu kláštora v Humennom naďalej ostali jedenásti mnísi a mesto opustili až r. 1787, z dôvodu

zó levelek 1705-1730.

¹² ŠA Prešov, DH (Drugeth Humenné), 336: Fundácia humenských františkánov z r. 1750.

¹³ ŠA Prešov, DH (Drugeth Humenné), 334: Limitatio Lanionis Homonense, 1774.

¹⁴ Archív Košického rímskokatolíckeho arcibiskupstva. Účty rímskokatolíckej farnosti v Humennom z r. 1711.

¹⁵ A Kassai százéves egyházmegyé történeti névtára és emlékkönyve. II. Zempléni föesperesség. Kassa 1904, s. 559.

¹⁶ *Súpis pamiatok na Slovensku I.* Bratislava 1967, s. 549.

iného využitia kláštorných budov. Odišli do Stropkova, príp. do iných, naďalej pôsobiacich františkánskych kláštorov v krajine.¹⁷

Patróni farnosti vtedy totiž rozhodli o presťahovaní kostola, fary a školy do priestorov zrušeného františkánskeho kláštora, ktorý utrpel počas nedávneho veľkého požiaru oveľa menšie škody a jeho opravu bolo možné realizovať postavením novej strechy a rekonštrukciou veže. Okrem kláštorných budov tak koncom 80. rokov 18. storočia prešla do vlastníctva fary takisto fundácia františkánov, založená grófkou Máriou Teréziou Zichy, Štefanom Csáky, grófom Van Dernáthom a grófkou Júliou Erdődyovou v celkovej výške 10 754 zlatých a 10 grajciarov.¹⁸ Stavebné práce na opravách a úpravách bývalého kláštorného komplexu pre potreby farského kostola, fary a ďalších farských budov, začali r. 1788 a trvali do roku 1797. Na ich financovanie sa podieľali obidvaja patróni farnosti, gróf Štefan Csáky aj gróf Imrich Vandernáth. Gróf Csáky len do r. 1794 poskytol na rekonštrukčné práce niekoľko tisíc tehál, klincov, dosák a iného materiálu, spolu so sumou 2 256 zlatých a 33 grajciarov.¹⁹ Na ďalšie opravy do r. 1796 vynaložil pritom okrem množstva rôzneho materiálu ešte čiastku 1652 zlatých a 43 grajciarov.²⁰ Gróf Vandernáth ako ďalší patrón farnosti venoval v rokoch 1795 a 1796 na opravu kostola aj kláštora sumu 2 421 zlatých.²¹

Po príchode do kláštornej budovy sa situácia humenskej katolíckej školy po každej stránke zlepšila. Františkánsky refektár poskytoval dostatočný priestor pre učebňu a v ďalších miestnostiach mohol byť zariadený dôstojný byt pre rektora, ktorý dostal aj jedného pomocného učiteľa.

Nové využitie dostal takisto kláštorný kostol a budova samotného kláštora. Po oprave a čiastočnej prestavbe koncom 18. storočia plnil bývalý kostol františkánov funkciu farského kostola a v kláštornej budove bola umiestnená priestranná fara s deviatimi miestnosťami a vlastnými pivnicami.²²

Stropkov, zemepanské mesto ležiace na poľskej hranici bolo až do druhej polovice 16. storočia v držbe Perényiovcom. Vďaka nim v mestečku, podobne ako v Humennom zvíťazila reformácia a udomácnila sa reformovaná cirkev. Tá v Stropkove pôsobila až do druhého decénia nasledujúceho storočia²³ a náboženské pomery nezmenil ani prechod mesta do vlastníctva katolíckeho magnáta Jána Pethő.

To sa však čoskoro zmenilo, najneskôr počas panstva baróna Štefana II. Pethő. Rod Pethő patrí k popredným oporám katolíckej cirkvi v radoch magnátov a už

¹⁷ ŠA Prešov, DH (Drugeth Humenné), 336: Copia Memorialis quoad Ecclesias Homonnensis dati, 1787.

¹⁸ ŠA Prešov, DH (Drugeth Humenné), 336: Tabella Fundationalium Capitalium Aboliti Conventus D. Franciscanorum Homonnensis, 1788.

¹⁹ ŠA Prešov, DH (Drugeth Humenné), 336: Liefferung deren Materialien zu die Pfarr Kirchen von Csákyschen Seiten.

²⁰ ŠA Prešov, DH (Drugeth Humenné), 336: Administration deren Materialien zum Franciscaner Kirchen und Kloster Reparation im Jahren 1788, 1789, 1791, 1793, 1794, 1795, 1796.

²¹ ŠA Prešov, DH (Drugeth Humenné), 336: Extractus Materialium per Illustrissimam partem Vandernathianam pro Ecclesia adstratorum, 1793.

²² ŠA Prešov, DH (Drugeth Humenné), 330: Conscriptio Contractualis Oppidi Homonna, 1783.

²³ MNL OL Budapest, E 158, 57, Taxalistae 1602.

jeho otec, Štefan I. Pethő na začiatku 17. storočia, v roku 1609 podnikol kroky na získanie františkánov z neďalekého Krosna v Poľskom kráľovstve, ktorí by sa boli usadili v Stropkove. Nemalú úlohu v tom iste zohrala aj jeho manželka, Poľka Anna Kiščanka z Ciechanowiec. Jeho úmysel založiť v mestečku františkánsky kláštor, ktorý by prebral starostlivosť o duchovný život obyvateľstva, sa však už nerealizoval, keďže o dva roky padol pri neúspešnej výprave palatína do Sedmohradska.²⁴

Jeho úmysel rekatolizovať mestečko a postaviť v ňom františkánsky kláštor si však osvojil jeho syn Štefan II. Pethő. V roku 1616 pozval napokon do Stropkova z Poľska františkánskeho pátra Benediktra Radzinowského a ešte v tom istom roku založil v meste františkánsky kláštor. Ako miesto jeho stavby vyčlenil jednu opustenú celú sedliacku usadlosť s domom, poľami a lúkami v chotári, ktorú spolu so svojím strýkom, jasovským prepoštom Františkom Pethő, daroval Radzinowskému a jeho štyrom druhom, františkánskym mníchom.²⁵

Poľskí františkáni si však ešte v Stropkove nestačili postaviť kláštor a už museli čeliť nepriateľstvu nielen zo strany miestnych protestantov, no takisto vdovy po Štefanovi I. Pethő, Anny Kiščanky, ktorá nebola ochotná súhlasiť s delením dedičstva, určeným pre jej dcéry. Preto v marci roku 1618 protestovala proti tomuto rozhodnutiu a žiadala vrátenie predmetnej opustenej sedliackej usadlosti.²⁶ Kvôli tomu zrejme františkáni novopostavený kláštor aj samotný Stropkov čoskoro opustili a vrátili sa do Poľska.²⁷ Ich skorý návrat im potom znemožnili hajdúsi a povstalci Gabriela Bethlena, ktorí údajne zničili aj budovu nedávno postaveného kláštora.²⁸

Návrat františkánov do Stropkova umožnilo až ukončenie povstania a návrat mestečka do rúk majiteľov panstva. Svoju rezidenciu zrejme obnovili ešte v roku 1619, a to so súhlasom, či skôr na pozvanie jasovského prepošta baróna Františka Pethő, ktorý pozval do mesta z Poľska Benedikta Radzina. Ten, už ako gvardián stropkovského kláštora, spolu s komisárom uhorskej provincie, uzavrel r. 1622 s panstvom dohodu, podľa ktorej mali františkáni v Stropkove odvtedy administrovať miestnu farnosť, viesť vzorný život a bez povolenia zemepánov neporušovať žiadne cudzie práva, vrátane výčapu vína a piva. Členovia rodiny Pethő ako miestni zemepáni im mali poskytnúť obživu a ochranu, avšak žiaden nehnuteľný majetok.²⁹

Z roku 1629 sa zachoval súpis ročných naturálnych dôchodkov františkánskeho kláštora v Stropkove, ktoré poberali od jasovského prepošta baróna Františka Pethő. Podľa neho dostávali mnísi ročne 10 gbelov raže, 4 gbely jačmeňa, 4 gbely cíceru, 8 gbelov hrachu, 12 gbelov ovsu, 8 sudov piva, 2 voly na mäso, tri vykrmené svine a 2 solné kamene.³⁰ V roku 1665 vydal barón Zigmund Pethő základinu

²⁴ BEŇKO, J. *Stropkov*. Košice 1994, s. 61.

²⁵ BEŇKO, J. *Stropkov*. Košice 1994, s. 61.

²⁶ ŠA Prešov, Pethő Stropkov, 148.

²⁷ BEŇKO, J. *Stropkov*. Košice 1994, s. 61.

²⁸ BEŇKO, J. *Stropkov*. Košice 1994, s. 62.

²⁹ BEŇKO, J. *Stropkov*. Košice 1994, s. 62.

³⁰ ŠA Prešov, Pethő Stropkov, 166.

pre stropkovský františkánsky kláštor. Základina obsahovala výrazné rozšírenie osadenstva kláštora, v ktorom malo byť umiestnených deväť mníchov a traja laici. Tým sa zároveň panstvo zaviazalo ročne poskytovať františkánom 20 gbelov pšenice, 40 gbelov raže, 12 gbelov jačmeňa, 2 gbely prosa, 10 gbelov pohánky, 24 gbelov ovsu, 4 gbely hrachu, 6 sudov vína, 24 sudov piva, 6 vykrmených svíň, 60 pínt masla, 4 sudy kyslej kapusty, 6 soľných kameňov, 4 vozy dreva na kúrenie, 4 vozy sena a dokonca 100 rýnskych zlatých na nákup mäsa a korenín. Františkáni mali vykonávať úrad mestských farárov a spravovať hradný farský kostol. V chráme mali kázať dvaja kňazi, poľský a maďarský. Ďalší kazateľ, príp. dvaja mali kázať po slovensky. Nasledujúce body nadácie potvrdzovali ustanovenia dohody z roku 1622, týkajúce sa zákazov nadobúdania nehnuteľností, obchodovania, či čapovania vína a piva v mestečku. Ďalej sa františkáni zaviazali slúžením omší v nedeľu a sviatky, zádušných omší za baróna Žigmunda Pethő a jeho manželku, litánií a pod.³¹

Iba o sedem rokov mladšia základina panstva pre stropkovský františkánsky kláštor, z roku 1672, vydaná grófom Gašparom Pethő, stanovovala o niečo skromnejšie zaopatrenie. Podľa nej panstvo poskytovalo františkánom ročne 6 gbelov pšenice, 8 gbelov raže, 2 gbely kapusty, 4 gbely hrachu, 1 gbel šošovice, 4 gbely pohánky, 4 gbely jačmeňa, 20 pínt masla, 2 sudy bryndze, 4 vykrmené svine, 27 rýnskych zlatých na nákup mäsa a korenín, 24 sudov piva, 2 sudy vína, 30 vozov dreva na kúrenie, ako aj 8 rýnskych zlatých na sviečky, papier a ďalšie kancelárske potreby. Františkánski pátri sa starali o hradný farský kostol, v ktorom slúžili bohoslužby. Obyvatelia im boli povinní poskytovať rôzne služby a takisto odvádzali desiatok.³²

V roku 1669 založil barón Žigmund Pethő s generálom Kongregácie Najsvätejšej Trojice pri stropkovskom farskom kostole Bratstvo blahoslavenej Panny Márie Škapuliarskej, na ktoré obyvatelia mestečka prispievali sumou 1 zlatého ročne.³³

Poslednú dohodu o zaopatrení stropkovských františkánov uzavrel barón Žigmund Pethő s ich guardiánom Tiburciom Hermanowskim v roku 1674, a to pre dvanásť členov rehole. Tým sa zaviazal ročne poskytovať: 25 gbelov pšenice, 50 gbelov raže, 12 gbelov jačmeňa, 2 gbely prosa, 10 gbelov pohánky, 40 gbelov ovsu, 4 gbely hrachu, 12 sudov vína, 24 sudov piva, 5 vykrmených svíň, 80 pínt masla, 4 sudy kapusty, 6 soľných kameňov, 50 vozov dreva, 6 býčkov, 100 toliarov na ošatenie, 20 zlatých namiesto rýb, 20 kahancov oleja na svietenie, 5 vozov sena, 32 husí, 64 sliepok, 4 barany a 4 jalovice.³⁴ V nasledujúcom roku však Žigmund Pethő umrel a starostlivosť o františkánov v mestečku prevzali jeho synovia František, Žigmund, Ladislav a Štefan. Tí onedlho podporu zredukovali z dvanástich na šiestich členov rádu a príslušný objem potravín. Ešte v roku 1686

³¹ ŠA Prešov, Pethő Stropkov, 280.

³² ŠA Prešov, Pethő Stropkov, 330.

³³ BEŇKO, J. *Stropkov*. Košice 1994, s. 66 – 67.

³⁴ BEŇKO, J. *Stropkov*. Košice 1994, s. 67.

bratia sľubovali, že akonáhle to medzinárodná situácia a domáca kríza dovolí, mali ich začať financovať v plnom rozsahu.³⁵

Stropkovskí františkáni dostávali však dary a donácie, v podobe nehnuteľností, hnuťelných majetkov aj peňazí, takisto od iných osôb, aj keď v podstatne menšom objeme. V januári 1706 vytvorila Mária Perényi pre kláštor základinu v sume 500 zlatých, z ktorej mala byť financovaná každý utorok jedna omša na počesť Blahoslavenej Panny Márie a jeden štvrtok v mesiaci ďalšia omša na počesť Umučenia Krista. Za každú im malo byť vyplatených šesť zlatých. Dohodu o zriadení základiny za františkánov podpísal ich guardián Anton Kozák.³⁶

Posledné protihabsburské povstania priniesli františkánom v celej krajine a rovnako i v Stropkove nemalé problémy. Počas povstania Imricha Thökölyho boli františkánske kláštory azda jedinými štruktúrami katolíckej cirkvi, ktoré nemuseli opustiť povstalecké územie a naďalej zabezpečovali duchovné potreby katolíckeho obyvateľstva. Neznamená to však, že ich mnísi neboli vystavení perzekúcii a útokom zo strany kuruckých vojsk či protestantských mestských rád. V povstaní Františka II. Rákócziho už nedochádzalo k prenasledovaniu katolíckych duchovných a rovnako všetky rehole okrem Spoločnosti Ježišovej mohli v krajine naďalej pôsobiť, vojnové pustošenie, boje, epidémie i konfiškácie či navrátenie mnohých majetkov protestantom priniesli cirkevným rádom nemalé škody. Tam, kde sa zemepáni nepridali k povstaniu, ostali rehole neraz bez pravidelných dôchodkov. S vážnymi problémami museli zápasíť aj františkáni v Stropkove a tak sa v roku 1705 obrátili na Zemplínsku stolicu s prosbou o poskytnutie ochrany a pomoci.³⁷

Najneskôr s príchodom františkánov zanikol v Stropkove reformovaný cirkevný zbor a mnísi prevzali miestny hradný farský kostol. Vzhľadom na silnú katolícku orientáciu majiteľov panstva prebiehala zrejme už skôr v mestečku rekatolizácia a zmena pánov farnosti neviedla akiste k žiadnym nepokojom medzi donedávna, resp. ešte vždy reformovaným obyvateľstvom. Miestny farský chrám, nachádzajúci sa v areáli hradu bol v druhej polovici storočia vo veľmi zlom stave.

Zmeny súvisiace s rekatolizáciou, prednostná výstavba kláštora a protihabsburské povstania prispeli k značnému zanedbaniu farského kostola. V roku 1675 začali františkáni stavať nový kláštor s kláštorným kostolom a v tom istom roku pristúpilo panstvo k prestavbe hradného farského chrámu.³⁸ Z nejakého dôvodu však nebola prestavba kostola ukončená ešte ani na konci storočia a chrám bol nepoužívateľný. Je však možné, že františkáni po postavení nového vlastného kostola nevenovali už veľkú pozornosť rekonštrukcii starého stredovekého chrámu v areáli hradu. V roku 1698 sa preto stropkovskí františkáni obrátili na Zemplínsku stolicu s prosbou o pomoc pri oprave farského kostola.³⁹ V súpise

³⁵ ŠA Prešov, Pethő Stropkov, 449.

³⁶ ŠA Prešov, Pethő Stropkov, 594.

³⁷ MNL BAZML ZL Sátorajaujhely, SFL, IV. 2001 p. Vegyes közgyűlési iratok 1560 – 1849 (1898). Mondy Miklós által rendezett iratok, 1. csomó, No. 1 – 170, 1560 – 1701, No. 168.

³⁸ BEŇKO, J. *Stropkov*. Košice 1994, s. 67.

³⁹ MNL BAZML ZL Sátorajaujhely, SFL, IV. 2001 p. Vegyes közgyűlési iratok 1560 – 1849 (1898). Mondy Miklós által rendezett iratok, 1. csomó, No. 113.

kostolov na území Jágerského biskupstva z nasledujúceho roku pritom stropkovský chrám chýba úplne.

Po zániku miestnej reformovanej farnosti prevzali zrejme školu františkáni, podobne ako mestskú farnosť, ktorá disponovala v meste vlastnou, dovtedy reformovanou školou. Na existenciu stropkovskej, vtedy už katolíckej školy, poukazuje napr. údaj z roku 1650. Medzi povinnosťami poddaných obyvateľov mestečka voči panstvu sa uvádzalo takisto vydržiavanie rektora miestnej školy.⁴⁰

Prítomnosť františkánov v Stropkove po viac ako polstoročí výrazne poznačila urbanistický, stavebný a umelecký vývin mestečka. Vďaka nim v poslednej tretine 17. storočia získal Stropkov ďalší sakrálny objekt, ktorým bol kláštor a kostol františkánov, postavený v roku 1673. Celý komplex bol postavený v barokovom slohu. Kláštorň Kostol sv. Trojice je jednolodová stavba s polygonálnym presbytériom, zaklenutým hrebienkovou a lunetovou klenbou. Poschodová budova kláštora má jednoduché valené a krížové klenby. Priečelie bolo na začiatku 19. storočia upravené v klasicistickom slohu.⁴¹

Počas 18. storočia bol jediným mužským potomkom rodu gróf Žigmund Pethő, syn grófa Františka Pethő a Márie Perényi. Žigmund počas svojho dlhého života (žil 86 rokov) výrazne zasahoval do života mestečka. Štedro podporoval cirkev, financoval prestavbu i obnovu mobiliáru farského kostola a zaslúžil sa aj o zveľadenie františkánskeho kláštorňého komplexu. Založil novú fundáciu pre miestnych františkánov a za svoju podporu bol prijatý rádom za spolubrata. Pre stropkovských chudákov dal postaviť chudobinec, resp. špitál (xenodochium), ktorý pôsobil až do roku 1818.⁴²

Jedinou cirkevnou organizáciou v mestečku bola po celé obdobie rímsko-katolícka farnosť. Keďže miesto farára nebolo až do druhej polovice obsadené, vykonávali pastoračnú činnosť miestni františkáni. Stropkovský františkánsky kláštor v priebehu 18. storočia viackrát poškodili živelné pohromy. Pri požiaroch r. 1721 vyhorel a pri povodni r. 1765 bola budova vážne poškodená podmáčaním. Prešiel preto viacerými rekonštrukciami a prestavbami, financovanými najmä miestnymi zemepánmi, grófmi Pethő.⁴³ Staré základiny a zmluvne zarúčené príjmy z panstva františkánom nepostačovali na krytie ich potrieb, vrátane nutných opráv kláštora a kláštorňého kostola. Preto sa gróf Žigmund Pethő, potom ako prevzal panstvo, zaviazal splniť všetky záväzky svojich predchodcov voči františkánom a vyplatiť staré pohľadávky, resp. dlhy.⁴⁴ Dlhodobý nedostatok prostriedkov kláštora chcel v roku 1747 vyriešiť vytvorením novej základiny zo svojich majetkov v okolí mestečka, najmä v Breznici, Miňovciach a Piskorovciach, z ktorej mali byť splatené všetky nevyrovnané platby za predchádzajúce desaťročia, dosahujúce vtedy už sumu 4 000 uhorských zlatých. Keďže provincia rádu nevidela v ponúkaných majetkoch dostatočnú záruku takého vysokého

⁴⁰ ŠA Prešov, Pethő Stropkov, 226.

⁴¹ *Súpis pamiatok na Slovensku III.* Bratislava 1969, s. 211.

⁴² UNGHVÁRY, E. *Sztropkó és várának története*. Huszt 1912, s. 37; BEŇKO, J. *Stropkov*. Košice 1994, s. 77.

⁴³ UNGHVÁRY, E. *Sztropkó és várának története*. Huszt 1912, s. 54.

⁴⁴ ŠA Prešov, Pethő Stropkov, 693.

výnosu, pristúpil gróf Imrich Sztáray ako predstaviteľ dedičov panstva, po jeho rozdelení v roku 1767 k novej dohode s rádom. Podľa nej poskytovali majitelia mesta františkánskeho kláštora ročne sumu 330 rýnskych zlatých v hotovosti. Základina bola vytvorená pre dvanásť členov rádu, ich počet však v priebehu storočia dosahoval niekedy aj pätnásť osôb.⁴⁵

Najdôležitejšou súčasťou komplexu kláštora františkánov v Stropkove, tvoreného obytnými a hospodárskymi budovami, bol počas 18. storočia barokový kostol z predchádzajúceho storočia s piatimi oltármi, čiastočne postavenými alebo renovovanými. Nemalé sumy, určené na prestavby či opravy kláštorných budov a v neposlednom rade na nákup bohoslužobných predmetov, darovali rádu poľskí šľachtici, ktorí pobývali v Stropkove po svojom úteku z vlasti po porážke Barskej konfederácie v 60. rokoch 18. storočia.⁴⁶

Predstavení kláštora sa v 18. storočí pomerne často menili a v rokoch 1711 – 1780 sa na jeho čele vystriedalo 45 mníchov, z ktorých viacerí vykonávali takisto úrad stropkovského farára. Farským chrámom bol aj v tomto období starý gotický hradný kostol, veľkoryso prebudovaný v predchádzajúcom storočí. V priebehu 18. storočia bolo popri nutných opravách a prestavbách zveľaďované najmä zariadenie a výbava kostola. V roku 1754 dal gróf Žigmund Pethő postaviť nový Oltár Blahoslavenej Panny Márie Škapuliarskej⁴⁷ a r. 1766 ďalší oltár, ktorý zhotovil košický sochár Jozef Hartmann.⁴⁸

Presnejšie informácie o stropkovskej farnosti obsahuje najstaršia zachovaná kanonická vizitácia, pochádzajúca z roku 1734. Funkciu farára vykonávali vtedy miestni františkáni, bez uvedenia konkrétnej osoby. Na veľké sviatky slúžili omše vo svojom kostole a pri väčšom oltári zapalovali dva mohutné strieborné svietniky. Pre potreby mestečka sa používal starý hradný kostol s potrebnou výbavou, ako boli strieborné kalichy, cibóriá, monštrancie. Kostolu patrili bližšie nešpecifikované polia. Kongregácia Bratstva Blahoslavennej Panny Márie Škapuliarskej z Hory Carmel dostávala každoročne 16. júla výnosy základiny od panstva. Farnosť mala štyri filiálky s vlastnými drevenými kostolíkmi: Chotču, Veľkú Breznicu, Turany a Kelču. Vo všetkých disponovala poľami a lúkami v ich chotároch. Veriaci zo Stropkova platili františkánom (resp. farárovi) ročne sumu 20 grajciarov za celú a 10 grajciarov za polovičnú usadlosť. Poddaní z filiálok odvádzali naturálne dávky z vypestovaného obilia.⁴⁹

Ďalšie, o niečo mladšie údaje o situácii v stropkovskej rímskokatolíckej farnosti pod správou františkánov v mestečku, obsahuje kanonická vizitácia z roku 1749. Stropkovská farnosť bola v tom roku administrovaná guardiánom miestneho kláštora Liborom Doležalom. Farským kostolom bol stále hradný Chrám sv. Tela Kristovho, postavený z kameňa, s vežou, v ktorej boli štyri veľké zvony, hodiny a jeden malý zvonček. Farnosť nemala vlastnú farskú ani školskú budo-

⁴⁵ UNGHVÁRY, E. *Sztropkó és várának története*. Huszt 1912, s. 56.

⁴⁶ A Kassai szászéves egyházmegye története és névtára. Kassa 1904, s. 623; UNGHVÁRY, E. *Sztropkó és várának története*. Huszt 1912, s. 59.

⁴⁷ A Kassai szászéves egyházmegye története és névtára. Kassa 1904, s. 623.

⁴⁸ ŠA Prešov, Pethő Stropkov, 795.

⁴⁹ Archív Košického arcibiskupstva, Kanonická vizitácia farnosti Stropkov z r. 1734.

vu, ale na tieto účely slúžili objekty panstva. Zamestnávala učiteľa a organistu, pričom zrejme išlo o tú istú osobu. Poslední grófi zveľadili farský kostol. Gróf Michal Pethő nechal chrám vymaľovať a gróf Žigmund Pethő dal postaviť nový veľký oltár Najsvätejšieho Tela Kristovho. Okrem neho boli v kostole ešte ďalšie dva veľké oltáre: Oltár Blahoslavenej Panny Márie Škapuliarskej a Oltár sv. Anny. V chráme bol jeden organ a oratórium, oddelené ambitmi. K farnosti stále patrili štyri filiálky: Breznica, Turany, Kelča a Chotča. V chotári mestečka nedisponoval kostol, resp. farnosť žiadnymi poľami, lúkami či inou pôdou. Patrila mu však pôda v chotári všetkých filiálok. Príjmy farára z mestečka predstavovali začiatkom storočia 30 zlatých, pred jeho polovicou výrazne stúpili, pričom každá domácnosť mala odvádzať guardiánovi po dva zlaté. Veriaci vo filiálkach odovzdávali naturálne dávky z raže a ovsu, rovnako husi a drevo. Pri farnosti aj v tomto období pôsobilo Bratstvo sv. Škapuliara, financované z výnosov základni, predstavujúcich ročne sumu 150 rýnskych zlatých a 55 grajciarov.⁵⁰

Posledný stropkovský zemepán z rodu Pethő, gróf Žigmund Pethő v roku 1760 založil novú nadáciu pre Bratstvo sv. Škapuliara vo výške 4 500 zlatých. Z jej výnosov mali byť financované výdavky bratstva a najmä príjmy jeho hudobníkov.⁵¹ Zrejme práve dovtedy nespomínaná prítomnosť hudobníkov v bratstve bola dôvodom založenia fundácie, určenej v neposlednom rade na ich mzdy. Hudobníci plnili významnú úlohu pri svätých omšiach, rôznych slávnostiach i podujatiach samotného bratstva a s istými zmenami či redukciami v ňom pôsobili viac ako sto rokov, až do druhej polovice nasledujúceho storočia.⁵²

Prvá zmienka o hudobníkoch Bratstva sv. Škapuliara pochádza z roku 1760. Zaznamenala pritom ôsmich hudobníkov, medzi ktorými akiste boli aj spevák a organista.⁵³ O deväť rokov mladší prameň obsahuje údaje o ôsmich hudobníkoch bratstva: organistovi, dvoch trubkároch, dvoch hobojistoch, jednom huslistovi a dvoch kostolných spevákoch.⁵⁴ Hudobníci dostávali za svoju činnosť plat vo výške 60 alebo 40 zlatých ročne. V roku 1771 predstavovali ročné náklady na mzdy hudobníkov sumu 320 zlatých.⁵⁵

Vo františkánskom Kostole Najsvätejšej Trojice pribudli v druhej polovici storočia tri oltáre z dielne košického stolára J. Hartmanna, autora Oltára sv. Anny vo farskom chráme.⁵⁶ Práve v tomto období utrpel stropkovský františkánsky kláštor rozličné škody, najmä v dôsledku živelných pohrôm. V roku 1721 posti-

⁵⁰ Archív Košického arcibiskupstva, 607: Conscriptio parochiae Stropkov per Visitationem Canonicam Barcoczianam A. D. 1749 peractam.

⁵¹ ŠMAJDA, L. *Bratstvo Preblahoslavenej Panny Márie Karmelskej v Stropkove*. Stropkov 2019, s. 39.

⁵² FOŤKOVÁ, G. – ŠMAJDA, L. *Mystériá viery II. Hudobníci Bratstva svätého Škapuliara v Stropkove*. Stropkov 2020, s. 22 – 33.

⁵³ FOŤKOVÁ, G. – ŠMAJDA, L. *Mystériá viery II. Hudobníci Bratstva svätého Škapuliara v Stropkove*. Stropkov 2020, s. 21.

⁵⁴ FOŤKOVÁ, G. – ŠMAJDA, L. *Mystériá viery II. Hudobníci Bratstva svätého Škapuliara v Stropkove*. Stropkov 2020, s. 23.

⁵⁵ FOŤKOVÁ, G. – ŠMAJDA, L. *Mystériá viery II. Hudobníci Bratstva svätého Škapuliara v Stropkove*. Stropkov 2020, s. 23 – 24.

⁵⁶ *Súpis pamiatok III*. Bratislava 1969, s. 211.

hol mestečko požiar, počas ktorého úplne vyhorel aj kláštor a kostol miestnych františkánov, takže ho bolo potrebné postaviť úplne odnova.⁵⁷

Obdobie jozefínskej tolerancie neznamenal zánik stropkovských františkánov, ktorí v tom čase viedli miestnu školu a tak boli ušetrení likvidačných účinkov panovníkovho patentu. Od posledných rokov 18. storočia do polovice storočia nasledujúceho tomto pomerne krátkom období sa na čele stropkovskej rímskokatolíckej farnosti vystriedalo viacero farárov. V tomto úrade v rokoch 1780 – 1848 pôsobili: Ján Frič, Michal Leporisz, Matúš Prohászka, Juraj Halász a Juraj Niemecz. Dvakrát bola farnosť neobsadená, vtedy v rokoch 1826 – 1828 a 1837 a 1839 vykonávali právomoci farára opäť miestni františkáni.⁵⁸

Popri chorobách a hladomoroch sužovali obyvateľov Stropkova naďalej i ničivé požiare. Jeden z nich vzbĺkol v roku 1814, keď 15. júna začala horieť kováčska dielňa a o niekoľko hodín bolo už v plameňoch celé mestečko. Požiar sa rýchlo šírila vetrom na šindľové strechy domov a postupne pohltil celý stred mesta vrátane kláštora františkánov, farského kostola, fary a pustnúceho hradu s kaštieľom. Oheň úplne zničil aj kostolnú vežu, v ktorej sa od žiaru roztavili zvony.⁵⁹ Plnohodnotne sa ich podarilo nahradiť až pred polovicou storočia.

Stropkovskí františkáni plnili významné pastoračné a vzdelávacie úlohy počas celého 19. storočia, keď sa opakovane objavovali najmä vo vedení mestskej farnosti. V tomto úrade sa vystriedalo viacero farárov, kaplánov a ďalších duchovných, pričom nie vždy bolo možné obsadiť miesto farára či administrátora farnosti svetským kňazom. Po ukončení činnosti Juraja Niemcza r. 1855 nedokázali patróni obsadiť úrad farára, ktorý v nasledujúcich dvoch rokoch vykonávali miestni františkáni. Od roku 1856 bol stropkovským farárom Michal Majláth a po ňom, od r. 1863, Anton Kasanický. V roku 1869 zaujal miesto farára Peter Degró, ktorý stál na čele farnosti nasledujúcich 31 rokov. Po ňom krátky čas administroval farnosť dekan Michal Csintalan, ktorý ju potom odovzdal miestnym františkánom. Tí v poslednom roku storočia poverili vedením farnosti frátra Kornela Jablonszkeho, ktorý vykonával úrad farára nasledujúce štyri roky.⁶⁰

Popri rímskokatolíckej farnosti pôsobil v Stropkove po celé 19. storočie naďalej aj františkánsky kláštor. Príslušníci rádu pritom viackrát, aj po niekoľko rokov, zastávali úrad farára alebo učiteľov miestnej katolíckej školy. Kláštor františkánov bol zrejme najväčšou obytnou budovou v mestečku. Stál na Kláštornej ulici, s popisným číslom 301. Mal poschodie a spolu 20 izieb. Okrem nich boli v budove takisto tri komory, pivnica, kôlna a stajňa.⁶¹ Dominantou kláštorného komplexu bol kostol, otvorený krížovou chodbou do obytných priestorov. Na poschodí bolo situovaných 13 izieb alebo spální pre mníchov, na prízemí potom jedáleň,

⁵⁷ UNGHVÁRY, E. *Sztropkó és várának története*. Huszt 1912, s. 54; BEŇKO, J. *Stropkov*. Košice 1994, s. 74.

⁵⁸ *A Kassai szászéves egyházmegye II*, s. 626.

⁵⁹ UNGHVÁRY, E. *Sztropkó és várának története*. Huszt 1912, s. 77; BEŇKO, J. *Stropkov*. Košice 1994, s. 87.

⁶⁰ UNGHVÁRY, E. *Sztropkó és várának története*. Huszt 1912, s. 74.

⁶¹ MNL BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajaujhely: XV. 83. Zemplén vármegyei 1869. évi népszámlálási iratok levéltári gyűjteménye 1869 – 1870. Individuálne hárky, Stropkov.

akiste aj kapitulná sieň, kuchyňa, komory a skladové miestnosti.⁶² V roku 1869 bolo z 20 izieb v kláštore obývaných iba sedem, ostatné boli prázdne. V tom čase mal kláštor celkovo 12 obyvateľov. Boli nimi: guardián František Bugányi, vikár Gothard Baray, organista Anaklet Kuharek, kazateľ Edmund Trojak, kaplani Tim Šichla, Athanás Lazó a Libor Ligday, frátri Dani Gavalós, Enzel Viczel a Entich Donát, sluha Vojtko Lengyel a slúžka Eva Adamková. V areáli kláštora chovali jedno teľa a štyri svine.⁶³ Početný stav kláštora v nasledujúcich rokoch klesal. Jednými z konfrátrov rádu v tomto období bol aj neskorší stropkovský slúžny Tomáš Malonyay a poštmajster (aj autor prvých dejín Stropkova) Eduard Unghváry.⁶⁴

Významnú úlohu si až do konca storočia udržali stropkovskí františkáni takisto vo vedení miestnej rímskokatolíckej školy. Po odchode Kusinszkeho ostala stropkovská škola bez učiteľa. Príčinou častého striedania sa miestnych učiteľov bolo ich slabé materiálne zabezpečenie. Vedenie mestečka sa preto obrátilo na krajinského predstaveného františkánskeho rádu s prosbou, aby poslal do Stropkova frátra, ktorý bude disponovať učiteľským diplomom. Ešte v tom roku prišiel do mestečka Thimotheus Brezányi, ktorý viedol školu počas šiestich rokov. Odvtedy stáli už pravidelne na čele školy miestni františkáni, a to gvardián Demetrius Gyurcsánszky, Gervasius Richtarsik a Damascus Branikovics.⁶⁵

Ani v druhej polovici 19. storočia neobišli kláštor živelné pohromy. Ničivé požiare zasiahli mestečko v rokoch 1876, 1878 a 1892,⁶⁶ pričom zhořeli aj budovy františkánskeho kláštora. Ten sa podarilo opraviť len vďaka verejnej zbierke.⁶⁷

Františkáni boli v 17. storočí v Uhorsku azda najoblúbenejšou rehoľou. Vďaka svojej chudobe, spôsobu života blízkeho prostému ľudu a snahou o pokojné spoluzitie boli prijateľní aj pre protestantské obyvateľstvo. To využili zemepáni, ktorí v snahe rekatolizovať svoje rezidenčné mestečká a príľahlý vidiek, pozývali na svoje majetky františkánov. Tak to ešte v prvej tretine 17. storočia urobili aj Drugethovci v Humennom a Pethőovci v Stropkove. Františkáni v obidvoch zemepanských mestách vyvíjali intenzívnu činnosť. Často stáli na čele miestnej farnosti či školy a zaoberali sa aj ďalšími činnosťami. Žili pritom najmä a niekedy výlučne zo skromných dávok, alebo výnosov základín od majiteľov panstva. Popri pastoračnej, vzdelávacej a inej činnosti vytvorili takisto pozoruhodné hodnoty v podobe kláštorných komplexov, postavených v barokovom slohu, ktoré sa stáli významnými dominantami obidvoch miest.

⁶² UNGHVÁRY, E. *Sztropkó és várának története*. Huszt 1912, s. 57.

⁶³ MNL BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajaujhely: XV. 83. Zemplén vármegyei 1869. évi népszámlálási iratok levéltári gyűjteménye 1869 – 1870. Individuálne hárky, Stropkov.

⁶⁴ UNGHVÁRY, E. *Sztropkó és várának története*. Huszt 1912, s. 57.

⁶⁵ UNGHVÁRY, E. *Sztropkó és várának története*. Huszt 1912, s. 80.

⁶⁶ BEŇKO, J. *Stropkov*. Košice 1994, s. 108.

⁶⁷ UNGHVÁRY, E. *Sztropkó és várának története*. Huszt 1912, s. 80.

DIE GESCHICHTE DER GEMEINDE OSADNÉ IN DER ZEIT DER UNION UND DER RÜCKKEHR ZUM ORTHODOXEN GLAUBEN (17. – 20. JAHRHUNDERT)

Miroslav ŽUPINA – Peter SOROKA

The History of the Village of Osadné during the Period of the Union and the Return to the Orthodox Faith (17th–20th Centuries)

The study examines the history of the village of Osadné (Telepovce) from its origins to the 20th century, with particular emphasis on religious conditions and the ecclesial affiliation of its inhabitants. On the basis of written sources, cartographic material, and local oral tradition, it analyses the origins of the village, its possible identification with the now extinct settlement of Filerova Voľa, and its gradual settlement by Rusyns of the Orthodox confession. The paper traces the reception of the Union of Uzhhorod, the transition of the local ecclesial community to the Greek-Catholic Church, and the development of church buildings from the wooden church of 1726 to the masonry church of St Michael the Archangel completed in 1782. Special attention is devoted to the broader context of the restoration of Orthodoxy in eastern Slovakia after 1918, to the activity of the Serbian Orthodox Church, and to the mission of the monastery in Ladomirová. A key theme is the organised return of the faithful in Osadné to the Orthodox faith in the early 20th century, documented by the Orthodox parish register and accompanied by strong resistance on the part of Greek-Catholic ecclesiastical and state authorities. The conclusion analyses the emergence of an independent Orthodox parish, the complications surrounding its legal registration, the construction of a new church—a memorial to Russian soldiers with an underground crypt—and the shaping of Osadné as one of the centres of Orthodox life in north-eastern Slovakia.

Keywords: Osadné, village, history, Church, priest, Union, Orthodoxy, return, parish, church, crypt.

Die ersten historischen Erwähnungen des Dorfes Osadné

Das Dorf Osadné liegt im nordöstlichen Teil der Niederen Beskiden, im Quellgebiet des Flusses Udava, 7 km südlich der Staatsgrenze zur Republik Polen, 18 km nördlich von Snina, 28 km südöstlich von Medzilaborce und 38 km nordöstlich von Humenné. Administrativ gehört es zum Bezirk Snina im Kreis Prešov. Das Ortszentrum befindet sich auf einer Höhe von 385 m ü. d. M. Das Gelände der Gemeindeflur ist stark gegliedert. Einer Legende zufolge reicht die erste historische Erwähnung des Dorfes bis in das Jahr 1212 zurück. Nach dieser Überlieferung soll ein Räuber namens Telepa hier eine Siedlung gegründet und sie nach sich benannt haben. Dies ist jedoch lediglich eine Sage, da das ungarische Wort *település* mit „Siedlung“ übersetzt werden kann. Wenn man also behaupten wollte, dass der Gründer des Dorfes ein Räuber gewesen sei, dann hat an dieser Stelle vermutlich zunächst eine Räubersiedlung bestanden, die sich später zu einer dauerhaften Ansiedlung entwickelte.

Nach einer anderen Überlieferung lässt sich die heutige Gemeinde Osadné mit dem mittlerweile untergegangenen Dorf Filerova Voľa identifizieren, das sich

historisch wie geografisch zwischen den benachbarten Ortschaften nachweisen lässt, wobei der Name *Telepovce* (dies war die Bezeichnung für Osadné bis zum Jahr 1948) erst seit dem 17. Jahrhundert belegt ist. Der Name *Filerova Voľa* war charakteristisch für ein Dorf, das von einem Scholtisen¹ (Filer) und von Siedlern nach walachischem Recht (*voľa*) gegründet wurde.² Ihre Entstehung ist daher in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts oder in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts anzusetzen. Die erste schriftliche Erwähnung stammt aus dem Jahr 1543.³ Laut dem Heimatkundlichen Lexikon wurde das Dorf jedoch erst im Jahr 1639 unter dem Namen *Telepouz* gegründet. Es ist daher wahrscheinlich, dass der erwähnte Räuber zunächst eine kleine Siedlung gegründet hat und sich im 16. Jahrhundert in größerem Umfang Einwohner – überwiegend ruthenischer Nationalität⁴ – aus dem zentralen Ungarn hier niederließen, da sie aufgrund ihres Glaubens zunehmend nach Norden in Richtung Karpaten gedrängt wurden. Das Dorf entstand ursprünglich auf dem Grundbesitz der Familie Drugeth und gehörte seit dem 17. Jahrhundert der Familie Szirmay. Da es von Ruthenen gegründet wurde, war seine Bevölkerung ursprünglich orthodoxen Bekenntnisses, denn die Ruthenen standen zu jener Zeit noch nicht in Union mit Rom.

Der „Vater der ungarischen Heimatkunde“ Matej Bel (1684–1749) schreibt in seinem Werk *Zemplínska stolica*⁵ über Osadné im Jahr 1718: „... ein Dorf ... auf einem angenehmen Hügel, auf dem seine Häuschen liegen. Die Felder befinden sich unten in einer Senke. Ein Bach, sehr reich an Forellen, fließt dort vorbei. Um ihn herum ragen felsige Berge empor. Ein kleiner Teil der Gemeinde flur ist fruchtbar.“⁶ Aus diesen Worten geht klar hervor, dass sich das Dorf zu jener Zeit auf einer leichten Erhöhung befand, die *Polanky* genannt wurde und auf der sich damals auch die Holzkirche befand. Diese Angabe bestätigt auch die mündliche Überlieferung, dass das Dorf im 18. Jahrhundert (in seinen ersten Jahrzehnten) nahezu völlig niedergebrannt ist. Aus diesem Grund errichteten die Dorfbewohner ihre neuen Wohnhäuser im Tal, näher am Fluss. „Dank der Karte aus dem Jahr 1774 kennen wir die genaue Lage der Alten *Telepovce*. Auf der Karte ist zudem ein Kreuz eingezeichnet. Es besteht kein Zweifel, dass dieses Kreuz von den Dorfbewohnern an der Stelle der abgebrannten Kirche errichtet wurde. Aus dem Jahr der Errichtung der neuen Holzkirche an ihrem neuen Standort – 1726

¹ Scholtis – ein dörflicher Vorsteher im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit, insbesondere im deutschen und walachischen Kolonisationsrecht. Er übte in der Regel ein erbliches Amt aus und verwaltete das Dorf als Vertreter der Grundherrschaft, erhob Abgaben, organisierte die Verpflichtungen der Untertanen und entschied über geringfügige gerichtliche Streitfälle.

² BEŇKO, J. *Osídlenie severného Slovenska*. Košice 1985, s. 270 – 271.

³ SNA, HM Leles. k., A. a. 1543, nr. 29 „possessionibus ... Fyllerwoloya“. In BEŇKO, J. *Osídlenie severného Slovenska*. Košice 1985, s. 269.

⁴ ULIČNÝ, F. *Dejiny osídlenia Zemplínskej župy*. Michalovce 2001, s. 377.

⁵ Die Publikation *Zemplínska stolica* ist die moderne slowakische Buchausgabe eines Teils des großen Werkes des Historikers, Geographen und Pädagogen Matej Bel, *Notitia Hungariae Novae Historico-Geographica*, und zwar der lateinischen Beschreibung des Komitats Zemplin, die ins Slowakische übersetzt wurde.

⁶ BEL, M. *Zemplínska stolica*. Bratislava 2000, s. 201.

– lässt sich schließen, dass der erwähnte Brand in den Alten Telepovce um die Wende der Jahre 1725–1726 ausgebrochen sein dürfte.“⁷

Osadné zur Zeit der Union mit Rom

Die erste historische Erwähnung eines orthodoxen Geistlichen – eines Priesters – findet sich im Urbar der Herrschaft Humenné aus dem Jahr 1612.⁸ Die Uschhoroder Union⁹ und ihre gewaltsame Durchsetzung betrafen auch die Einwohner von Telepovce (Osadné). Ihre Annahme wurde vom örtlichen Geistlichen Simeon Ruščanský mit seiner Unterschrift in Humenné erst im Jahr 1726 bestätigt,¹⁰ vermutlich gemeinsam mit weiteren Geistlichen der umliegenden Gemeinden. Die Menschen wussten möglicherweise nicht einmal, dass sie sich in kirchlicher Union mit Rom befanden; und heute lässt sich auch nicht mehr feststellen, ob sich dessen überhaupt die Geistlichen selbst bewusst waren oder ob auch sie getäuscht wurden, um den Grundherren die Durchsetzung ihrer Ziele zu erleichtern, damit ihre Untertanen denselben Glauben annahmen wie sie selbst.

Wie oben erwähnt, standen hier einst hölzerne orthodoxe Kirchen; die erste schriftliche Erwähnung einer Kirche in Osadné findet sich jedoch erst im *Verzeichnis der ruthenischen Kirchen im Gebiet von Humenné* aus dem Jahr 1732, also nach der Unterzeichnung der Union. „Ein Jahr später ist in einem weiteren Dokument vermerkt, dass die Kirche aus Holz besteht. Osadné war eine selbstständige griechisch-katholische Pfarrei, und der Priester in diesem Jahr war Simeon Terebesi. Ein weiterer, äußerst wertvoller Eintrag über die Holzkirche stammt aus dem Jahr 1746. Dort wird angegeben, dass im Dorf eine hölzerne Kirche stand, die zwanzig Jahre zuvor, also im Jahr 1726, errichtet worden war.“¹¹

Am östlichen Ufer der Udava „begann man im Jahr 1776 mit dem Bau der heutigen gemauerten griechisch-katholischen Kirche, wie aus dem *Verzeichnis der gemauerten Kirchen im Dekanat Hostovice* aus dem Jahr 1798 hervorgeht. Darin heißt es: *Gemeinde Telepovce. Die Kirche aus Stein (mit dem Bau wurde begonnen) im Jahr 1776 unter dem verstorbenen Priester Peter Konštantín und auf Kosten der Pfarrangehörigen, vor allem Matej Jacičko; nach sechs Jahren vollendet.* Die gemauerte Kirche des Erzengels Michael wurde im Jahr 1782 vollendet, und zwei Jahre später wurde daneben auch ein neues Pfarrhaus errichtet. In der Literatur und in den Schematismen wird jedoch bis heute fälschlicherweise das Baujahr 1792 angegeben. Dieses Datum wurde irrtümlich aus dem *Schema-*

⁷ BURAL, M. Sakrálne pamiatky sninského regiónu. I. Cerkvi a kostoly. Osadné (1. časť). In *Sninské noviny*. Snina 2008, č. 46, s. 9.

⁸ BURAL, M. Sakrálne pamiatky sninského regiónu. I. Cerkvi a kostoly. Osadné (1. časť). In *Sninské noviny*. Snina 2008, č. 46, s. 9.

⁹ Die Uschhoroder Union (24. April 1646) – ihr Ziel war es, die orthodoxen Christen in den Schoß der lateinischen Kirche zu führen, wobei der byzantinische Gottesdienst ritus beibehalten werden sollte. Allerdings stimmten einer solchen Kirchenunion nur 63 Priester von insgesamt etwa 600 zu.

¹⁰ BURAL, M. Sakrálne pamiatky sninského regiónu. I. Cerkvi a kostoly. Osadné (1. časť). In *Sninské noviny*. Snina 2008, č. 46, s. 9.

¹¹ BURAL, M. Sakrálne pamiatky sninského regiónu. I. Cerkvi a kostoly. Osadné (1. časť). In *Sninské noviny*. Snina 2008, č. 46, s. 9.

tismus des griechisch-katholischen Bistums aus dem Jahr 1893 übernommen, wo es erstmals erwähnt wird.¹² Da der Kirchenbau bereits zusammen mit anderen Kirchen offiziell als griechisch-katholisch verzeichnet war, gewöhnten sich die Gläubigen im Laufe der Zeit daran. Ihr Geistlicher arbeitete nun nicht mehr mit ihnen gemeinsam auf dem Herrenland wie einst der orthodoxe, sondern die Gläubigen arbeiteten für ihn – und sie nannten ihn entsprechend *pán* („Herr“).

In Osadné wirkten folgende griechisch-katholische Geistliche: Petro Kokirdák (1777–1782), Petro Andrejev (1799–1829), Afanasij Kohina (1831–1847), Joan Bistej (1847–1884), Joan Šostek (1884–1897), Simeon Smandray (1897–1902), Irinej Kovalický (1902–1910), Alexej Marták (1918–1929), Andrij Jasenčák (1929–1930). Im Pfarrhaus, das sich unweit der Kirche befand, wohnte als letzter ortsansässiger Priester gegen Ende des 19. Jahrhunderts Joan Šostek (1884–1897). Danach wurde Osadné der Pfarrei Hostovice zugeordnet und ist bis heute ihre Filiale.

Die ersten orthodoxen Kirchengemeinden in der Ostslowakei

„Für unsere Region war die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts insbesondere durch die Auswanderung in die USA, nach Kanada und in Länder Lateinamerikas gekennzeichnet. Viele Männer, aber auch ganze Familien, waren aufgrund der schlechten sozialen Lage gezwungen, ihre Heimat zu verlassen und vor allem in die USA auszuwandern.“¹³ Diese Auswanderer wurden ihrem Bekenntnis nach offiziell *Uniaten* (griechisch-katholisch) genannt; dennoch blieb von Generation zu Generation ein starkes Bewusstsein ihrer Identität erhalten, nämlich dass sie eigentlich orthodox seien.¹⁴ In Übersee begegneten sie anderen orthodoxen Völkern – vor allem Russen, Serben, aber auch Karpatorussen – und stellten durch sie fest, dass sich ihr Glaube trotz des gleichen byzantinischen Ritus in bestimmten Details doch unterschied.¹⁵ Viele von ihnen beschlossen daher, zum orthodoxen Glauben ihrer Vorfahren zurückzukehren, und bemühten sich nach ihrer Rückkehr in die Heimat um dasselbe – obwohl dies zu jener Zeit alles andere als einfach war. In der österreichisch-ungarischen Monarchie hatten nur die Serben das Recht, orthodox zu sein, und deshalb unterstand unsere Region der Jurisdiktion der Serbisch-Orthodoxen Kirche. Die Serben lebten jedoch vor allem im Westen der heutigen Slowakei, wo bis heute orthodoxe Kirchengemeinden in Komárno und Trnava bestehen. Am weitesten östlich und damit unserer Region am nächsten lag Miškovec (Miskolc im heutigen Ungarn). Auf dem größten Teil des heutigen ostslowakischen Gebiets hingegen standen die Ruthenen in kirchlicher Union mit Rom und galten daher als griechisch-katholisch.

Erst die Gründung der Tschechoslowakischen Republik im Jahr 1918 brachte nationale und religiöse Freiheit. Als sich jedoch unsere Vorfahren nach ihrer

¹² BURAL, M. Sakrálne pamiatky sninského regiónu. I. Cerkvi a kostoly. Osadné (1. časť). In *Sninské noviny*. Snina 2008, č. 46, s. 9.

¹³ ŽUPINA, M. Svätý Alexej Tóth a jeho pokračovatelia v hnutí za návrat do Pravoslávnej cirkvi v Becherove. In *Významné osobnosti Pravoslávnej cirkvi nášho regiónu v 20. storočí*. Prešov 2018, s. 24.

¹⁴ HORKAJ, Š – PRUŽINSKÝ, Š. *Pravoslávna cirkev na Slovensku v 19. a 20. storočí. Ľudia – udalosti – dokumenty*. Prešov 1998, s. 74.

¹⁵ IVAN, R. *Obnova pravoslavia na území Slovenska v 20. storočí*. Prešov 2007, s. 14.

Rückkehr aus den USA und Kanada zum Glauben ihrer Väter zurückwenden wollten, fehlten hier sowohl orthodoxe kirchliche Strukturen als auch eine orthodoxe Hierarchie und Kirchengebäude. Verständnis für diese schwierige Situation zeigte die Serbisch-Orthodoxe Kirche, die dem Interesse der Ruthenen am orthodoxen Glauben entgegenkam und den ersten Bischof seit dem Tod des Vladyka Dositej Feodorovič († 1734) entsandte. So kam im Jahr 1921 der Bischof von Niš und Karpatorussland, Dositej Vasić. Wo also ein Dositej aufgehört hatte, setzte – nach beinahe 200 Jahren – ein anderer Dositej fort. Dieser Bischof war zugleich für die tschechischen und mährischen Gebiete zuständig, weshalb er nur nach Bedarf nach Mukatschewo kam; dennoch trug auch dies wesentlich zur Ausbreitung orthodoxer Kirchengemeinden insbesondere unter den Ruthenen in der sogenannten Karpato-Ukraine bei.

Im Gebiet der Ostslowakei war der erste orthodoxe Geistliche, der hier zu dienen begann, Vater Grigorij Varchola, der aus den USA in seine Heimat zurückkehrte, um dort seine letzten Lebensjahre zu verbringen. Dies geschah im Jahr 1921, als er heimkehrte und allmählich begann, in seinem Heimatdorf Becherov orthodoxe Gottesdienste zu feiern, wo eine beträchtliche Zahl damaliger griechisch-katholischer Gläubiger zum orthodoxen Glauben zurückkehrte.¹⁶ Im Jahr 1923 kam in die Gemeinde Ladomirová im Bezirk Svidník der russische Emigrant Archimandrit Vitalij (Maximenko), der vom Synod der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland entsandt worden war, um die Počaiver Druckerei wiederzubeleben und zugleich den orthodoxen Gläubigen zu dienen, die zum orthodoxen Glauben zurückgekehrt waren. Schrittweise entstand in Ladomirová das Kloster und die Druckerei des Heiligen Ijob von Počaiv, die das Bewusstsein für die Orthodoxie vor allem durch die Zeitung *Pravoslavnaja Karpatskaja Rus*, die weltweit versandt wurde, verbreitete.¹⁷ Dank der Mönche von Ladomirová erhielt die Bewegung zur Rückkehr zum orthodoxen Glauben einen weiteren starken Impuls, dessen Ergebnis der allmähliche Übergang vieler Gläubiger aus der Union zur Orthodoxie in zahlreichen Dörfern und Städten der heutigen Ostslowakei war. In diesen Kontext ist auch das im Folgenden beschriebene systematische Bemühen der Einwohner von Osadné einzuordnen, die sich nach der Rückkehr zum Glauben ihrer Vorfahren sehnten.

Die Rückkehr der Gläubigen aus Osadné zum orthodoxen Glauben

Auch aus Telepovce (Osadné) arbeiteten viele Menschen in den USA, und auch sie erhielten Nachrichten über die orthodoxe Mission in Ladomirová. Der konkrete Anlass für die Bewohner von Osadné, offiziell zur Orthodoxen Kirche überzutreten, entstand, als der örtliche griechisch-katholische Geistliche A. Marfak immer höhere Gebühren von ihnen verlangte. Im Jahr 1925 ereignete sich hier der Fall, dass er einer armen Frau aus dem Stall die letzte Färse wegnehmen

¹⁶ ŽUPINA, M. Svätý Alexej Tóth a jeho pokračovatelia v hnutí za návrat do Pravoslávnej cirkvi v Becherove. In Významné osobnosti Pravoslávnej cirkvi nášho regiónu v 20. storočí. Prešov 2018, s. 35. Porovnaj s SOROKA, P. *Maják Pravoslavia. 100 rokov od vzniku ladomirovského monastiera ako pokračovateľa pravoslávneho mníšstva na Slovensku (1923-2023)*. Osadné 2023, s. 21.

¹⁷ HORKAJ, Š – PRUŽINSKÝ, Š. *Pravoslávna cirkev na Slovensku v 19. a 20. storočí. Ľudia – udalosti – dokumenty*. Prešov 1998, s. 130 – 138.

ließ, weil sie die Gebühr für das Begräbnis ihres Mannes nicht bezahlen konnte. Die Bauern beschlossen daher in der Schenke, zu ihm nach Hostovice zu gehen und ihn um Erbarmen zu bitten. Doch er sagte ihnen, dass er ebenfalls arm sei und wenn es ihnen nicht gefalle, sollten sie sich aus Mukatschewo einen orthodoxen Geistlichen holen, der ihnen kostenlos dienen werde.¹⁸ Seine spöttischen Worte nahmen die Bewohner von Telepovce völlig ernst, und so machten sie sich auf den Weg zum orthodoxen Bischof nach Mukatschewo. Zu dieser Zeit war der bereits erwähnte Dositej (Vasić), der spätere Metropolit von Zagreb und heute kanonisierter Heiliger der Orthodoxen Kirche, Administrator in Mukatschewo. Er sandte ihnen den ersten orthodoxen Geistlichen nach 200 Jahren kirchlicher Union – Vater Alexander Cuglevič, der zuvor in Uličské Krivé gedient hatte. Die gesamte Gemeinde nahm den orthodoxen Glauben an, und die Gottesdienste wurden zunächst in der örtlichen Kirche gefeiert.¹⁹ Doch schon bald wurden sie von dort vertrieben und fanden vorübergehend in der Schule Unterkunft.

Vater Alexander war ein russischer Emigrant und stammte aus Novaja Huta (Kamenez – Gouvernement Podolien, Russisches Kaiserreich). Die Menschen betrachteten ihn als den besten Priester, den Osadné je hatte, und als einen großen Missionar mit einer besonderen Gabe des Wortes. Er wirkte hier nur einige Jahre, doch gerade in jener Zeit waren die Bewohner von Telepovce am stärksten für die Orthodoxie begeistert – eine Zeit, in der es nötig war, eine Kirche zu bauen und für die eigenen religiösen Rechte zu kämpfen. Er erteilte hier auch Religionsunterricht, wobei ihm sein Bruder Andrej half. Er erkannte die Notwendigkeit, die Zahl der orthodoxen Geistlichen unter den Ruthenen zu erhöhen, und bereitete daher drei junge Männer aus Telepovce auf das Studium am serbischen Priesterseminar vor.

Zu Beginn des Jahres 1926 wurde auch das orthodoxe Matrikenbuch der Getauften, Vermählten und Verstorbenen angelegt, das zugleich als Verzeichnis aller Dorfbewohner diente, die zum orthodoxen Glauben zurückkehrten. Es handelt sich um ein wahres historisches Denkmal von unschätzbarem Wert. Jede Hausnummer besitzt eine eigene Seite, und an erster Stelle steht stets der Name des Familienvorstandes. Die übrigen Familienmitglieder sind namentlich unter ihm verzeichnet, wobei auch das jeweilige Verwandtschaftsverhältnis (Ehefrau, Sohn, Tochter, Schwiegersohn usw.) ausdrücklich erwähnt ist. In einer weiteren Spalte finden sich die Altersangaben aller Bewohner sowie die Unterschriften der erwachsenen Personen. Nach diesem System sind im Matrikenbuch 81 Familien eingetragen. Dieses Verzeichnis diente als Nachweis der Annahme des orthodoxen Glaubens. Zum Zeitpunkt der Entstehung des Matrikenbuchs ist das gesamte Dorf darin erfasst, mit Ausnahme des Forstverwalters Karl Zvonanek und seiner Ehefrau Anna Strkalová (Hausnummer 2), bei denen der Vermerk steht: „trat am 14. 9. 1926 in die Orthodoxie ein“, also einige Monate später als die übrigen. Unter dem Wort „trat ein“ findet sich jedoch auch der Hinweis „trat wieder aus“. Er war nicht der Einzige, der seine ursprüngliche Entscheidung später aufgrund äußerer Umstände revidierte. Aufgrund des Versprechens des griechisch-

¹⁸ BURAL, M. Sakrálne pamiatky sninského regiónu. I. Cerkvi a kostoly. Osadné (2. časť). In *Sninské noviny*. Snina 2008, č. 47, s. 9.

¹⁹ SOROKA, P. *Osadné – obec, chrám, krypta*. Osadné 2007, s. 13 – 14.

katholischen Bistums, dass jeder, der zur kirchlichen Union mit Rom zurückkehre, Land erhalten werde, überdachten vierzehn Familien ihre Entscheidung und kehrten zurück. Auch diese Tatsache ist im Matrikenbuch vermerkt: Bei jeder Familie, die der Orthodoxie entsagte, steht am oberen Rand der Seite der Eintrag in kyrillischer Schrift „въ УНІЮ – in die Union“. Dieses Einwohnerverzeichnis ist in lateinischer Schrift auf Slowakisch verfasst, während das Matrikenbuch im Weiteren in kyrillischer Schrift geführt wird. Im Jahr 1935 war das erste Matrikenbuch (Abmessungen 25 × 20 cm) vollständig beschrieben, und es wurde mit den beiden heute verwendeten großen Büchern im A2-Format fortgeführt.

Aus diesen Matrikenbüchern lässt sich also recht genau feststellen, welche Geistlichen in Osadné tätig waren. Von Februar 1926 bis Dezember 1929 diente hier der Gründer der Kirchengemeinde, Alexander Cuglevič, der später von den staatlichen Behörden aus Telepovce ausgewiesen wurde und nach Kanada emigrierte. Ab Januar 1930 wurde die Gemeinde von Mönchen des Klosters Ladomirová betreut, zunächst vom Hieromönch Innokentij (Čopik) und später – bis Juni 1930 – vom Hieromönch Savvatij (Kerečanin). Ab August 1930 kam Vater Konstantin Machlajčuk nach Osadné, der für eine weitere bemerkenswerte Tatsache verantwortlich ist: In den Jahren 1935, 1937, 1938 und 1942 taufte er insgesamt 60 Juden und rettete ihnen damit das Leben. Wahrscheinlich stellte er ihnen lediglich Taufbescheinigungen aus, da sie im Matrikenbuch keine eigene laufende Nummer haben, sondern mehrere unter derselben Nummer eingetragen sind. Vater Konstantin wirkte nach den Matrikenaufzeichnungen bis Juni 1944 in Osadné. Von November 1944 bis Juni 1945 kam Vater Vasilij Ptaščuk zum Gottesdienst, woraufhin ihn Vater Andrej Macko ablöste, der bis Mai 1950 blieb. Noch im selben Jahr kam als weiterer Gemeindevorsteher Michail Dančak, der bis April 1951 tätig war; anschließend wurde er vom Bruder des Gemeindegründers, Vater Andrej Cuglevič, abgelöst. Weiterhin erscheinen im Matrikenbuch wohl vertretungsweise dienende Geistliche: Michail Dančak, Kornel Andraško, Andrej Biloruský und Andrej Hunter. Von August 1952 bis Ende 1969 war Vater Peter Piruch als Gemeindevorsteher tätig. Ab Anfang 1970 kam Vater Andrej Glogovský nach Osadné und erscheint in den Matriken bis Oktober 1981. Anschließend wurde die Gemeinde vom Geistlichen Vater Michal Švajko aus Vyšná Jablonka betreut. Von Anfang 1983 bis Ende 2001 ist Vater Mikuláš Petrovka als weiterer geistlicher Vorsteher eingetragen. Seit April 2002 wirkt hier bis heute Vater Peter Soroka. In den letzten nahezu hundert Jahren sind in den Matriken 787 Getaufte, 587 Verstorbene und 223 Vermählte verzeichnet.

Hindernisse bei der Registrierung und bei der Rückkehr zum orthodoxen Glauben

In den folgenden Zeilen kehren wir zur komplizierten Rückkehr der Gläubigen von Osadné zum orthodoxen Glauben zurück. Anfang des Jahres 1928 veröffentlichte der Kurator aus Telepovce, Štefan Sič, in der Zeitung *Pravoslavna-ja Karpatskaja Rus* folgende Informationen: „1. Wir haben die Kirche und die Schule auf die Gemeinde eingetragen; wir klagen, damit man uns die Kirche und die Schule öffnet und wir das nutzen können, was uns gehört, aber es ist nun fast ein Jahr seit der Einreichung vergangen, und diese Angelegenheit liegt weiterhin

unbeantwortet in Bratislava, während wir die Gottesdienste in der Schule abhalten müssen. 2. Achtundzwanzig Familien von insgesamt 115 haben bis heute keine Bestätigung erhalten, obwohl es nun beinahe drei Jahre her ist, dass sie aus der Union ausgetreten sind. 3. Die Kirche steht geschlossen, und alle kirchlichen Gegenstände darin verrotten; denen, die diese Gegenstände gekauft haben, tut es leid, und wer wird für diesen Schaden verantwortlich sein?“²⁰

Die Orthodoxen dienten zunächst, wie bereits erwähnt, in der Kirche, später vor der Kirche beim Kreuz, danach in der örtlichen Schule und schließlich in einem Privathaus, da sie erfuhren: „Auch die Schule gehört nicht der Gemeinde, sondern dem unierten Bischof.“²¹ Nach Angaben der Ortsbewohner befand sich dieses Haus auf einem kleinen Hügel zwischen den heutigen Häusern mit den Nummern 40 und 41. Dort lebte eine Frau, die stumm war; daher ist dieses Haus manchen Zeitzeugen unter der Bezeichnung „*nimčina chyža*“, also „Haus der Stummen“, bekannt. Andere behaupten, dort habe die Familie Mandzaková mit dem Beinamen *Kreliková* gelebt. Ob diese stumme Frau zu dieser Familie gehörte oder ob eine solche Familie dort überhaupt jemals wohnte, lässt sich heute nicht mehr feststellen.

Im Allgemeinen bereitete das griechisch-katholische Bistum den Ruthenen große Hindernisse bei der Rückkehr zum orthodoxen Glauben. Es hatte seine Leute in den Behörden und Gerichten, weshalb die Orthodoxen ihre Rechte nur schwer durchsetzen konnten. Der griechisch-katholische Klerus verleumdete und verspottete sie; die Orthodoxen galten als Häretiker, Schismatiker, Feinde des politischen Systems, Panslawisten,²² Russophilen und Ähnliches. Die Entscheidung, den orthodoxen Glauben anzunehmen, bedeutete daher im Grunde, dass sie in naher Zukunft mit Schwierigkeiten und Problemen rechnen mussten – manche leider sogar mit Verfolgung oder gar Verhaftungen.²³

Telepovce war in jener Zeit eine verhältnismäßig große Gemeinde; hier lebten über 700 Einwohner. Als fast das gesamte Dorf zum orthodoxen Glauben überging, bedeutete dies für die Unierten einen schweren Schlag. Eine solche Zahl von Gläubigen wollten sie nicht kampflos verlieren, deshalb angeblich der fähigste griechisch-katholische Priester, Andrej Jasenčák, hierher entsandt wurde.²⁴ Doch selbst das brachte keinen Erfolg. In der oben genannten Zeitung erschien später ein umfangreicher Artikel über das Kirchenfest zu Ehren des heiligen Erzengels Michael in Telepovce im Jahr 1928. Der Autor, der persönlich an der Feier teilnahm, beschreibt die gesamte Situation im Dorf sehr detailliert, einschließ-

²⁰ СЫЧ, С. Телеповцы. In *Православная Карпатская Русь*. Ладомірова 1928, č. 3, s. 4.

²¹ МАЛИЦКИЙ, И. На кєрмєши в Телеповцях. In *Православная Карпатская Русь*. Ладомірова 1928, č. 14, s. 2.

²² Nach P. Švorc kam der Panslawismus nahezu dem Hochverrat gleich. Wie er weiter ausführt, „wurde der politische Panslawismus als Bewegung in Ungarn als eine Tätigkeit wahrgenommen, die die Integrität des Landes gefährdet; er wurde zu einem Straftatbestand und fiel unter § 127 des ungarischen Strafgesetzbuches“ (ŠVORC, P. *Od pluhu do senátorského kresla. Jurko Lažo a jeho doba (1867–1929)*. Prešov 2018, s. 29).

²³ МИРОНОВИЧ, А. Церковные унии в Беларуси, Литве, Украине и Польше и их последствия. Велосток 2020, s. 109.

²⁴ BURAL, M. Sakrálne pamiatky sninského regiónu. I. Cerkvi a kostoly. Osadné (2. časť). In *Sninské noviny*. Snina 2008, č. 47, s. 9.

lich der Ansichten und Äußerungen der lokalen Einwohner. Diese kritisierten vor allem das hochmütige Verhalten des griechisch-katholischen Klerus gegenüber den eigenen Gläubigen sowie die hohen Gebühren für die Gottesdienste.²⁵

Ein weiterer Versuch, die Bewohner von Telepovce (Osadné) zur kirchlichen Union mit Rom zurückzuführen, kam seitens des Bischofs P. P. Gojdič, der sich angeblich persönlich hierher begab. Vor dem Dorf, beim Kreuz, traf er den Kantor Štefan Sič – den Organisator des Übertritts zur Orthodoxie – und versprach jedem, der zur Union zurückkehre, ein Stück Land.²⁶ Vierzehn Familien nahmen dieses Angebot an, was auch im Matrikenbuch vermerkt ist; bei diesen Familien steht mit Bleistift die Notiz „въ Унию – в Унију“. Auch Štefan Sič, der zunächst ein eifriger Orthodoxer war und häufig Artikel über die Lage in Telepovce in den Zeitungen veröffentlichte, ließ sich, leider, gemeinsam mit seiner Familie von diesem Angebot überzeugen. Er war angeblich arm und verfügte über wenig Land, sodass er dieses „verlockende“ Angebot annahm. Land hatte damals einen hohen Wert, und bis heute weiß man, in welchem Teil des Dorfes sich diese Parzellen befanden. Einige lagen an der Stelle der heutigen Schenke,²⁷ andere beim griechisch-katholischen Kirchengebäude oder am Dorfeingang auf den „Poľanky“ – den herrschaftlichen Feldern, die der griechisch-katholischen Kirche gehörten.

„Nach der Volkszählung des Jahres 1930 bekannten sich in Osadné von 615 Einwohnern 463 zum orthodoxen Glauben, 92 zum griechisch-katholischen, 48 zum römisch-katholischen (zumeist Zugewanderte, die im Sägewerk arbeiteten), 4 zum jüdischen und 8 gaben kein Bekenntnis an.“²⁸ Zu dieser Zeit war Osadné die zweitgrößte orthodoxe Kirchengemeinde im Bezirk Snina.

Der Bau der neuen Kirche und der Krypta

Mit dem Bau der neuen Kirche ist der bereits erwähnte Festtag – die Feier des Kirchenpatroziniums „am Michaelstag“ – eng verbunden. An diesem feierlichen Tag wurde nämlich der Grundstein der neuen orthodoxen Kirche geweiht. Auch über dieses Ereignis wurde in der Presse berichtet: *„Am Michaelstag, dem 8. November russischer Zeitrechnung (gemeint ist nach dem julianischen Kalender, also der 21. November 1928), fand in der Gemeinde Telepovce die Grundstein-*

²⁵ МАЛИЦКИЙ, И. На кermеши в Телеповцах. In *Православная Карпатская Русь*. Ла-домірова 1928, č. 14, s. 2.

²⁶ Das Dorf begann damals beim heutigen Haus Nr. 1, in dem die Familie Beg lebte, und unweit davon befand sich das erwähnte Kreuz. Die Hauptstraße führte einst nach Telepovce aus der Richtung von Nižná Jablonka; der heutige Weg von Hostovice war damals lediglich ein Feldweg und wurde erst zur Hauptstraße, als ein Autobus regelmäßig durch die Gemeinden zu verkehren begann und die Behörden die Strecke von Humenné aus über Hostovice führen wollten. Aus diesem Grund hat Osadné bis heute das Postamt in Nižná Jablonka sowie Festnetztelefonnummern mit der Vorwahl von Humenné. Hostovice hingegen gehört zum Bezirk Snina und hat sein Postamt in Pčoliné.

²⁷ In diesem Teil des Dorfes standen früher keine Häuser, sondern Grundstücke, denn auch die Straße verlief nicht an der Stelle der heutigen Hauptstraße, sondern weiter westlich hinter den heutigen Häusern. Entlang der Schenke und des Pfarrhauses führte eine Waldbahn (Schmalspurbahn), die das Holz aus dem Wald zum Sägewerk transportierte.

²⁸ BURAL, M. Sakrálne pamiatky sninského regiónu. I. Cerkvi a kostoly. Osadné (2. časť). In *Sninské noviny*. Snina 2008, č. 47, s. 9.

legung (Weihe des Grundsteins) der orthodoxen Kirche statt – eines Denkmals für die russischen Soldaten, die im großen Krieg für die Befreiung der Tschechen, Slowaken und Karpatenruthenen gefallen sind.“²⁹ Allem Anschein nach wurde an diesem Tag der Grundstein des neuen Kirchengebäudes geweiht, doch mit dem eigentlichen Bau wurde erst im Frühjahr des folgenden Jahres, beziehungsweise erst nach der Registrierung der Kirchengemeinde im Juni 1929, begonnen. Aus eben diesem Jahr stammt auch eine Fotografie, die Gläubige mit Schaufeln und Hacken zusammen mit Pater Alexander und seinem Bruder Andrej Cuglevič zeigt – höchstwahrscheinlich beim Ausheben der Fundamentgräben. Ihre leichte Kleidung und die im Hintergrund deutlich sichtbaren, bereits aufgelaufenen und gewachsenen Kartoffelpflanzen bestätigen, dass die Aufnahme nicht im November 1928, sondern frühestens im Juni 1929 entstand, als die orthodoxe Kirchengemeinde in Telepovce ordnungsgemäß registriert war.

Obwohl die orthodoxen Gläubigen in Telepovce für den Kirchenbau ein Grundstück und darauf sogar einen Glockenturm besaßen,³⁰ fehlte die Baugenehmigung, da die orthodoxe Kirchengemeinde zu diesem Zeitpunkt noch nicht registriert war. Dies geschah erst im Juni 1929. Eine Meldung vom Oktober 1929 berichtet: „Die Satzung der Orthodoxen Gemeinde in Telepovce, Bezirk Snina, wurde am 18. Juni 1929 unter der Nummer 7320 registriert. In der Slowakei haben wir nun sechs registrierte orthodoxe Gemeinden. Als nächste stehen die Registrierungen der orthodoxen Gemeinden Hrabské–Venetia, Stakčín und Rebrín an.“³¹ Es ist beinahe rührend, wie sehr sich die orthodoxen Gläubigen damals über die staatliche Registrierung einzelner Kirchengemeinden freuten. Über fast jede Gemeinde, die die strengen Registrierungsbedingungen erfüllte, wurde in der Presse berichtet.

Darüber hinaus folgten Pater Alexander Cuglevič und die Gläubigen dem Rat der Organisation *Jednota* (Bratstvo), den Kirchenbau mit der Errichtung eines Denkmals für die im Ersten Weltkrieg gefallenen Soldaten zu verbinden. Sie sammelten die sterblichen Überreste der gefallenen Soldaten aus den umliegenden Wäldern und bestatteten sie würdig in der Krypta unter der Kirche. „Vorsitzende der Organisation war N. Kramařová, die Ehefrau des Vorsitzenden der tschechoslowakischen Regierung (Karel Kramář), ursprünglich aus Russland. Wahrscheinlich dank ihrer Initiative wurde der Plan zum Bau einer Kirchen-Gedenkstätte in Osadné dem Präsidenten T. G. Masaryk selbst vorgelegt. Durch sein persönliches Zutun wurde die Baugenehmigung erteilt – und nicht nur das: Angeblich hat er selbst finanziell zum Bau beigetragen.“³²

Die Einwohner von Telepovce baten über die Presse mehrfach ihre Landsleute auf dem amerikanischen Kontinent um finanzielle Unterstützung, und diese

²⁹ МАЛИЦКИЙ, И. Закладка православной церкви в Телеповцах. In *Православная Карпатская Русь*. Ладомірова 1928, č. 12, s. 3.

³⁰ Снинский округ. Телеповцы имеют звоницу. Заложили храм – памятник. In *Православная Карпатская Русь*. Ладомірова 1928, č. 12, s. 3.

³¹ Еще одна утвержденная Православная Община на Словенску. In *Православная Карпатская Русь*. Ладомірова 1929, č. 20, s. 1.

³² BURAL, M. Sakrálne pamiatky sninského regiónu. I. Cerkvi a kostoly. Osadné (2. časť). In *Sninské noviny*. Snina 2008, č. 47, s. 9.

kamen ihnen tatsächlich entgegen und sandten Geld. Eine große Hilfe in diesen Bemühungen war ihr ehemaliger geistlicher Vater, Alexander Cuglevič, der im Jahr 1929 nach Rumänien ausgewiesen wurde, wo er auch inhaftiert war. Er trat in den Hungerstreik, woraufhin ihm das Gericht anbot, entweder nach Übersee oder nach Jugoslawien auszureisen. Er entschied sich für das kanadische Montreal. Die Gründe für seine Ausweisung waren banal, der gesamte Prozess war inszeniert. Erhalten geblieben ist eine Aufzeichnung des Präsidiums des Landesamtes in Bratislava, das auch seinen Bruder Andrej Cuglevič untersuchte. Da beide aus Russland stammten, wurden sie von den Behörden sehr genau beobachtet. Alexander wurde verfolgt, weil er sich als Ausländer nicht ordnungsgemäß angemeldet hatte und ohne Genehmigung erwerbstätig war – gemäß Gesetz Nr. 39/1928. Auch hier lassen sich Bemühungen des griechisch-katholischen Klerus um seine Ausweisung erkennen.

Die neue Kirche wuchs relativ schnell und wurde in weniger als einem Jahr errichtet. Fast das gesamte Dorf vereinte sich im Bemühen, möglichst rasch einen würdigen Ort für die orthodoxen Gottesdienste zu haben. Trotz der Arbeiten auf ihren eigenen Wirtschaften fanden die Dorfbewohner Zeit für den Kirchenbau. Auch deshalb kostete der Bau nur 75.000 Kčs. Dennoch war selbst diese Summe damals sehr hoch, und es ist klar, dass die Finanzierung nicht ausschließlich aus eigenen Mitteln erfolgen konnte. Im Jahr 1930 finden sich in der Presse zahlreiche Bitten, aber auch Dankesworte der Gläubigen aus Telepovce im Zusammenhang mit der Tilgung der Kirchenschulden.³³

Neben dem Kirchenbau, dem Sammeln finanzieller Mittel zu dessen Begleitung und dem Kampf mit den Behörden sowie den Griechisch-Katholiken um ihre religiösen Rechte nahmen die Einwohner von Telepovce auch an Versammlungen der orthodoxen Gläubigen auf der Rusinenregion von Prešov teil. Eine solche Versammlung fand am 13. Mai 1930 im Kloster des hl. Iov Počajevskij in Ladomirová statt.³⁴ Dort kamen Geistliche und bevollmächtigte Vertreter der orthodoxen Kirchengemeinden der Rusinenregion von Prešov zusammen (Stakčín, Ladomirová, Bez. Snina, (Uličské) Krivé, Rebrín – heute Zemplínska Široká –, Medzilaborce, Telepovce – heute Osadné –, Világy – heute Svetlice –, Krásny Brod, Hrabské, Venecia – heute Lukov –, Becherov, Lutina, Milpoš, Prešov, Košice).³⁵ Auf der Versammlung wurden Berichte über die Lage in den einzelnen Gemeinden vorgetragen und zugleich die Grundlage für die Vereinigung der orthodoxen Gläubigen der Rusinenregion von Prešov zu einem gemeinsamen Rechtssubjekt geschaffen.³⁶ Die Menschen in Telepovce zeichneten sich durch außergewöhnlichen Eifer und Begeisterung für die Orthodoxie aus.

Im November 1930 erschien in der Presse ein Artikel, in dem es heißt: „*Der neue Priester der Gemeinde Telepovce, Vater Konstantin, schreibt uns, dass er am*

³³ ПОТОЦКИЙ, І. На Телеповскую Православную церковь. In *Православная Карпатская Русь*. Ладомірова 1930, č. 6, s. 3.

³⁴ IVAN, R. *Obnova pravoslavia na území Slovenska v 20. storočí*. Prešov 2007, s. 58.

³⁵ Съездъ духовенства и уполномоч. отъ Православ. общинъ на Пряшевской Руси. In *Православная Карпатская Русь*. Ладомірова 1930, č. 11, s. 1 a 4.

³⁶ Съездъ духовенства и уполномоч. отъ Православ. общинъ на Пряшевской Руси. In *Православная Карпатская Русь*. Ладомірова 1930, č. 11, s. 4.

18. Oktober nach Telepovce gekommen ist und seinen pastoralen Dienst angetreten hat. Er teilt auch mit, dass die Kirche zwar errichtet, aber noch nicht fertiggestellt ist. Es ist noch viel Arbeit, Energie und Sorgfalt nötig, um sie in einen würdigen Zustand zu versetzen. Durch die Schuld des Bauunternehmers sind an zwei Stellen des Fußbodens Löcher entstanden, die vorläufig mit Brettern abgedeckt werden mussten. Die Bewohnern von Telepovce denken einzig und allein daran, ihre Kirche möglichst bald vollendet zu sehen. Ehre und Ruhm den Bewohnern von Telepovce! Gott helfe ihnen, dies zu erleben. Hilfe kommt auch aus Kanada von ihrem früheren Verwalter, Vater Alexander Cuglevič. Bereits wurden einige Paramente gesandt und in den nächsten Tagen werden auch Dollar folgen.³⁷

Vater Konstantin wirkte vierzehn Jahre in Telepovce und war bei den Menschen sehr beliebt. Offensichtlich wurden die Probleme um die Fertigstellung der Kirche gelöst und die Kirche auch geweiht, doch in den Zeitungen findet sich darüber leider kein Hinweis. Unter seinem Nachfolger, dem Priester Andrej Macko, wurde im Jahr 1948 das Pfarrhaus errichtet. Da die Kirche von Anfang an als Denkmal für die gefallenen russischen Soldaten geplant war, was auch durch staatliche Beschlüsse ermöglicht wurde, wurde unter dem Altarraum eine Krypta projektiert und ausgeführt. Die sterblichen Überreste – die Gebeine der Soldaten – wurden jedoch erst in den Jahren 1933–34 dorthin überführt.

História obce Osadné v období únie a návratu k pravoslávnej viere (17. – 20. storočie)

Štúdia sa venuje dejinám obce Osadné (Telepovce) od jej vzniku po 20. storočie so zvláštnym dôrazom na náboženské pomery a cirkevnú príslušnosť obyvateľstva. Na základe písomných prameňov, kartografického materiálu a miestnej tradície je analyzovaný pôvod obce, jej možná identifikácia so zaniknutou Filerovou Voľou a postupné osídlenie Rusínmi pravoslávneho vierovyznania. Práca sleduje prijatie Užhorodskej únie, prechod miestneho cirkevného spoločenstva do grécko-katolíckej cirkvi a vývoj chrámových stavieb od dreveného chrámu z roku 1726 po murovaný chrám sv. archanjela Michala dokončený v roku 1782. Osobitná pozornosť sa venuje širšiemu kontextu návratu k pravoslávii na východnom Slovensku po roku 1918, pôsobeniu Srbskej pravoslávnej cirkvi a misii ladomirovského monastiera. Kľúčovou témou je organizovaný návrat veriacich v Osadnom k pravoslávnej viere na začiatku 20. storočia, dokumentovaný pravoslávnu matrikou a sprevádzaný výrazným odporom zo strany gréckokatolíckych cirkevných a štátnych autorít. Záver analyzuje vznik samostatnej pravoslávnej cirkevnej obce, komplikácie pri registrácii, výstavbu nového chrámu – pamätníka ruským vojakom s kryptou – a formovanie Osadného ako jedného z centier pravoslávneho života na severovýchode Slovenska.

³⁷ МАХЛАЙЧУК, К. Село Телеповцы. In Православная Карпатская Русь. Ладомірова 1930, č. 21 – 22, s. 6.

ABRAHÁM VAY A SLOVENSKÍ REFORMOVANÍ VERIACI V 18. STOROČÍ¹

Annamária KÓNYOVÁ

Abraham Vay and Slovak reformed believers in 18th Century

In the 18th century, there was a decline in the Protestant population not only due to the ongoing recatholization, but also due to other objective factors. At the beginning of the 18th century, the last great plague epidemic affected the demographic situation, especially in the east of the country. Landowners and the state tried to replace the losses of these subjects with a new, very often non-Catholic population from domestic and foreign countries. The difficult situation of Protestants in the 18th century was most evident in the case of certain groups within the Reformed population. These clearly included Slovak Reformed believers living in specific conditions that exposed them much more to the danger of recatholization. Slovak Reformed congregations were a specific product of the Swiss Reformation in what is now eastern Slovakia. Abraham Vay played a significant role in solving the problems of Slovak Reformed congregations (lack of Slovak preachers, absence of liturgical books, poor congregations). As one of the wealthiest landowners in the northeast of the country and a leading representative of the Reformed Church, he made a significant contribution to strengthening the position of the Reformed denomination. He presented himself as the protector of all Reformed believers, including Slovak Calvinists, who, thanks to his initiatives, gained more stable and favorable conditions for their existence. Thanks to this, Slovak Reformed believers were able to resist the onslaught of recatholization and thus survive the pitfalls of the 18th century and even remain to this day.

Keywords: recatholization, Vay Abraham, reformed church, slovak Calvinist, 18th Century.

Po ukončení povstania Františka II. Rákócziho sa v Uhorsku ukončilo obdobie protihabsburských povstaní, ktoré významnou mierou vplývali na formovanie náboženských pomerov krajiny a na zmierňovanie rekatolizačných aktivít habsburskej politiky. Bezprostredne po povstaní boli náboženské pomery v krajine určené ustanoveniami Satmárskeho mieru obsahujúceho iba garancie náboženských pomerov v zmysle aktuálne platných zákonov krajiny.² Snem, zasada-
júci v rokoch 1712 – 1715 zrušil všetky zákonné články prijaté počas povstania, a s nimi aj náboženskú slobodu, ktorú opäť potvrdil iba v zmysle šopronských artikúl. Najvýznamnejším panovníckym nariadením, stanovujúcim rámec pre pôsobenie obidvoch evanjelických cirkví v Uhorsku do Tolerančného patentu bola Carolina Resolutio z r. 1715.

V 18. storočí tak pokračovala rekatolizácia, ktorá však už neprerástla v také násilnosti ako v predchádzajúcom období, avšak nemožno v žiadnom prípade hovoriť o nekrvavej, alebo tichej rekatolizácii, ako sa to anachronicky často v publi-

¹ Štúdia vznikla v rámci projektu VEGA 1/0527/23 Pramene k dejinám reformácie a rekatolizácie a iných aspektov ich doby na Slovensku.

² KÓNYA, P. Náboženská sloboda v protihabsburských povstaniach. In *Historia Ecclesiastica* 9, 2018, 1, s. 47 – 48.

káciách uvádza. V dôsledku dlhodobého preferovania katolicizmu ako vládnucej cirkvi, všestrannej diskriminácie protestantov a marginalizácie obidvoch protestantských cirkví dosiahla napokon rekatolizácia v 18. storočí významné úspechy a konfesijné pomery sa definitívne zmenili v prospech katolíckeho náboženstva. K poklesu protestantského obyvateľstva však nedošlo len kvôli pokračujúcej rekatolizácii, ale aj iným objektívnym skutočnostiam. Na začiatku 18. storočia zasiahla do demografických pomerov najmä na východe krajiny posledná veľká morová epidémia zúriaca v rokoch 1709 – 1710. Jej obeťou sa stalo okolo 400 000 obyvateľov, samozrejme, medzi nimi mnoho protestantov. Straty po týchto poddaných sa snažili zemepáni, či štát nahradiť novým, veľmi často nekatolíckym obyvateľstvom z domácich pomerov i zahraničných krajín. Nové (katolícke, alebo ortodoxné) obyvateľstvo tvoriace následne vo vyľudnených alebo takmer vyľudnených obciach väčšinu veľmi rýchlo spôsobilo, že aj zvyšok protestantského obyvateľstva sa dobrovoľne katolizovalo.

Ťažká situácia protestantov v 18. storočí sa najviac odzrkadlila v prípade istých skupín v rámci reformovaného obyvateľstva. K ním jednoznačne patrili slovenskí reformovaní veriaci žijúci v špecifických podmienkach, ktoré ich oveľa viac vystavovali nebezpečenstvu rekatolizácie. Slovenské reformované zbory boli špecifickým produktom švajčiarskej reformácie na území dnešného východného Slovenska.

Švajčiarska reformácia sa na území dnešného východného Slovenska začala šíriť v 50. rokoch 16. storočia. V tom čase sa slobodné kráľovské mestá už stávali silnými centrami luterskej ortodoxie (Prešov, Bardejov, Levoča, Sabinov, Košice) a prirodzene bránili prenikaniu nového reformačného učenia. Kazatelia podozriví z inklinácie ku kalvinizmu museli z miest odísť, takto si väčšina slobodných kráľovských miest dokázala ochrániť svoju konfesiónalnu orientáciu na luterstvo.³ Naopak voči novému reformačnému učeniu šíreného bývalými luterskými kazateľmi sa stali otvorení mnohí magnáti a šľachtici. Tí vďaka svojim kazateľom prešli na švajčiarske učenie a následne ho šíрили medzi svojimi poddanými bez ohľadu na ich etnicitu. Medzi zemepánov s veľkým počtom poddaných tak slovenskej, maďarskej či rusínskej etnicity patrili na území východného Slovenska Rákócziovci na ich Mukačevskom panstve (dnes Zakarpatská oblasť Ukrajiny) a Drugethovci na Humenskom panstve.

Okrem Zemplínskej a Užskej stolice, menej početné cirkevné zbory so slovenskými veriacimi existovali aj na území Abovskej a Šarišskej stolice, kvôli svojej exponovanej polohe, ako i z ďalších dôvodov, počas rekatolizácie však veľká časť z nich zanikla. Naopak slovenské reformované zbory na území Zemplínskej i Užskej stolice síce počas rekatolizácie počtom klesli, ale mnohé z nich sa zachovali dodnes. Z hľadiska počtu sa podľa záznamov z kanonických vizitácií dalo identifikovať na konci 16. a v prvej polovici 17. storočia okolo 100 – 50 reformovaných zborov so slovenskými veriacimi. Svedčia o tom záznamy uvádzajúce slovenského kaplána, či zmienky ohľadom záujmu slovenských veriacich o potrebu mať

³ Výnimkou boli Košice, po dlhom zápase vznikol reformovaný zbor v roku 1644 a na krátky čas Prešov (1707 – 1711).

bohoslužby v slovenskom jazyku a pod. V nasledujúcich obdobiach začal tento počet prudko klesať a v 18. storočí existovala približne už iba tretina z nich.⁴

Tento pokles bol v porovnaní s celkovým poklesom všetkých reformovaných zborov podstatne väčší, avšak bol dôsledkom práve niekoľkých špecifik týkajúcich sa práve slovenského kalvínskeho obyvateľstva. Príčiny tohto výrazného zníženia počtu slovenských kalvínskych farností a fílií nemožno hľadať v ich slovenskom jazykovom charaktere, ale v objektívnych spoločensko-ekonomických, demografických a etnických pomeroch na tomto teritóriu. Dôvodov tohto vývinu tak bolo niekoľko. Ešte v priebehu 17. storočia zanikla väčšina cirkevných zborov na Humenskom panstve na Hornom Zemplíne a podobne aj v Šarišskej stolici. Nezanedbateľnou bola však určite aj skutočnosť, že veľká časť hornozemplínskych, abovských a užských zborov bola malá, s viacerými fíliami, čím boli vystavené veľkému nebezpečenstvu rekatolizácie v prípade poklesu obyvateľstva. Ten nastal v prvej tretine 18. storočia, najprv v dôsledku vyľudnenia po veľkej morovej epidémii r. 1710, ktorá zasiahla najmä Zemplín a následne počas doosídľovania rozsiahlych vyľudnených oblastí. V prvom desaťročí 18. storočia došlo k vyľudneniu viacerých cirkevných zborov. Následne potom na jednej strane v nasledujúcom období vlna kolonizácie strhla so sebou stovky reformovaných poddaných, hľadajúcich lepšie životné podmienky v susedných stoliciach či iba južnejších obciach, na strane druhej priniesla prílev prisťahovalcov, v prevažnej väčšine gréckokatolíckeho alebo rímskokatolíckeho náboženstva. Tí vo vyľudnených obciach rýchlo asimilovali zvyšky reformovaných poddaných. Popri týchto príčinách zohrala pri zániku slovenských reformovaných cirkevných zborov nemalú úlohu rekatolizácia, často iniciovaná miestnymi zemepánmi.⁵

Uvedené skutočnosti jasne dokladajú, že rekatolizácia, resp. zánik väčšiny slovenských reformovaných zborov bola spôsobená objektívnymi príčinami, do veľkej miery determinovanými špecifikami oblasti, v ktorej sa nachádzali. Prvou objektívnou skutočnosťou bol fakt, že všetci alebo takmer všetci slovenskí kalvíni boli sústredení v cirkevných zboroch Zemplínskeho, Užského, Abovského a Šarišského seniorátu. Napriek ich početnosti však, azda s výnimkou Šarišského seniorátu, boli slovenskí reformovaní v zboroch v menšine a existovali spolu s väčšinovými maďarskými kalvínmi. Keďže centrá seniorátov aj väčšie zemepanské mestá a mestečky na ich území ležali na maďarskom etnickom území, je samozrejmé, že na čele seniorátov a neskôr i superintendencie stáli maďarskí kazatelia. Maďarčina bola aj jazykom kalvínskych magnátov a väčšiny kalvínskej šľachty, a to aj na slovenskom etnickom území, z čoho vyplývali ďalšie osobitosti vo vývine slovenských reformovaných cirkevných zborov.

Keďže reformovaných kazateľov pozývali a do veľkej miery aj materiálne zabezpečovali zemepáni, ktorí ako patróni zborov mali aj v nasledujúcom období veľký vplyv na náboženský život, vyžadovali od nich aj uspokojovanie svojich duchovných potrieb. Museli teda prednostne kázať pre zemepána a neraz aj po-

⁴ KÓNYOVÁ, A. – KÓNYA, P. *Kalvínska reformácia a reformovaná cirkev na východe Slovensku v 16.-18. storočí*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2010, s. 166 – 170.

⁵ KÓNYA, P. a kol. *Dejiny Uhorska (1000-1918)*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013, s. 408 – 412.

četných zemanov po maďarsky. Pritom viaceré obce mohli mať zmiešané slovensko-maďarské poddanské obyvateľstvo.

Z tejto skutočnosti preto niekedy vznikali sťažnosti najmä zo strany slovenského obyvateľstva, ktoré sa mohlo dožadovať bohoslužieb vo vlastnom jazyku. Početnejšie správy o problémoch so slovenskými kázňami sa dochovali z 18. storočia. V roku 1717 sa na svojho kazateľa, ktorý odmietal používať slovenčinu, sťažovali veriaci z Vinného v Užskej stolici.⁶ O niekoľko rokov, r. 1724 žiadali aspoň raz týždenne slovenskú modlitbu kalvíni v Bežovciach. V 40. rokoch chceli mať už vlastného slovenského kazateľa, čo však odmietla filia v Záhorí.⁷ V polovici storočia, r. 1751, patrila však už farnosť, spolu s filiou, k slovenskej časti seniorátu.⁸

Osobitná situácia vznikla vo veľkých zemepanských mestečkách, v Michalovciach, Sečovciach, Trebišove, v podstate aj vo Vranove a pravdepodobne i v Humennom, kde z viacerých dôvodov pôsobili dvaja reformovaní kazatelia: maďarský farár a slovenský kaplán.⁹ Povinnosťou farára bolo kázanie v mestečku pre panstvo, zemanov a prípadné ďalšie po maďarsky hovoriace obyvateľstvo, kaplán bol zasa povinný zabezpečovať služby Božie vo filiách a pre slovenských obyvateľov mestečka. Samozrejme, že vzhľadom na počet veriacich bol spravidla vyťaženejší slovenský kaplán a lepšie materiálne zabezpečený maďarský farár. V žiadnom prípade to však nemožno hodnotiť ako „nespravodlivosť“ vlastnú len kalvínom v národnostne zmiešaných farnostiach. Rovnaká situácia bola takisto v hornouhorských slobodných kráľovských mestách, kde úrad farára bol vždy v rukách nemeckého, nie slovenského alebo maďarského kazateľa.¹⁰ V obidvoch prípadoch rozhodoval o úrade farára najsilnejší mocenský článok: v mestečkách po maďarsky hovoriaci zemepán a v slobodných kráľovských mestách nemecké meštianstvo, ovládajúce samosprávu.

Existencia slovenských kalvínov bola tak od začiatku charakterizovaná spolužitím s väčšinovými maďarskými kalvínmi nielen v rámci seniorátov, ale často aj vnútri vlastných cirkevných zborov. Samozrejme, že takéto spolužitie nemohlo byť vždy bez konfliktov. V zmiešaných cirkevných zboroch v mestečkách pramenili mnohé konflikty z výrazného nepomeru v príjmoch slovenského kaplána a maďarského farára, užívajúceho aj dôchodky z viacerých filií, kde však spravidla nekázal. Okrem Vranova sa zachovali správy o nezhodách medzi farárom a kaplánom aj zo Sečoviec. Od konca prvej polovice 17. storočia odmietal slovenský kaplán navštevovať niektoré filie a keďže sa farár snažil situáciu upokojiť tak, že mu odovzdal do užívania časť svojich polí, je zrejmé, že konflikt vznikol kvôli

⁶ VARSÍK, B. *Vznik a vývin slovenských kalvínov na východnom Slovensku*. In *Historický časopis*, roč. 39, 1991, č. 2, s. 134.

⁷ KIRÁLY, P. *A keletszlovák nyelvjárás nyomtatott emlékei*. Budapest: Akadémiai kiadó, 1953, s. 31.

⁸ KIRÁLY, P. *A keletszlovák nyelvjárás nyomtatott emlékei*. Budapest: Akadémiai kiadó, 1953, s. 31.

⁹ DIENES, D. Varanó, egy felső-zempléni mezőváros, mint református kulturális centrum a kora újkorban. In *Historia Ecclesiastica* XII, 2021, 1, s. 78 – 80.

¹⁰ V Levoči, Bardejove a Sabinove mali evanjelické farnosti nemeckú a slovenskú, v Košiciach a Prešove aj maďarskú časť, ovládali ich však nemeckí kazatelia.

veľkým rozdielom v príjmoch oboch duchovných.¹¹ Napriek nedochovaniu správ možno podobné nezhody predpokladať aj v Michalovciach alebo Trebišove.

Ďalšie, časté problémy slovenských kalvínskych zborov vyplývali z neschopnosti či nevôle kazateľov zabezpečovať slovenské služby Božie v dostatočnom rozsahu. Už v prvej polovici 17. storočia (r. 1641) odmietali veriaci z filie v Milhostove sečovského farára a žiadali si slovenského kaplána.¹² V tom istom čase sa dožadovali slovenských služieb Božích aj veriaci z ďalšej sečovskej filie, Hriadok. Keďže im však chodieval farár z mestečka, neznalý slovenského jazyka, žiadali si slovenského kazateľa z Tušíc.¹³ Zanedbávanie filií však spravidla nesúviselo s ich jazykovým charakterom, ale s nevôľou farára či kaplána vychádzať z mestečka v nepokojných časoch. Poukazuje na to i skutočnosť, že v sečovskej farnosti pokračovali problémy so starostlivosťou o filie aj zo strany slovenského kaplána.

Ohľadom používania slovenčiny ako bohoslužobného jazyka alebo zanedbávania bohoslužieb kazateľmi nie je možné vždy rozhodnúť, či skutočne išlo o objektívne sťažnosti. Taký nejednoznačný obsah má záznam z roku 1758, keď sa farár zo Stretavy sťažoval na mládež, ktorá pri pohreboch spievala slovenské i maďarské piesne, avšak bez špecifikovania, ktoré z nich mu prekážali.¹⁴ V roku 1762 sa ponosovali obyvatelia na tušického farára pre zanedbávanie slovenských modlitieb vo všedné dni. Keď mu senior nariadil slovenské modlitby dva až tri dni v týždni, kazateľ sa ohradil, že veriaci na ne nechodia.¹⁵ Sťažnosti mohli byť tak silne subjektívne motivované a nemuseli odrážať nálady väčšiny zboru.

Všetky spomínané a podobné spory o používanie slovenského jazyka pri službách Božích sa spravidla vyriešili v prospech slovenských veriacych. Tak v roku 1759 dali obyvatelia Bánoviec a Trhovišťa svojmu farárovi súhlas na ďalšie zotrvanie v bánoveckej farnosti len s podmienkou, že bude v nedeľu dopoludnia kázať po slovensky a len popoludní po maďarsky.¹⁶ V roku 1738 chodil do stále ešte sečovskej filie Hriadok farár z Milhostova, pretože sečovský kazateľ nevedel dobre po slovensky.¹⁷ Od roku 1763 nevykonával už vizitácie cirkevných zborov slovenskej časti užského seniorátu senior, ale ním poverený slovenský kazateľ, r. 1763 to boli Juraj Jessenius a Dávid Szabó.¹⁸

Problémy a nezhody v slovenských zboroch, vyplývajúce z používania (nepoužívania) obidvoch jazykov v kostole nemuseli byť spôsobené nedostatočnou starostlivosťou cirkvi či zemepánov o slovenských veriacych, ale mohli mať aj objektívne príčiny. V prvom rade to mohol byť nedostatok kazateľov, ovládajúcich slovenčinu, resp. obidva jazyky, na čo poukazujú aj ďalšie dobové správy. Pritom vzhľadom na veľký počet po maďarsky hovoriacich zemanov je pravdepodobné,

¹¹ DIENES, D. *Zempléni vizitációk*. Sárospatak: Sárospataki református kollégium, 2008, s. 213.

¹² DIENES, D. *Zempléni vizitációk*. Sárospatak: Sárospataki református kollégium, 2008, s. 136.

¹³ DIENES, D. *Zempléni vizitációk*. Sárospatak: Sárospataki református kollégium, 2008, s. 198.

¹⁴ KIRÁLY, P. *A kelet-szláv nyelvjárás nyomtatott emlékei*. Budapest: Akadémiai kiadó, 1953, s. 31.

¹⁵ KIRÁLY, P. *A kelet-szláv nyelvjárás nyomtatott emlékei*. Budapest: Akadémiai kiadó, 1953, s. 31.

¹⁶ KIRÁLY, P. *A kelet-szláv nyelvjárás nyomtatott emlékei*. Budapest: Akadémiai kiadó, 1953, s. 31.

¹⁷ KIRÁLY, P. *A kelet-szláv nyelvjárás nyomtatott emlékei*. Budapest: Akadémiai kiadó, 1953, s. 30.

¹⁸ HARASZY, K. *Az üngi református egyházmegye. Adalékok az üngi református egyházmegye történetéhez*. Nagykapos: Heiman Vilmos nyomdája, 1931, s. 94.

že často bola pre nich prioritná znalosť maďarčiny zo strany kňazov a dvoch kazateľov by farnosti zase neuživil. Boli však aj prípady, síce ojedinelé, že nie všetci kňazi ovládajúci slovenčinu, vedeli dobre aj po maďarsky. Takýto bol príklad malčického farára Jána Jesenia, neskoršieho seniorátneho notára a prekladateľ bohoslužobných kníh.¹⁹ Ďalším vážnym problémom slovenských reformovaných zborov bolo, že išlo z veľkej časti o chudobné, veľmi zle materiálne zabezpečené zbory.²⁰ Tým neboli atraktívne ani pre slovenských, ani pre maďarských kazateľov, a tak často trpeli nedostatkom kazateľov. Mnohé boli z tohto dôvodu aj fíliami.

Udržanie si konfesie v náročných podmienkach, či už kvôli neexistencii adekvátneho kazateľa, či nemožnosti počúvať služby Božie v rodnom jazyku, či neexistencia náboženskej literatúry boli okrem samotnej hrozby rekatolizácie vážnymi ohrozeniami pre slovenských reformovaných a ich ďalšiu existenciu. Už dramatický pokles počtu slovenských reformovaných zborov a slovenských kalvínov vôbec od poslednej tretiny 17. storočia bol varovaním pre vedúcich duchovných i svetských predstaviteľov reformovanej cirkvi. Už v prvej polovici 18. storočia sa zamýšľali nad jeho príčinami, za ktoré považovali predovšetkým akútny nedostatok slovenských kňazov a nízku materiálnu úroveň farností. Pritom v dôsledku migrácie obyvateľstva, konverzie zemepánov či mnohých nepriaznivých zmien v legislatíve nebezpečenstvo rekatolizácie stále pokračovalo. Pochopiteľne, najviac boli ohrozené práve slovenské cirkevné zbory, nachádzajúce sa na okraji superintendencie, v bezprostrednej blízkosti katolíckych farností a každodenne vystavené vplyvu katolíckej cirkevnej vrchnosti. Ten sa ešte viac zvýšil po zavedení povinných vizitácií protestantských zborov katolíckymi biskupmi (v zmysle Resolutio Carolina z r. 1731) a súčasnom skomplikovaní správy protestantských fílií farármi z artikulárnych miest. Katolícka cirkev získala tak ďalší účinný nástroj vo svojom rekatolizačnom úsilí v komunikácii priamo so štátnou vrchnosťou, pričom využila každé podozrenie z porušenia rekatolizačnej legislatívy.

V záujme zamedzenia ďalších strát slovenských cirkevných zborov muselo vedenie Predtiskej reformovanej superintendencie vyriešiť niekoľko najpálčivejších problémov. V prvom rade bolo nutné zabezpečiť prípravu kňazov, ovládajúcich slovenský jazyk. Veľkú zásluhu na začatí systematickej prípravy slovenských (či aspoň slovenčinu ovládajúcich) reformovaných kazateľov mal vrchný kurátor Predtiskej superintendencie Abrahám Vay.

Abrahám Vay sa narodil roku 1697 v boršodskej obci Alsózolca. Jeho rodičmi boli Ladislav Vay a grófka Borbála Telekiová.²¹ Jeho otec bol plukovníkom vo vojsku Františka II. Rákócziho, potom jeho brigádnym generálom.²² Od detstva bol vychovávaný v silnom reformovanom duchu, čo výrazne ovplyvnilo jeho konanie

¹⁹ HARASZY, K. *Az ungi református egyházmegye. Adalékok az ungi református egyházmegye történetéhez*. Nagykapos: Heiman Vilmos nyomdája, 1931, s. 51; CSÁJI, P. *Rákóczi András 1752. évi szlovák zsoldárfordítása XVII.-XVIII. Századi szlovák, cseh egyházpolitikának keretében*. Budapest 1954. Rkp. Sárospataki Református Kollégium Könyvtára, s.12.

²⁰ CSÁJI, P. *Rákóczi András 1752. évi szlovák zsoldárfordítása ...*, s. 18.

²¹ Rodina Vay patrila k starým sabolčským rodinám

²² KÓNYA, P. Náboženská politika v povstaní Františka II. Rákócziho. In *Historia Ecclesiastica* 10, 2019, 2, s. 70-71.

v prospech reformovanej konfesie. Druhá línia rodina po Adamovi Vayovi rekatolizovala. Abrahám ako príslušník šľachtického stavu okrem silnej reformovanej viery dostal aj kvalitné vzdelanie. Jeho vychovávateľom v domácom prostredí bol Ján Coriari Miskolci, ktorý mal silné väzby na reformované kolégium v Blatnom Potoku, čoho významným podporovateľom sa neskôr stal aj samotný Abrahám Vay. Jeho manželkou sa stala Barbora Gyulaffy, narodil sa im syn Štefan (stal sa kráľovským sudcom, neskôr hlavným správcom Potiskej reformovanej superintendencie). Z druhého manželstva s Annou Wass Czegei sa mu narodili traja chlapi. Z nich Jozef²³ a Mikuláš sa taktiež stali výnimočnými osobnosťami reformovanej cirkvi.²⁴

Abrahám Vay začal pracovať v prospech predtiskej reformovanej cirkvi od roku 1728. Zúčastnil sa konventu v Bodrogkeresztúre 4. novembra 1734. Na tomto konvente sa zúčastnení venovali hlavne vydaniu nariadenia Karola III., Carolina Resolutio a podľa jeho intencií sa snažili reorganizovať vedenie superintendencie. Totiž práve táto superintendencia bola do roku 1734 jedinou, ktorá nemala superintendenta, ale jeho kompetencie užívali všetci seniori. V podstate práve na tomto zhromaždení sa začala spolupráca medzi svetskou a cirkevnou mocou v riadení reformovanej cirkvi. A v tomto procese zohral významnú úlohu práve Abrahám Vay. Prvoradým cieľom tejto spolupráce mala byť účinná pomoc a ochrana cirkvi. Abrahám Vay bol najprv zvolený za pomocného správcu Boršodského seniorátu, v roku 1735 po náhlej smrti hlavného správcu Predtiskej superintendencie Andreja Dőryho celkom prirodzene prebral jeho funkciu. V prvom desaťročí svojho pôsobenia na pozícii hlavného správcu sa často dostávala do stretu so superintendentom – biskupom Samuelom Szentgyörgyim zastávajúceho konzervatívnejšie názory pri správe superintendencie. Abrahám Vay za dôležitú vo vedení cirkvi pokladal pozíciu tzv. agenta, ktorý sa mal pri panovníckom dvore starať o zastupovanie záujmov reformovanej cirkvi. Kvôli tomu cieľu inicioval vytvorenie základiny, z ktorej by bola táto pozícia financovaná. Okrem toho navrhoval, aby boli spísané všetky prehrešky voči reformovanej cirkvi, inicioval ochranu a starostlivosť o reformované zbory a flie, zabezpečenie starostlivosti o kolégium zatvorené kvôli epidémii moru. Za dôležité pokladal aj duchovnú starostlivosť o vojenských a táborských kňazov, zveľaďovanie múzea fyziky na Blatnopotočkom kolégiu, pomoc pre peregrinujúcich študentov, a fi-

²³ Jozef Vay (1750-1821) – v roku 1796 bol zvolený za generálneho správcu Predtiskej reformovanej superintendencie. Významne sa v rôznych aktivitách reformovanej cirkvi, napr. na Budínskej synode, či pri výstavbe hlavnej budovy reformovaného kolégia v Blatnom Potoku. Vypracoval plán na zriadenie vysokej školy pre protestantov a ortodoxných veriacich v Uhorsku. O jeho význame svedčí, že pohrebné kázne z jeho pohrebu boli vydané tlačou. So svojou manželkou Alžbetou Mocsáryovou roku 1809 založil základinu v hodnote 5 000 forintov, z ktorej výnosov sa malo financovať reformované kolégium, presnejšie platy učiteľov v Blatnom Potoku. ZOVÁNYI, J. *Magyarországi Protestáns Egyháztörténeti Lexikon*. Budapest 1977. <http://digit.drk.hu/?m=lib&book=3&p=3217>
Pallas Nagy Lexikon uvádza roky jeho života ináč (1752-1824). Pallas Nagy Lexikon 16, Budapest 1897, s. 727.

²⁴ DIENES, D. *A Tiszáninnen református egyházkerület története. A kezdetektől a Türelmi Rendelgetig*. Sárospatak: Hernád kiadó, 2017, 469.

nančnú podporu cirkvi. Z pozície hlavného správcu (kurátora) rezignoval 3. septembra 1761. Necelý rok na to, 8. marca 1762 zomrel na mŕtvicu.²⁵

Ako to zo stručnej biografie Adama Vaya vyplýva, bol skutočne popredným podporovateľom a ochrancom reformovanej cirkvi v období dlhého náporu rekatolizácie a využil všetky svoje politické i finančné možnosti, aby svojej konfesii pomohol bez ohľadu na etnicitu jej príslušníkov. V prípade slovenských reformovaných veriacich si bol Abrahám Vay vedomý, že nedostatok kňazov znalých slovenského jazyka je jednou z hlavných príčin straty veľkej časti slovenských cirkevných zborov. Preto sa v prvej polovici roku 1740 obrátil na správcu a rektora reformovaného kolégia v Blatnom Potoku, ústrednej vzdelávacej inštitúcie superintendencie, s návrhom na vytvorenie základiny pre štúdium slovenských kňazov. Na základe osobnej skúsenosti navrhoval tak spôsob ako umožniť študovať chlapcom zo slovenských zborov. Z fundácie im mali byť platené náklady na alumneum, pričom sa však museli zaviazat po ukončení štúdia prijať miesto v slovenských farnostiach. Ešte v tom istom roku došlo k vytvoreniu tejto základiny, na ktorej sa podieľal sám Abrahám Vay, spolu s Blažejom Mocsárym, Františkom Lónyaym a viacerými drobnými zemanmi. Rovnako v tom istom roku začali na kolégiu študovať z výnosov základiny traja študenti.²⁶

Ďalším vážnym problémom pre slovenské reformované zbory bol nedostatok aspoň základnej cirkevnoprávnej, bohoslužobnej a nábožensko-výchovnej literatúry v zrozumiteľnom jazyku, a to jednak pre lepšiu prípravu veriacich, každodenne konfrontovaných s rekatolizáciou, jednak kvôli požiadavkám katolíckych vizitátorov.

Abrahám Vay pravdepodobne bol aj pri ďalších rozhodnutiach vedenia superintendencie súvisiacimi so zlepšením podmienok existencie slovenských reformovaných zborov. Superintendent Predtiskej superintendencie Marti Csáji podnikol kroky na vytvorenie cirkevných predpisov a ďalších nevyhnutných pomôcok v slovenčine. V roku 1749 vydal obežník pre všetky farnosti superintendencie, v ktorom nariadil, aby všade mali k dispozícii agendu v im zrozumiteľnom jazyku.²⁷ V slovenských zboroch mali mať teda agendu v slovenčine. Na existenciu aspoň rukopisnej slovenskej agendy či iných dokumentov nepriamo poukazuje záznam o existencii predpisov pre slovenských kazateľov.²⁸ Podobne poukazujú niektoré správy aj na existenciu ďalšej po slovensky písanej náboženskej literatúry, nevyhnutnej pre riadny chod cirkevného života, predovšetkým prekladu malého katechizmu. Niektorí autori predpokladajú existenciu slovenského prekladu heidelberského katechizmu už v prvej polovici storočia, na čo poukazuje aj údaj z Milhostova z r. 1729, kde senior pochválil tamjšieho levitu (študenta) za vzorné vyučovanie náboženstva.²⁹

²⁵ DIENES, D. *A Tiszáninnyi református egyházkerület története. A kezdetektől a Türelmi Rendelig*. Sárospatak: Hernád kiadó, 2017, 469 – 470.

²⁶ CSÁJI, P. *Rákóczi András 1752. évi szlovák zsoltárfordítása ...*, s. 20 – 21.

²⁷ CSÁJI, P. *Rákóczi András 1752. évi szlovák zsoltárfordítása...*, s. 18; KIRÁLY, P. *A keletiszlovák nyelvjárás nyomtatott emlékei*. Budapest: Akadémiai kiadó, 1953, s. 15.

²⁸ CSÁJI, P. *Rákóczi András 1752. évi szlovák zsoltárfordítása ...*, s. 18; KIRÁLY, P. *A keletiszlovák nyelvjárás nyomtatott emlékei*. Budapest: Akadémiai kiadó, 1953, s. 15.

²⁹ KIRÁLY, P. *A keletiszlovák nyelvjárás nyomtatott emlékei*. Budapest: Akadémiai kiadó, 1953, s. 29.

Pre náboženský život veriacich v slovenských cirkevných zboroch boli však aspoň také dôležité ako agenda a katechizmus aj ďalšie knihy, predovšetkým spevníky a modlitebné knižky. Keďže až do polovice 18. storočia neexistujú žiadne správy o tom, akú praktickú cirkevnú literatúru farári v slovenských zboroch používali, možno sa iba domnievať, že mali k dispozícii buď evanjelické knihy v biblickej češtine, alebo vlastné či od predchodcov v úrade prevzaté rukopisné preklady z maďarčiny. Vo farnostiach so zmiešaným obyvateľstvom používali najskôr maďarskú literatúru, ktorej rozumela iste i veľká časť slovenských veriacich. Z už uvedených dôvodov bolo však v polovici 18. storočia nevyhnutné poskytnúť farárom a veriaciim slovenských zborov základnú literatúru, čo podporoval aj superintendent, hlavný kurátor a ďalšie cirkevné štruktúry, a to nielen z Predtiského dištriktu.

Tento problém bol vyriešený vydaním piatich bohoslužobných kníh v Debrecíne v rokoch 1750, 1752 a 1758. Ich autormi boli: malčický reformovaný farár Juraj Jesenius,³⁰ bánovecký farár Andrej Spátzay a rakovecký zemepán Andrej Rákóczi. Ich mená však v čase vydania všetkých piatich tlačí boli utajené a neobjavili sa ani na neskorších vydaniach týchto kníh. Andrej Spátzay, ktorý pôsobil vo viacerých slovenských cirkevných zboroch (Malčice, Bánovce, Vrbnica), preložil a do tlače pripravil *Hlasz pobosnoho spéványa to jeszt Pésnye kresztzanszke na rocsné svjátki, i k jinsím svetím prilesitosztem szporádane* (1752). V knihe je označený iniciálami A. S. Tie isté iniciály sú uvedené aj pri jednej z modlitieb v modlitebnej knižke *Radosztz sértza pobosnoho to jeszt: Modlidbi ranné a vecserne, na jeden tédzeny, i insích málo, v chtorich pobosni tslovek z duchovnú radosztzu szlúsi Bohu vecsnomu* (1758), Spátzay bol tak autorom iba jednej z nich, ostatné pochádzajú od rôznych reformovaných kazateľov pôsobiacich v slovenských cirkevných zboroch. Zostavil ich a do tlače pripravil ďalší z prekladateľov, označený iniciálami N. N. Ten istý autor je označený aj ako prekladateľ *Agendy*, čiže *Agenda ecclesiarum reformatarum to jeszt: Szprava jakbi se malo v eklezijich reformatkisch krisztzitz, Kristusovu vetseru viszluhovatz, novich manselov prisahtatz, tich chtori prepituju eccleziyu rozhresovatz* (1758). Na to, že za iniciálami N. N. a A. S. sa skrývali malčický farár Juraj Jesenius a bánovecký farár Andrej Spátzay, upozornil v druhej polovici storočia jeho nástupca v úrade Samuel Liszkay, ktorý zároveň poukázal na to, že ďalšia z kníh *Svetoho Dávida králya a proroka szto i pedzesátz soltári* (1752), bola v Jesseniovej dobe už preložená. Autor prekladu však v nej uvedený nie je. Jeho meno odhalila len pohrebná kázeň Štefana Bányaiho za Andrejom Rákóczim z r. 1754. Rákócziho preklad knihy žaltárov Alberta Molnára zo Senca Jesenius iba upravil a pripravil na vydanie. Nie celkom známy je dodnes autor prekladu katechizmu s názvom *Mali Katechismus to jeszt: Véri kresztzanszkej gruntóvnych tslénkov zalosení Fundament* (1750), ktorý tiež nie je v knihe nijako označený. Najpravdepodobnejšie ním bol Jesenius,

³⁰ Bol potomkom českých exulantov Jednoty bratskej, vyštudoval na reformovanom kolégiu v Debrecíne a za kňaza ho ordinoval tiež potomok českých exulantov Ján Valesius. Pôsobil v Malom Kieri, neskôr kvôli zatykaču Miestodržiteľskej rady kvôli zakladaniu novej cirkvi sa presťahoval na východ krajiny. LÉVAI, A. Život a dielo Jána Antona Valesia na základe niekoľkých aspektov. In *Kapitoly k dejinám konfesijného vývinu východného Slovenska v ranom novoveku* (ed. Annamária Kónyová). Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2015, s. 239 – 245.

ktorý však mohol využiť aj staršie rukopisné preklady katechizmu, už skôr používané v slovenských cirkevných zboroch.³¹

Veľkú zásluhu na vydaní piatich kníh musela mať sama superintendencia, ktorá objednala ich vytlačenie v Debrecíne. Napokon, zrejme preto sa mesto Debrecín rozhodlo najmenej dve z nich (*Hlasz pobosného spévanya* a *Mali katechismus*) vydať na vlastné náklady. Kniha *Radosztz sértza pobosnoho* bola vydaná v počte 400 kusov z výnosu zbierky veriacich, iste najmä zemanov zo slovenských zborov.³² Nie je známe, kto financoval náklady na vydanie knihy *Svetoho Dávida králya a proroka szto i pédzesatz soltári*, je však pravdepodobné, že to bol sám autor prekladu Andrej Rákóczi, azda spolu s ďalšími zemanmi.

Vydanie piatich bohoslužobných kníh vo východoslovenskom nárečí malo pre slovenských kalvínov v Predtiskej superintendencii nesmierny význam. V nasledujúcom období, v druhej polovici 18. storočia im pomáhali nielen pri službách Božích, vyučovaní, katechizácii, ale aj pri zachovaní vlastnej viery na periférii rozšírenia kalvinizmu, v každodennej konfrontácii s pokračujúcou rekatolizáciou.

Nemenej dôležitou bola pre existenciu slovenských reformovaných zborov aj finančná pomoc najchudobnejším slovenským cirkevným zborom. Slovenské zbory tým, že boli malé, boli zároveň aj pomerne zle materiálne zabezpečené, nemali dostatok financií na platenie si kazateľa, alebo vydržiavanie farnosti, školy a pod., čo samozrejme odrádzalo potencionálnych kazateľov do týchto zborov. A zbory bez kazateľov a vhodného materiálneho zabezpečenia boli taktiež oveľa ľahšie náchylné na konverziu. Ani tento problém nebol pre vedenie reformovanej cirkvi na území Predtiskej superintendencie neznámy. Aj v tomto prípade mal veľkú zásluhu hlavný kurátor Abrahám Vay. Na jeho podnet vyhlásil Martin Csáji predtiský superintendent v roku 1758 v celom dištrikte zbierku na pomoc najchudobnejším slovenským zborom, a to vo Vajkovciach, Milhostove a Jenkovciach. Už v nasledujúcom roku bola na konvente založená fundácia pre vajkovského farára, na ktorej sa podieľal superintendent a všetky senioráty.³³

Abrahám Vay ako jeden z najbohatších zemanov na severovýchode krajiny a zároveň popredný predstaviteľ reformovanej cirkvi sa významnou mierou zaslúžil o upevnenie pozícií reformovanej konfesie. Exponoval sa ako ochranca všetkých reformovaných veriacich, vrátane slovenských kalvínov, ktorí práve vďaka jeho iniciatívam získali stabilnejšie a priaznivejšie podmienky pre svoju existenciu. Vďaka tomu dokázali slovenskí reformovaní veriaci odolať náporu rekatolizácie, a tým prečkať nástrahy 18. storočia, dokonca zotrvať do súčasnosti.

³¹ CSÁJI, P. Rákóczi András 1752. évi szlovák zsoldtárfordítása..., s. 22 – 30; KIRÁLY, P. A kelet-szlovák nyelvjárás nyomtatott emlékei. Budapest: Akadémiai kiadó, 1953, s. 40 – 52.

³² KIRÁLY, P. A eletszlovák nyelvjárás nyomtatott emlékei. Budapest: Akadémiai kiadó, 1953, s. 53 – 58. Možno tak predpokladať, že v rovnakom náklade (400 kusov) vyšli aj ďalšie knižky.

³³ KIRÁLY, P. A keletszlovák nyelvjárás nyomtatott emlékei. Budapest: Akadémiai kiadó, 1953, s. 18.

SLOVENSKÉ KULTÚRNE DEDIČSTVO V POVEDOMÍ A ŽIVOTE ZAHRANIČNÝCH SLOVÁKOV

Viliam JUDÁK – Lubomír HLAD – Marian ŠURÁB –
– Jozef KRUPA – Patrik MATURKANIČ¹

Slovak Cultural Heritage in the Consciousness and Life of Slovaks Abroad

The significance of cultural heritage for the identity of individuals and nations is increasingly emphasized today, including in the context of Slovak communities living abroad. Slovak cultural heritage, encompassing traditions, linguistic legacy, and historical symbols, plays a crucial role in preserving national identity beyond Slovakia's borders. As part of an international quantitative research study conducted between November 2023 and January 2024, data were collected from 630 respondents, including men and women of various age groups, religious affiliations, educational backgrounds, and places of residence. The study focused on significant Slovak expatriate communities in diverse regions, such as North and South America, Australia, and primarily European countries. The main objective of the study was to explore how Slovaks living abroad perceive their cultural heritage and how this perception influences their identity and relationship with their homeland.

Keywords: Slovak expatriates, cultural heritage, identity, traditions, language.

Úvod

Význam slovenského kultúrneho dedičstva v zahraničí je kľúčový nielen pre udržiavanie identity Slovákov, ktorí žijú mimo svojej domoviny, ale aj pre posilňovanie ich kultúrneho spojenia so Slovenskom a zachovanie historických hodnôt pre budúce generácie.² Prejavuje sa v niekoľkých oblastiach. Patrí medzi ne udržiavanie národnej identity a kultúrneho dedičstva (tradície, jazyk, folklór, zvyky, náboženské hodnoty atď.), kultúrnospoločenské podujatia (festivaly, koncerty, divadelné predstavenia, výstavy), ktoré sa obvykle konajú v slovenských kultúrnych inštitúciách. Ojedinelé miesto tu zastáva jazyková kontinuita a vzdelávanie v slovenskom jazyku, ktoré sa špecifickým spôsobom premieta do už vyššie uvedených oblastí v súvislosti so správnym využitím v cudzojazyčných kultúrach.³

Slovenské kultúrne dedičstvo v zahraničí, kde v súčasnosti žije takmer 1,8 milióna mužov a žien hlásiacich sa k slovenským predkom, má okrem spomí-

¹ Korešpondenčný autor.

² LENOVSKÝ, L. – SLOBODOVÁ NOVÁKOVÁ, K. Ľudová religiozita ako kultúrotvorný, identifikačný a revitalizačný nástroj v prostredí zahraničných Slovákov. In *Historia Ecclesiastica* 2023, roč. 14, č. 1, s. 150 – 167.

³ STRANOVSKÁ, E. Tolerance of ambiguity in foreign language. In *XLinguae* 2013, roč. 6, č. 1, s. 14 – 22; MUNKOVÁ, D. – STRANOVSKÁ, E. – SARMÁNY-SCHULLER, I. – MÜGLOVÁ, D. Personal need for structure and reading comprehension in a foreign language. In *Studia Psychologica* 2014, roč. 56, č. 3, s. 199 – 214; BAGHANA, J. – NOVÁKOVÁ SVOBODOVÁ, K. – VOLOSHINA, T. – QI, W. – PAVLÍKOVÁ, M. Language and Cultural Peculiarities of Gender Realisation. In *Journal of Education Culture and Society* 2022, 13, č. 2, s. 531 – 548.

naných historických hodnôt aj praktický význam.⁴ Udržiavanie kultúrnej kontinuity, jazyka, tradícií a zvyklostí pomáha posilňovať národnú identitu a zároveň vytvárať silnú komunitu, ktorá poskytuje most medzi Slovenskom a generáciami zahraničných slovenských komunít. Kultúrne dedičstvo tak nie je iba pamiatkou na minulosť, ale aj aktívnym a živým prvkom, ktorý má stále veľký význam pre dnešných a budúcich Slovákov po celom svete. Spomenutý fenomén dlhoročne pozorujeme napríklad v aplikačnej rovine cyrilo-metodskej úcty.⁵

Cieľ štúdie

Hlavným cieľom štúdie bolo preskúmať, akým spôsobom vnímajú Slováci žijúci v zahraničí svoje kultúrne dedičstvo a ako toto vnímanie ovplyvňuje ich identitu a vzťah k domovine.⁶

Čiastkové ciele (hypotézy) skúmané pomocou Pearsonovho chí-kvadrát testu:

- Líšia sa výrazne odpovede žien a mužov?
- Líšia sa odpovede výrazne podľa veku respondentov?
- Má vplyv na odpovede respondentov miesto ich bydliska?

Metóda

Výskumný dizajn

Výskumný dizajn štúdie bol zvolený s ohľadom na cieľ a dostupné metódy merania. Zvolili sme neexperimentálny výskumný plán – porovnávacie štúdium – a výsledky získané na základe meraní sme analyzovali pomocou základných deskriptívnych a inferenčných štatistických metód. Výskumný súbor bol získaný prostredníctvom účelového odberu vzoriek. Ako cieľové skupiny, ktoré sme porovnávali, sme vybrali Slovákov žijúcich v zahraničí. Výskum prebiehal tri mesiace od novembra 2023 do januára 2024 online distribúciou prístupových údajov k výskumnému dotazníku.

Metódy štatistického spracovania

Výsledky boli skúmané prostredníctvom popisnej štatistiky, kontingenčných tabuliek a pomocou testu nezávislosti premenných v kontingenčnej tabuľke. Test

⁴ Najväčšiu skupinu Slovákov žijúcich v zámorí tvorí slovenská diaspora a potomkovia (politického) vysťahovalectva a exilu v Spojených štátoch amerických (790 000). V Európe zase najviac zastúpenú komunitu Slovákov, vrátane slovenskej diaspóry, zaznamenávame vo Veľkej Británii/Írsko (200 000) a v Českej republike (200 000). Viac: <https://www.uszz.sk/krajania/>

⁵ IVANIČ, P. – KRAMAREKOVÁ, H. – KROGMANN, A. – GREŽO, H. – PETRIKOVIČOVÁ, L. Potential of the European Cultural Route of Saints Cyril and Methodius for the Development of Cultural Tourism. In *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage* 2023, roč. 11, č. 4, s. 15 – 30; IVANIČ, P. – HETÉNYI, M. Invitation, arrival and activities of the byzantine missionaries in great Moravia. In *European Journal of Science and Theology* 2017, roč. 13, č. 3, s. 27 – 34; KONDRLA, P. – MAJDA, P. – KRÁLIK, R. – MÁHRİK, T. Transformations of cyrillo-methodian tradition in contemporary religiosity. In *Konštantínove listy* 2022, roč. 15, č. 2, s. 149 – 159; MATURKANIČ, P. – TOMANOVÁ ČERGEŤOVÁ, I. – PRÍBYLOVÁ, D. Cyrilometodějská tradice v pojetí české společnosti 21. století. In *Konštantínove listy* 2022, roč. 15, č. 1, s. 161 – 176.

⁶ LENOVSÝ, L. Z výskumu kultúrotrvných, identifikačných a revitalizačných procesov v prostredí vybraných slovenských a česko-slovenských komunít v Argentíne. In *Slavica Slovaca* 2023, roč. 58, č. 3, s. 445 – 459; JAVOR, M. Začiatky Slovenského Katolíckeho Sokola v Severnej Amerike. *Historia Ecclesiastica* 2023, roč. 14, č. 2, s. 62 – 77.

nezávislosti premenných predpokladá, že náhodné premenné X a Y sú nezávislé, teda hodnoty jednej premennej neovplyvňujú hodnoty druhej premennej. Závislosť medzi premennými môže byť buď jednostranná (asymetrická) alebo vzájomná (symetrická), kedy sa obe premenné ovplyvňujú navzájom. Pre testovanie nezávislosti dvoch kategoriálnych premenných v kontingenčnej tabuľke bez ohľadu na smer ich závislosti bol použitý Pearsonov chí kvadrát test. Nulová hypotéza testu predpokladá, že obe premenné sú na sebe nezávislé. Uvedenú hypotézu testujeme na určenej hladine významnosti α , kde premenné sú nezávislé, na rozdiel od alternatívy, kde medzi premennými existuje závislosť. Hypotézy zapíšeme nasledujúcim spôsobom:

$$H_0: n_{ij} = \frac{n_{i.} \cdot n_{.j}}{n}$$

$$H_1: n_{ij} \neq \frac{n_{i.} \cdot n_{.j}}{n},$$

kde označuje frekvencie v kontingenčnej tabuľke, $i = 1, 2, \dots, r$ označuje kategórie premennej X a $j = 1, 2, \dots, s$ označuje kategórie premennej Y. Testové kritérium χ^2 je definované ako:

$$\chi^2 = \sum_{i=1}^r \sum_{j=1}^s \frac{(n_{ij} - n'_{ij})^2}{n'_{ij}}$$

kde $\chi^2 \approx \chi^2 [(r-1)(s-1)]$. Čím väčšie sú rozdiely medzi kategóriami skúmaných premenných, tým väčšie je testovacie kritérium χ^2 .

Predpokladom použitia tohto testu je, aby teoretické frekvencie, kde je menej ako 5 pozorovaní, tvorili menej ako 20 % polí kontingenčnej tabuľky. Jednotlivé kategórie premenných možno zlučovať, aby tento predpoklad bol splnený. Údaje boli spracované pomocou štatistického programu SPSS (verzia 23) a MS Office Excel.

Výskumný súbor

Údaje sa zbierali od novembra 2023 do januára 2024. Celkovo bolo opýtaných 630 respondentov, z toho 40,5 % mužov ($N = 255$) a 59,5 % žien ($N = 375$).

Jazyk vyplňania dotazníkov

Možnosti odpovedí	(N)	(%)
SVK	585	92,8
ENG	15	2,4
ESP	30	4,8
Celkom	630	100

Pohlavie

Možnosti odpovedí	(N)	(%)
Muž	255	40,5
Žena	375	59,5
Celkom	630	100,0

Zastúpenie vekových skupín

Možnosti odpovedí	(N)	(%)
15 – 25 rokov	116	18,4
26 – 40 rokov	125	19,8
41 – 60 rokov	273	43,3
61 – 74 rokov	79	12,6
75 – 90 rokov	37	5,9
Celkom	630	100,0

Náboženské vyznanie

Možnosti odpovedí	(N)	(%)
Bez vyznania	92	14,6
Kresťanské	480	76,2
Židovské	11	1,7
Východné náboženstvo a podobné	10	1,6
Svoja vlastná viera	32	5,1
Iné	5	0,8
Celkom	630	100,0

Najvyššia úroveň vzdelania

Možnosti odpovedí	(N)	(%)
Základné vzdelanie	55	8,7
Stredoškolské vzdelanie bez maturity	49	7,8
Stredoškolské vzdelanie s maturitou	154	24,4
Vyššie odborné vzdelanie	33	5,2
Vysokoškolské vzdelanie	270	42,9
Postgraduálne vzdelanie (MBA, BBA, DBA, MSc, LL.M...)	26	4,1
Postgraduálne vedecké vzdelanie (PhD., Prof...)	43	6,9
Celkom	630	100,0

Miesto bydliska (kontinent)

Možnosti odpovedí	(N)	(%)
Európa	527	83,7
Ázia	10	1,6
Severná Amerika	33	5,2
Južná Amerika	31	4,9
Afrika	11	1,7
Austrália	18	2,9
Celkom	630	100,0

Miesto bydliska (počet obyvateľov)

Možnosti odpovedí	(N)	(%)
Do 1 000 obyvateľov	80	12,7
1,001 až 5,000 obyvateľov	125	19,8
5,001 až 20,000 obyvateľov	103	16,4
20,001 až 100,000 obyvateľov	121	19,2
Viac ako 100 000 obyvateľov	201	31,9
Celkom	630	100,0

Výsledky

Meracie prístroje

V našom výskume sme nepoužili štandardizované dotazníky. Vytvorili sme sociometrický dotazník, ktorý obsahoval aj požiadavky na základné demografické údaje. Účastníci odpovedali na štyri otázky. V nasledujúcej časti uvádzame údaje vo frekvenčných tabuľkách. Pri druhej otázke mali respondenti možnosť označiť väčší počet odpovedí, preto výsledky uvádzajú okrem absolútnej (N) aj relatívnu frekvenciu vzhľadom na počet respondentov (%).

A) Do akej miery ovplyvňuje slovenská kultúra a jej tradície (zvyky) váš život?

Možnosti odpovedí	(N)	(%)
Veľmi pozitívne	259	41,1
Skôr pozitívne	199	31,6
Neutrálne	137	21,8
Skôr negatívne	7	1,1
Veľmi negatívne	0	0
Neviem/nechcem odpovedať	28	4,4
Celkom	630	100,0

B) Čo sa vám vybaví najvýraznejšie pri spomienke na slovenskú kultúru a jej aktivity?

Možnosti odpovedí	(N)	(%)	Relatívna frekvencia daná počtom respondentov (%)
Záujem o vzdelanie v slovenskom jazyku	264	22,5	41,9
Slovenské bohoslužby a cirkevné sviatky	249	21,2	39,5
(Česko)slovenská kinematografia + hudba	249	21,2	39,5
Slovenská gastronómia (slovenské jedlá)	268	22,9	42,5
Záujem o slovenské zahraničné celebrity	85	7,3	13,5
Neviem/nechcem odpovedať	57	4,9	9
Celkom	1172	100,0	

C) Poznáte historické obdobie, v ktorom sa prvýkrát spomína slovanská hlaholika, ktorá je základom kultúry a vzdelanosti Veľkej Moravy?

Možnosti odpovedí	(N)	(%)
6. storočie	93	14,7
9. storočie	384	60,9
12. storočie	32	5,1
15. storočie	6	1,0
Neviem/nechcem odpovedať	115	18,3
Celkom	630	100,0

D) Aká je Vaša úroveň ovládania slovenského jazyka?

Možnosti odpovedí	(N)	(%)
A1 – začiatok	51	8,1
A2 – pokročilý začiatok	55	8,7
B1 – mierne pokročilý	61	9,7
B2 – pokročilý	89	14,1
C1 – veľmi pokročilý	150	23,8
C2 – expert	224	35,6
Celkom	630	100,0

Výsledky závislostí

Porovnanie podľa pohlavia

Výsledky výskumu ukazujú, že existuje významný rozdiel medzi pohlaviami v oblasti vnímania vplyvu slovenskej kultúry a jej zvykov na život respondentov. Ženy častejšie ako muži uvádzajú, že slovenská kultúra a jej zvyky majú na ne výrazne pozitívny vplyv, čo môže mať niekoľko príčin. Možné dôvody rozdielu nachádzame v tradičných slovenských zvykoch a hodnotách, ktoré môžu byť pre ženy atraktívnejšie. Často zahŕňajú starostlivosť o rodinu, udržiavanie domácnosti, slávnostné príležitosti a ďalšie aspekty, ktoré sú tradične považované v mnohých kultúrach za ženské úlohy. Ženy môžu viac vnímať hodnotu a význam tradícií, čo môže viesť k pozitívnejšiemu hodnoteniu vplyvu slovenskej kultúry na ich život.

P-hodnota 0,001 z Pearsonovho chí-kvadrát testu ukazuje, že rozdiel medzi ženami a mužmi v hodnotení vplyvu slovenskej kultúry a zvykov je štatisticky významný. Rozdiel teda nie je náhodný a je pravdepodobne spôsobený faktormi súvisiacimi s pohlavím.

Porovnanie podľa veku

Výsledky výskumu poukazujú na zaujímavé rozdiely medzi vekovými skupinami, ako v oblasti jazykových zručností, tak v hodnotení vplyvu slovenskej kultúry a zvykov na život respondentov.

Muži a ženy vo vekových skupinách 26 – 40 rokov vykazujú lepšiu znalosť slovenčiny ako starší respondenti (vo vekovej skupine 75 – 90 rokov). Uvedený trend môže byť vysvetlený tým, že mladšia generácia pravdepodobne vyrastala

v čase, keď význam slovenského jazyka bol intenzívnejšou súčasťou ich každodenného života.

Respondenti vo vekovej skupine 41 – 60 rokov uvádzali výrazne častejšie ako ostatné skupiny, že slovenská kultúra a jej zvyky na nich majú kladný vplyv. Ľudia v tomto vekovom období sú v životnej fáze, kedy môžu mať silné prepojenie s tradičnými hodnotami a zvykmi, pretože často majú rodiny, vychovávajú deti a aktívne udržiavajú kultúrne tradície. Kultúra a zvyky sú v tejto vekovej skupine často vnímané ako súčasť stabilného, rodinného a komunitného života.

Najstaršia generácia (75 – 90 rokov) mohla byť viac vystavená vplyvom iných jazykov, najmä počas obdobia, keď Slováci žili v zahraničí pod vplyvom rôznych politických režimov alebo v štátoch, kde bol dominantný iný jazyk. Táto generácia možno neudržiavala taký silný kontakt so slovenčinou v každodennom živote, čo mohlo viesť k horšej úrovni jej znalosti. Starší ľudia môžu vnímať kultúrne zvyky a tradície skôr ako súčasť minulosti, a teda menej relevantné pre ich každodenný život.¹

P-hodnota 0,000 pre Pearsonov chí-kvadrát test v oboch prípadoch ukazuje na vysoko signifikantný rozdiel medzi vekovými skupinami, čo potvrdzuje, že rozdiely v ovládaní slovenčiny a hodnotení vplyvu slovenskej kultúry nie sú náhodné a sú štatisticky významné.

Porovnanie podľa veľkosti miesta bydliska

Výsledky výskumu naznačujú, že existuje výrazná korelácia medzi miestom bydliska a úrovňou ovládania slovenčiny medzi respondentmi. Respondenti žijúci vo väčších mestách (s viac ako 100 000 obyvateľmi) vykazujú lepšie jazykové zručnosti v slovenčine ako tí, ktorí žijú v menších dedinách s menej ako 1000 obyvateľmi. Uvedený rozdiel môže mať niekoľko príčin, ako sú napríklad možnosti vzdelávania, vrátane jazykových kurzov, škôl, kultúrnych podujatí, a komunitných organizácií, ktoré podporujú vyučovanie slovenčiny. V mestách môže byť väčšia expozícia slovenčine, a to nielen v rodinnom, ale aj verejnom živote (napríklad v kultúrnych a náboženských inštitúciách). Respondenti v spomenutých oblastiach majú často väčší prístup k literatúre, médiám a komunitným aktivitám v slovenčine.

P-hodnota z Pearsonovho chí-kvadrát testu 0,000 indikuje, že rozdiel v ovládaní slovenčiny medzi respondentmi žijúcimi vo väčších mestách a na dedinách je štatisticky vysoko signifikantný. To znamená, že rozdiel nie je náhodný a je pravdepodobne dôsledkom faktorov súvisiacich s miestom bydliska (viď kvalita života).²

¹ PAĽA, G. – GAŽIOVÁ, M. – GRUBER, J. – APAKINA, L. – LESKOVÁ, A. Psychological-Social Attitudes of Seniors Towards Stressful Situations in the Home Environment. In *Journal of Education Culture and Society* 2024, roč. 15, č. 2, s. 563 – 580.

² PETRIKOVIČOVÁ, L. – KURILENKO, V. – AKIMJAK, A. – AKIMJAKOVÁ, B. – MAJDA, P. – ĎATELINKA, A. – BIRYUKOVA, Yulia – HLAD, L. – KONDRLA, P. – MARYANOVICH, D. – IPPOLITOVA, L. – ROUBALOVÁ, M. Is the Size of the City Important for the Quality of Urban Life? Comparison of a Small and a Large City. In *Sustainability* 2022, roč. 14, č. 23, 15589.

Diskusia

Prvá výskumná otázka znela: „Do akej miery ovplyvňuje slovenská kultúra a jej tradície (zvyky) váš život?“ Dospeli sme k presvedčivému záveru, že prevažná časť našich respondentov (41 – 60 rokov a prevažne ženy) je ovplyvnená pozitívnym spôsobom (72,7 %). Z pohľadu zahraničných Slovákov zohrávajú slovenská kultúra a tradície dôležitú úlohu. Poskytujú silný pocit identity a spojenia s rodinou krajinou. Hovoríme tu napríklad o rôznorodých oslavách, ľudových zvykoch, folklóre a piesňach, ktoré vytvárajú silný emocionálny základ dávajúci zmysel a pocit kontinuity s minulosťou. Špecifické miesto tu zastáva významná oblasť transcendentného uvažovania,³ ktoré sa premieta v aktívnej účasti slovenských krajanov na bohoslužbách a náboženských rituáloch v slovenskom jazyku.

Neutrálnym spôsobom sa vyjadrila pätina opýtaných (21,8 %), čo tiež môže vypovedať o integrácii do nového prostredia a príležitosti obohatenia o iné kultúrno-filozofické perspektívy.⁴ Integrácia prináša nové skúsenosti. Tradície sa môžu pri adaptácii a prispôbovaní dostať do pozadia. Do tejto skupiny môžeme zaradiť aj respondentov, ktorí nevedeli alebo nechceli odpovedať (4,4 %). Takmer zanedbateľným počtom (1,1 %) bola zastúpená negatívna odpoveď, ktorá mohla byť spôsobená akousi frustrujúcou nostalgiou a vzdialenosťou. Opýtaní nemôžu byť súčasťou každodenného života, ktorý kedysi oni sami alebo ich predkovia žili.

V druhej otázke sme sa pýtali: „Čo sa vám vybaví najvýraznejšie pri spomienke na slovenskú kultúru a jej aktivity?“ Mohla vyvolať silné emocionálne väzby na slovenskú identitu a tradície, ktoré našim respondentom pripomínajú ich rodné korene. Majú pre nich osobitný význam a sú spojením s prvkami tvoriacimi slovenskú kultúru. Z výsledkov vyplynulo, že v prípade štyroch oblastí „slovenskej kultúry“ došlo k takmer päťnovej zhode (pripomíname, že naši respondenti mohli uviesť až tri možnosti). Išlo o nasledovné štyri oblasti: Záujem o vzdelanie v slovenskom jazyku (22,5 %), Slovenské bohoslužby a cirkevné sviatky (21,2 %), (Česko)slovenská kinematografia + hudba (21,2 %) a Slovenská gastronómia/slovenské jedlá (22,9 %). Ďalšou vybranou skupinou bol Záujem o slovenské za-

³ FARBÁK, M. – PLAŠIENKOVÁ, Z. A New Perspective on Humanity in the Cosmic Future: A Critical Reflection on Some Transhumanist Visions. In *Human Affairs* 2023, roč. 33, č. 2, s. 210 – 223; MÁHRIK, T. – KRÁLIK, R. Divine Command Theory – Potentiality and Limits. In *Journal of Education Culture and Society* 2024, roč. 15, č. 1, s. 19 – 28; KONDRILA, P. Apophatic theology, philosophy of dialogue and communication perspectives. In *European Journal of Science and Theology* 2016, roč. 12, č. 1, s. 117 – 128; PLAŠIENKOVÁ, Z. – FARBÁK, M. – SMOLKOVÁ, Eva. Quality of Life from a Transhumanist Perspective. In *Studia Ecologiae et Bioethicae* 2022, roč. 20, č. 4, s. 15 – 23; KRÁLIK, R. – TÖRÖK, L. Concept of relationship God-man in Kierkegaard's writing 'what we learn from the lilies in the field and from the birds in the air'. In *European Journal of Science and Theology* 2016, roč. 12, č. 2, s. 65 – 74; ROUBALOVÁ, M. – MATURKANIČ, P. – BURSOVÁ, J. – KONDRILA, P. – ZIMNY, J. Sabat jako projekce svobody v Tanachu a rabinskem judaismu. In *XLinguae* 2022, roč. 15, č. 1, s. 148 – 159; VALČOVÁ, K. – VALČO, M. Faith as a Cornerstone: Resilience, Adaptation, and Cultural Cohesion in Slovak Immigrant Communities in Canada. In *Slavica Slovaca* 2023, roč. 58, č. 3, s. 530 – 546; TKÁČOVÁ, H. Pastoral Reflection on Depictions of Contemporary Religious Subcultures in Online Discussions: An Analysis of Stereotypes (A Case Study from Slovakia). In *Religions* 2024, roč. 15, č. 10, 1218.

⁴ KONDRILA, P. – LOJAN, R. – MATURKANIČ, P. – BIRYUKOVA, Y.N. – MASTRAPA, E.G. The Philosophical Context of Curriculum Innovations with a Focus on Competence Development. In *Journal of Education Culture and Society* 2023, roč. 14, č. 2, s. 78 – 92.

hraničné celebrity ku ktorým sa prihlásilo 7,3 % respondentov. Aj pri tejto otázke sme zaregistrovali neznalosť alebo nezáujem odpovedať (4,9 %), čo môže byť spôsobené dôvodmi uvedenými vyššie. Na základe celkového počtu 1 172 odpovedí konštatujeme, že každá z týchto oblastí pripomína rôzne aspekty slovenskej kultúry, ktoré majú stále silné zastúpenie v životných príbehoch zahraničných Slovákov, pričom ich spájajú s domovom, hoci väčšinou žijú ďaleko od neho.

Usúdili sme, že kultúra, ktorá je zakorenená v jazyku, viere, jedle, umení a významných osobnostiach, tvorí silnú súčasť slovenskej identity a má trvalý vplyv na každodenný život.

Ďalšia otázka bola zameraná na dejinné začiatky slovanskej kultúry. Našich respondentov sme sa pýtali: „*Poznáte historické obdobie, v ktorom sa prvýkrát spomína slovanská hlaholika, ktorá je základom kultúry a vzdelanosti Veľkej Moravy?*“⁵ Nebolo veľkým prekvapením, keď sme na základe vyhodnotenia výsledkov zistili, že viac než polovica všetkých opýtaných odpovedala správne (60,9 %). Podiel respondentov, ktorí odpovedali nesprávne alebo nechceli odpovedať bol 39,1 %. Konštatujeme, že rovnako nejde o zanedbateľné číslo. Preto chceme na tomto mieste hľadať adekvátne príčiny. Prečo niektorí Slováci v zahraničí nemajú základné znalosti o historickom období, v ktorom bola prvýkrát spomenutá slovanská hlaholika a význam Veľkej Moravy pre vznik slovanskej kultúry a vzdelanosti?⁶ Je zrejmé, že pre niektorých Slovákov žijúcich v zahraničí nemusí byť história Veľkej Moravy a hlaholika priamou súčasťou ich každodenného života. Mnohí Slováci, ktorí sa usadili mimo Slovenska, môžu mať skôr osobné alebo praktické záujmy. Hlbšie historické štúdium môže byť pre nich sekundárne. Pre niekoho, kto žije priamo na Slovensku, alebo v Česku, je história Veľkej Moravy a jej kultúrne dedičstvo súčasťou vzdelávacieho systému a národnej identity. Na druhej strane pre Slovákov v diaspórach to môže byť menej relevantná téma. Ďalej je tu skutočnosť, že Slováci, ktorí žijú v zahraničí dlhšiu dobu, môžu byť vystavení iným kultúram a jazyku, čo môže viesť k určitému oslabovaniu pôvodnej národnej a kultúrnej identity. Ak kladú väčší dôraz na asimiláciu, môže sa stať, že nezískajú hlboké historické povedomie o význame Veľkej Moravy alebo hlaholike, pretože sú zameraní na praktické aspekty života v zahraničí, ako je rodinný život, zamestnanie, práca, školské povinnosti a pod. Aj napriek týmto a iným faktorom je pre mnohých Slovákov v zahraničí stále dôležité udržiavať spojenie s históriou a kultúrnym dedičstvom. Napríklad formou kultúrnych a vzdelávacích aktivít zameraných na slovanskú históriu, jazyk a tradičné hodnoty.

Nemenej dôležitým zistením u našich respondentov bola ich znalosť rodného jazyka. V poslednej otázke sme sa pýtali na ich úroveň zvládania slovenského jazyka. Došli sme k záveru, že viac než polovica opýtaných (59,4 %) sa radí medzi expertnú a veľmi pokročilú skupinu (C2+C1). Štvrtina mužov a žien (28,8 %) sa radí medzi pokročilých a mierne pokročilých (B2+B1). Medzi začiatčníkov

⁵ IVANIČ, P. Christianization of the territory of today's moravia and Slovakia before 863. In *Bogoslovni Vestnik* 2020, roč. 80, č. 3, s. 655 – 667; HETÉNYI, M. – IVANIČ, P. The role of Cyrillo-Methodian cult in the Slovak National Revival in the context of contacts with the Eastern Slavs. In *Bylye Gody* 2018, roč. 47, č. 1, s. 70 – 78.

⁶ HETÉNYI, M. – IVANIČ, P. On problems with the perception of the Cyrillo-Methodian cult in the modern history of Slovakia. In *Museology and Cultural Heritage* 2017, roč. 5, č. 2, s. 77 – 91.

(A2+A1) sa prihlásila takmer pätina respondentov (16,8 %). Viac na túto tému sme sa venovali v oddieloch: *Porovnanie podľa veku* a *Porovnanie podľa veľkosti miesta bydliska*.

Záver

Predložená medzinárodná empirická štúdia v kontexte svojho hlavného cieľa poukázala na Slovenské kultúrne dedičstvo v prostredí zahraničných Slovákov. Zistili sme, že jeho vnímanie ovplyvňuje a posilňuje ich národnú identitu a vzťah k rodnej krajine. Zdieľanie kultúrnych prvkov s ostatnými národnosťami prispieva k vzájomnému porozumeniu, rešpektu a edukačnému obohateniu.⁷ Výskum ukázal, že Slováci v zahraničí sa prostredníctvom svojej kultúry odlišujú, ale zároveň sa stávajú aj súčasťou miestnych komunít, kde prezentujú svoje tradície a hodnoty. Týmto spôsobom silnou mierou udržiavajú svoju identitu a obohacujú aj kultúrnu mozaiku krajiny v ktorej žijú. Zároveň je potrebné zdôrazniť význam tradícií pre mladšiu generáciu.⁸ Šírenie kultúry prebieha aj formou využívania ponúkaných moderných technológií.⁹ Súhlasíme, že udržiavanie a predávanie kultúrneho/filozofického dedičstva¹⁰ umožňuje mladým Slovákom vyrastajúcim (žijúcim) mimo Slovenska, lepšie pochopiť a vytvoriť si špecifický vzťah k svojmu pôvodu, aj keď sa nachádzajú v cudzojazyčnom multikultúrnom prostredí.¹¹

⁷ JAKUBOSKÁ, K. – JAKUBOVSKÁ, V. Culture of Reminiscence as a Part of Cultural Education. In *Journal of Education Culture and Society* 2023, roč. 14, č. 1, s. 33 – 52; VAKHOVSKYI, L. Philosophy of Education and Pedagogy: Peculiarities of Interaction. In *Journal of Education Culture and Society* 2023, roč. 14, č. 2, s. 19 – 29; POTOČAROVÁ, M. Kultúrne kontexty kresťanskej tradície v pedagogike a v súčasných koncepciách mravnej výchovy na školách. In *Slavica Slovaca* 2024, roč. 59, č. 3, s. 585 – 595; PRESI, O. – DERVISHAJ, A. – LA RAGIONE, C. Perspectives of a Sustainable Intercultural and Inclusive Education to Shape Life-Changers of Tomorrow. In *Journal of Education Culture and Society* 2024, roč. 15, č. 2, s. 153 – 168.

⁸ LESKOVÁ, A. – LENGHART, P. Post-Covid Media Behaviour Patterns of the Generation Z Members in Slovakia. In *Journal of Education Culture and Society* 2023, roč. 14, č. 1, s. 503–513; LESKOVÁ, A. – YOCHANNA, M. Values and Education for Values of Today's Youth. In *Journal of Education Culture and Society* 2024, roč. 15, č. 2, s. 35 – 42.

⁹ TKÁČOVÁ, H. – SLIVKA, D. Online Media, Civic Engagement, and the Prevention of Religious Radicalism: Together for an Inclusive Future (A View of Empirical Evidence). In *Religions* 2024, roč. 15, č. 1, 1; SHYSHAK, A. – CHAIKA, V. – SHCHERBIAK, I. – GAŽIOVÁ, M. – TVRDONĚ, M. Forming the Ability of Younger Students to Behave Safely on the Internet. In *Journal of Education Culture and Society* 2024, roč. 15, č. 1, s. 333 – 347; TKÁČOVÁ, H. Forms of prejudice about christians and social cohesion between university students in Slovakia: media as an essential part of the issue. In *Journal of Education Culture and Society* 2021, roč. 12, č. 1, s. 429 – 444.

¹⁰ KOVALEVA, T.V. – PLAŠIENKOVÁ, Z. Socio-philosophical paradigmatic approaches to the typology of modern humanitarian expertise. In *Vestnik Sankt-Peterburgskogo Universiteta, Filosofii i Konfliktologii* 2022, roč. 38, č. 3, s. 332 – 340.

¹¹ ALAVERDOV, E. The Diversity, Equity, and Inclusion in a Global Perspective. In *Journal of Education Culture and Society* 2023, roč. 14, č. 2, s. 49 – 56; MUNKOVÁ, D. – STRANOVSKÁ, E. – MUNK, M. Communication models in a foreign language in relation to cognitive style category width and power distance. In *Frontiers in Psychology* 2023, roč. 14, 1272370; HORNÍČKOVÁ, M. – STRANOVSKÁ, E. Reading Competence in the second foreign language and its measurement. In *Journal of Linguistic and Intercultural Education* 2022, roč. 15, č. 3, s. 141 – 152.

Financovanie štúdie

Tento výskum bol financovaný s podporou medzinárodného vedeckého projektu: APVV-22-0204: *Religiozita a hodnoty trvalej udržateľnosti*. Tento výskum bol tiež financovaný Agentúrou pre vedecké grantové projekty Ministerstva školstva, vedy, výskumu a športu Slovenskej republiky a Slovenskou akadémiou vied, číslo grantu: VEGA 1/0262/25: Kérygmaticko-teologické a historické piliere vízie kresťanstva Jána Chryzostoma Korca ako prorocký korektív materializmu.

Literatúra

- ALAUERDOV, Emilia. The Diversity, Equity, and Inclusion in a Global Perspective. In *Journal of Education Culture and Society* 2023, roč. 14, č. 2, s. 49 – 56.
- BAGHANA, Jerome – NOVÁKOVÁ SVOBODOVÁ, Katarína – VOLOSHINA, Tatiana – QI, Wang – PAVLÍKOVÁ, Martina. Language and Cultural Peculiarities of Gender Realisation. In *Journal of Education Culture and Society* 2022, roč. 13, č. 2, s. 531 – 548.
- FARBÁK, Michal – PLAŠIENKOVÁ, Zlatica. A New Perspective on Humanity in the Cosmic Future: A Critical Reflection on Some Transhumanist Visions. In *Human Affairs* 2023, roč. 33, č. 2, s. 210 – 223.
- HETÉNYI, Martin – IVANIČ, Peter. On problems with the perception of the Cyrillo-Methodian cult in the modern history of Slovakia. In *Museology and Cultural Heritage* 2017, roč. 5, č. 2, s. 77 – 91.
- HETÉNYI, Martin – IVANIČ, Peter. The role of Cyrillo-Methodian cult in the Slovak National Revival in the context of contacts with the Eastern Slavs. In *Bylye Gody* 2018, roč. 47, č. 1, s. 70 – 78.
- HORNÍČKOVÁ, Mária – STRANOVSKÁ, Eva. Reading Competence in the second foreign language and its measurement. In *Journal of Linguistic and Intercultural Education* 2022, roč. 15, č. 3, s. 141 – 152.
- IVANIČ, Peter. Christianization of the territory of today's moravia and Slovakia before 863. In *Bogoslovni Vestnik* 2020, roč. 80, č. 3, s. 655 – 667.
- IVANIČ, Peter – HETÉNYI, Martin. Invitation, arrival and activities of the byzantine missionaries in great Moravia. In *European Journal of Science and Theology* 2017, roč. 13, č. 3, s. 27 – 34.
- IVANIČ, Peter – KRAMÁREKOVÁ, Hilda – KROGMANN, Alfred – GREŽO, Henrich – PETRIKOVIČOVÁ, Lucia. Potential of the European Cultural Route of Saints Cyril and Methodius for the Development of Cultural Tourism. In *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage* 2023, roč. 11, č. 4, s. 15 – 30.
- JAKUBOVSKÁ, Kristína – JAKUBOVSKÁ, Viera. Culture of Reminiscence as a Part of Cultural Education. In *Journal of Education Culture and Society* 2023, roč. 14, č. 1, s. 33 – 52.
- JAVOR, Martin. Začiatky Slovenského Katolíckeho Sokola v Severnej Amerike. In *Historia Ecclesiastica* 2023, roč. 14, č. 2, s. 62 – 77.
- KONDRLA, Peter. Apophatic theology, philosophy of dialogue and communication perspectives. In *European Journal of Science and Theology* 2016, roč. 12, č. 1, s. 117 – 128.
- KONDRLA, Peter – LOJAN, Radoslav – MATURKANIČ, Patrik – BIRYUKOVA, Yulia Nickolaeva – MASTRAPA, Ernel González. The Philosophical Context of Curriculum Innovations with a Focus on Competence Development. In *Journal of Education Culture and Society* 2023, roč. 14, č. 2, s. 78 – 92.
- KONDRLA, Peter – MAJDA, Peter – KRÁLIK, Roman – MÁHRİK, Tibor. Transformations of cyrillo-methodian tradition in contemporary religiosity. In *Konštantínove listy* 2022, roč. 15, č. 2, s. 149 – 159.
- KOVALEVA, Tatiana V. – PLAŠIENKOVÁ, Zlatica. Socio-philosophical paradigmatic approaches to the typology of modern humanitarian expertise. In *Vestnik Sankt-Peterburgskogo Universiteta, Filosofii i Konfliktologii* 2022, roč. 38, č. 3, s. 332 – 340.
- KRÁLIK, Roman – TÖRÖK, Luboš. Concept of relationship God-man in Kierkegaard's writing 'what we learn from the lilies in the field and from the birds in the air'. In *European Journal of Science and Theology* 2016, roč. 12, č. 2, s. 65 – 74.
- KROGMANN, Alfred – KRAMÁREKOVÁ, Hilda – PETRIKOVIČOVÁ, Lucia – GREŽO, Henrich – MRÓZ, Franciszek. Religious Routes in Slovakia. In *Konštantínove listy* 2023, roč. 16, č. 1, s. 78 – 91.

- LENOVSKÝ, Ladislav. Z výskumu kultúrotrvorných, identifikačných a revitalizačných procesov v prostredí vybraných slovenských a česko-slovenských komunit v Argentíne. In *Slavica Slovaca* 2023, roč. 58, č. 3, s. 445 – 459.
- LENOVSKÝ, Ladislav – SLOBODOVÁ NOVÁKOVÁ, Katarína. Ľudová religiozita jako kultúrotrvorný, identifikačný a revitalizačný nástroj v prostredí zahraničných Slovákov. In *Historia Ecclesiastica* 2023, č. 1, s. 150 – 167.
- LESKOVÁ, Andrea – LENGHART, Patrik. Post-Covid Media Behaviour Patterns of the Generation Z Members in Slovakia. In *Journal of Education Culture and Society* 2023, roč. 14, č. 1, s. 503 – 513.
- LESKOVÁ, Andrea – YOCHANNA, Miri. Values and Education for Values of Today's Youth. In *Journal of Education Culture and Society* 2024, roč. 15, č. 2, s. 35 – 42.
- MATURKANIČ, Patrik – TOMANOVÁ ČERGETOVÁ, Ivana – PRÍBYLOVÁ, Dagmar. Cyrilometodějská tradice v pojetí české společnosti 21. století. In *Konštantínove listy* 2022, roč. 15, č. 1, s. 161 – 176.
- MÁHRIK, Tibor – KRÁLIK, Roman. Divine Command Theory – Potentiality and Limits. In *Journal of Education Culture and Society* 2024, roč. 15, č. 1, s. 19 – 28.
- MUNKOVÁ, Dáša – STRANOVSKÁ, Eva – MUNK, Michal. Communication models in a foreign language in relation to cognitive style category width and power distance. In *Frontiers in Psychology* 2023, roč. 14, 1272370.
- MUNKOVÁ, Dáša – STRANOVSKÁ, Eva – SARMÁNY-SCHULLER, Ivan – MÜGLOVÁ, Daniela. Personal need for structure and reading comprehension in a foreign language. In *Studia Psychologica* 2014, roč. 56, č. 3, s. 199 – 214.
- PALA, Gabriel – GAŽIOVÁ, Mária – GRUBER, Jan – APAKINA, Lyudmila – LESKOVÁ, Andrea. Psychological-Social Attitudes of Seniors Towards Stressful Situations in the Home Environment. In *Journal of Education Culture and Society* 2024, roč. 15, č. 2, s. 563 – 580.
- PETRIKOVIČOVÁ, Lucia – KURILENKO, Victoria – AKIMJAK, Amantius – AKIMJAKOVÁ, Beáta – MAJDA, Peter – ĎATELINKA, Anton – BIRYUKOVA, Yulia – HLAD, Lubomír – KONDRALA, Peter – MARYANOVICH, Daliborka – IPPOLITOVA, Lyubov – ROUBALOVÁ, Marie. Is the Size of the City Important for the Quality of Urban Life? Comparison of a Small and a Large City. In *Sustainability* 2022, roč. 14, č. 23, 15589.
- PLAŠIENKOVÁ, Zlatica – FARBÁK, Michal – SMOLKOVÁ, Eva. Quality of Life from a Transhumanist Perspective. In *Studia Ecologiae et Bioethicae* 2022, roč. 20, č. 4, s. 15 – 23.
- POTOČAROVÁ, Mária. Kultúrne kontexty kresťanskej tradície v pedagogike a v súčasných koncepciách mravnej výchovy na školách. In *Slavica Slovaca* 2024, roč. 59, č. 3, s. 585 – 595.
- PRESI, Olivera – DERVISHAJ, Adriana – LA RAGIONE, Colomba. Perspectives of a Sustainable Intercultural and Inclusive Education to Shape Life-Changers of Tomorrow. In *Journal of Education Culture and Society* 2024, roč. 15, č. 2, s. 153 – 168.
- ROUBALOVÁ, Marie – MATURKANIČ, Patrik – BURSOVÁ, Janka – KONDRALA, Peter – ZIMNY, Jan. Sabat jako projekt svobody v Tanachu a rabinském judaismu. In *XLinguae* 2022, roč. 15, č. 1, s. 148 – 159.
- SHYSHAK, Andriana – CHAIKA, Volodymyr – SHCHERBIAK, Iurii – GAŽIOVÁ, Mária – TVRDŇ, Miroslav. Forming the Ability of Younger Students to Behave Safely on the Internet. In *Journal of Education Culture and Society* 2024, roč. 15, č. 1, s. 333 – 347.
- STRANOVSKÁ, Eva. Tolerance of ambiguity in foreign language. In *XLinguae* 2013, roč. 6, č. 1, s. 14 – 22.
- TKÁČOVÁ, Hedviga. Forms of prejudice about christians and social cohesion between university students in Slovakia: media as an essential part of the issue. In *Journal of Education Culture and Society* 2021, roč. 12, č. 1, s. 429 – 444.
- TKÁČOVÁ, Hedviga. Pastoral Reflection on Depictions of Contemporary Religious Subcultures in Online Discussions: An Analysis of Stereotypes (A Case Study from Slovakia). In *Religions* 2024, roč. 15, č. 10, 1218.
- TKÁČOVÁ, Hedviga – SLIVKA, Daniel. Online Media, Civic Engagement, and the Prevention of Religious Radicalism: Together for an Inclusive Future (A View of Empirical Evidence). In *Religions* 2024, roč. 15, č. 1, 1.
- VAKHOVSKYI, Leonid. Philosophy of Education and Pedagogy: Peculiarities of Interaction. In *Journal of Education Culture and Society* 2023, roč. 14, č. 2, s. 19 – 29.
- VALČOVÁ, Katarína – VALČO, Michal. Faith as a Cornerstone: Resilience, Adaptation, and Cultural Cohesion in Slovak Immigrant Communities in Canada. In *Slavica Slovaca* 2023, roč. 58, č. 3, s. 530 – 546.

REFORMSTRÖMUNGEN DES ALTERNATIVEN KATHOLIZISMUS BEI DEN POLEN UND IN BÖHMEN AM ENDE DES 19. UND IM LAUFE DES 20. JAHRHUNDERTS – EIN KOMPARATIONSVERSUCH

Kamila VEVERKOVÁ

Reform movements of alternative Catholicism among Poles and Czechs at the end of the 19th century and during the 20th century – an attempt at comparison

Although reform movements within the Roman Catholic Church at the end of the 19th and the beginning of the 20th century had similar roots in different states and linguistic communities, their development took entirely different paths. While the Polish National Catholic Church (PNCC) in the United States, after initial radical organizational transformations and the influence of liberal thought, has to this day preserved classical structures (apostolic succession, Marian devotion) and for a long time was a member of the Union of Utrecht—through which it also obtained episcopal apostolic succession in 1907—the Czechoslovak (Hussite) Church followed a different course. On the one hand, in 1924 it rejected apostolic succession and, following the model of the old Unity of the Brethren, established its own priesthood; on the other hand—especially after the Second World War—it abandoned its original radical Catholic modernism and turned toward biblical personalism. Since 1946, women have also been ordained as priests. To date, no direct or indirect dialogue has ever taken place between the PNCC and the Czechoslovak Hussite Church, although the latter maintains contacts with some churches of the Union of Utrecht, particularly with the Old Catholic Church in the Czech Republic. The withdrawal of the PNCC from the Union of Utrecht in 2002 significantly complicated ecumenical dialogue among churches that emerged from reformed Catholicism.

Keywords: Catholicism, Polish National Catholic Church, Hussite Church, reform, Poles, Czechs.

Das Phänomen des reformierten Katholizismus am Ende des 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist ein großes Thema, das bis heute die Forschung beschäftigt, gleichwohl – trotz zahlreicher Literatur dazu – in einem objektiven Vergleich leider noch nicht ausreichend behandelt worden ist. Hier zeigen sich einerseits die bislang unüberbrückbaren konfessionellen Standpunkte und andererseits die Tendenz, Phänomene, die nur scheinbar miteinander zusammenhängen, auf die gleiche Ebene zu stellen. Eine angemessene Bewertung aus katholischer Sicht versuchte Victor Conzemius (1929–2017) kurz nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil¹.

Ich denke hier an die nationalen Interessen verschiedener Reformgruppen – der Nationalismus ist in jener Zeit sozusagen ein natürliches Phänomen, jedoch kein entscheidendes und schon gar nicht ein verbindendes. Sehr wohl spielte er

¹ CONZEMIUS, V. *Katholizismus ohne Rom. Die altkatholische Kirchengemeinschaft*. Köln: Benzinger Verlag, 1969.

eine wichtige Rolle, aber wie einzelne Reformströmungen in der katholischen Kirche in ihrer weiteren Entwicklung zeigen, kann er diese Strömungen nicht verbinden. Jede der Reformbestrebungen führte dann in eine andere Richtung. Ein Problem ist auch die Selbstdarstellung dieser Strömungen, wie sie von den kirchlichen Gemeinschaften, aus denen sie hervorgegangen sind, präsentiert werden.

Der tschechische Reformkatholizismus, später im betrachteten Zeitraum der katholische Modernismus, hat seine Wurzeln in der Aufklärung, in den Versuchen, die Rolle der Religion und der Kirche in der Gesellschaft neu zu definieren. Großen Einfluss übte Bernard Bolzano (1781–1848)² aus, das erste umfassende Programm zur Kirchenreform wurde 1848 von František Náhlovský (1807–1853) vorgeschlagen. Während des gesamten 19. Jahrhunderts fand der Prozess der „Tschechischen Nationalen Wiederbelebung“ statt, der jedoch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts nicht in erster Linie mit kirchlichen Reformen einherging. Bolzano schrieb auf Deutsch, das Programm des Tschechen Náhlovský wurde gleichfalls auf Deutsch verfasst³.

Ein Wendepunkt für die weitere Entwicklung der römisch-katholischen Kirche war das Erste Vatikanische Konzil (1869/1870). Die Umsetzung seiner Beschlüsse führte zu einer Zentralisierung, die auf die Bedürfnisse der katholischen Kirche in den einzelnen Nationen nicht immer sensibel eingegangen ist. Die Anpassung an die Bedürfnisse der damaligen Zeit war nicht immer angemessen gewesen und löste Formen des Protestes aus, die sowohl in der akademischen Theologie (im katholischen Modernismus – Tyrell, Schell, Loisy und andere) als auch im praktischen kirchlichen Leben auftraten. Ich denke hier an die Entstehung lokaler altkatholischer Kirchen. In Böhmen versuchten katholische Künstler und Schriftsteller, die schnell voranschreitende Säkularisierung im künstlerischen und literarischen Bereich zu verhindern. Die tschechische Kunstmoderne führte sodann zu Reformforderungen im kirchlichen Bereich und 1902 zur Gründung der Vereinigung des tschechischen katholischen Klerus *Jednota českého katolického duchovenstva*⁴.

² Über Bolzano gibt es umfangreiche Literatur. Eine gelungene Zusammenfassung bieten RUSNOCK, P. - ŠEBESTÍK, J. *Bernard Bolzano, His Life and Work*. Oxford: Oxford University Press, 2019. Vgl. auch VEVERKOVÁ, K. *Bernard Bolzano. A New Evaluation of His Thought and His Circle* Lexington Books – Rowman and Littlefield Linham, 2022.

³ LÁŠEK, J. B. *František Náhlovský a reformní program z roku 1848 na obnovu církve v Čechách: ke 180 výročí narození F. Náhlovského* [František Náhlovský und das Reformprogramm von 1848 zur Erneuerung der Kirche in Böhmen: zum 180. Geburtstag von F. Náhlovský]. In *Theologická revue* 58 (1987), S. 171 – 182. Fotomechanischer Nachdruck des deutschen Originaltextes, der sonst kaum erhältlich ist, siehe KUČERA. Z. – LÁŠEK, J. B. (Hrsgg.). *Modernismus, historie nebo výzva? Studie ke genezi českého katolického modernismu* [Modernismus, Geschichte oder Herausforderung? Studie zur Genese des tschechischen katholischen Modernismus]. Brno 2002, S. 98 – 135.

⁴ Über weitere Zusammenhänge im Kontext mit der späteren Gründung der Tschechoslowakischen Kirche berichtet SPIŠAR, A. *Ideový vývoj církve československé (nástin)* [Ideelle Entwicklung der tschechoslowakischen Kirche (Skizze)]. Praha 1936, mit etwas Abstand dann URBAN, R. *Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche*, Marburg an der Lahn: J. G. Herder Institut, 1973.

In Polen, das als unabhängiger Staat nicht existierte, da es unter drei Mächte, Preußen, später Deutschland, Österreich und Russland, aufgeteilt worden war, sah die Situation ganz anders und sehr kompliziert aus⁵. Der Katholizismus stellte für die Polen eine wichtige einende Kraft dar. Von einem einheitlichen Vorgehen der katholischen Polen gegen die offizielle Kirche kann in jener Zeit überhaupt keine Rede sein. Wichtig für die kirchlichen Reformen war die polnische Emigration, die vor allem in die USA führte. In den USA entstanden zahlreiche polnische katholische Gemeinden. Die Gläubigen hatten dort ihre eigenen Priester, Schulen, Presse und kirchliche Vereinigungen. Hier identifizierte sich gerade in dieser Zeit die polnische Nationalität mit dem Katholizismus. Die Hierarchie respektierte dies, bemühte sich jedoch, eine nationale Trennung der polnischen Emigranten zu verhindern. Diese waren unzufrieden damit, dass irische und deutsche Emigranten im amerikanischen Katholizismus unüberhörbar mitreden konnten.

Ein äußerer Anlass für die Unzufriedenheit war die Synode der katholischen Bischöfe in Baltimore im Jahre 1883. Diese unterstellte alle kirchlichen Gebäude und Grundstücke den Bischöfen. Diese Immobilien waren im Falle der polnischen Gemeinden aus finanziellen Mitteln der polnischen Emigranten erworben worden. Auf dem Gebiet der kirchlichen Lehre gab es bislang keine Probleme. Der gesamte Konflikt lässt sich in folgenden Punkten zusammenfassen: 1. Das Gefühl mangelnden Verständnisses für das Nationalbewusstsein seitens der Priester anderer Nationalitäten und Unverständnis der Bischöfe, die Priester anderer Nationalitäten in polnische Pfarreien einsetzten, 2. Missachtung der Mitbestimmung bei der Verwaltung des Pfarrvermögens, der Pfarrer war der zuständigen Pfarrgemeinde gegenüber nicht verantwortlich, 3. Die Bischöfe berücksichtigten bei der Ernennung von Pfarrern nicht den Willen der Pfarrgemeinde, 4. Der polnische Nationalismus, der in Polen von den Besatzungsmächten unterdrückt wurde, konnte sich in Amerika frei entfalten. Emotional geriet er in Konflikt mit Priestern und Bischöfen, die sich gegen ihn stellten und die Integration der polnischen Katholiken in die amerikanische katholische Kirche favorisierten. Diese Integrationsbemühungen waren in vielen Fällen unsensibel. Der Versuch des ehemaligen belgischen Seminaristen René Villatte, die Unzufriedenheit der polnischen Katholiken für die Gründung einer polnischen Nationalkirche in Wisconsin zu nutzen, schlug jedoch vorerst fehl. Villatte⁶ ließ sich 1885 vom Schweizer altkatholischen Bischof zum Priester weihen und empfing 1892 in Indien durch den jakobitischen Bischof die Bischofsweihe. Ein weiterer, weitaus ernsthafterer Versuch, eine unabhängige polnische Kirchengemeinde zu gründen, war das Auftreten des polnischen Priesters Anton Stanislaw Kozłowski⁷, der in Chicago mehrere polnische katholische Gemeinden vereinte, eine

⁵ Eine sehr detaillierte Darstellung der Entwicklung der altkatholischen Bewegung und ihrer Theologie findet sich bei KÜRY, U. *Die altkatholische Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre. Ihr Anliegen*, Evangelisches Verlagswerk Frankfurt/M. 1982. Auf S. 95 ff. beschreibt Küry die Geschichte des polnischen Altkatholizismus in den USA und in Polen selbst.

⁶ TANCIBOK, A. *Early Independent Catholicism in Context: A Re-examination of the Career of Archbishop Joseph René Vilatte*. Durham: Durham University, 2020.

⁷ ORZELL, L. J. Currious Allies: Bishop Antoni Kozłowski and the Episcopalians. In *Polish Ame-*

Verfassung für sie schuf und sich 1897 in Utrecht zum Bischof weihen ließ. Damit geriet er *de jure* in Konflikt mit der römisch-katholischen Kirche. Diese Gemeinden überlebten wirtschaftlich nicht, ihre Überreste traten später der Polnischen Nationalkatholischen Kirche in Amerika bei. Der stärkste Ausdruck des polnischen katholischen Separatismus war jedoch die Gründung ebendieser Kirche. Dies geschah in Scranton in Pennsylvania. Die Ereignisse begannen bereits 1896, als der örtliche Pfarrer die Beschlüsse der Synode von Baltimore umsetzen wollte. Die Gemeindemitglieder lehnten sich dagegen auf und wählten ohne Zustimmung des Bischofs den bisherigen Kaplan Francizek (Francis) Hodur (1866–1950)⁸ zum ihrem Pfarrer. Hodur wurde dann zu einer entscheidenden Persönlichkeit, die sich gegen den Bischof stellte und die Abspaltung der radikal nationalistisch denkenden polnischen Katholiken von der römisch-katholischen Kirche erwirkte. Er war Emigrant: er kam aus Krakau, wo er wegen seiner nationalistischen Gesinnung von der Universität ausgeschlossen worden war. Er schloss sein Theologiestudium in den USA ab und wurde 1893 in Scranton zum Priester geweiht. Hodur hatte nicht vor, eine eigenständige Kirchengemeinde zu gründen, sondern reiste nach Rom, um die Angelegenheit zu klären, und hoffte, dass ihm sein Landsmann, der ehemalige Erzbischof von Posen und Kardinal Ledochowski von Gnesen, dabei helfen würde. Dieser war seit 1892 in Rom als Präfekt der Kongregation für die Verbreitung des Glaubens tätig. Damit lag Hodur jedoch falsch. Er kam im Januar 1897 mit einem Memorandum nach Rom, das von vielen polnischen Gläubigen, Laien und Priestern unterzeichnet worden war. Die Umstände müssen hier nicht näher erläutert werden, sie sind bekannt. Es ist vielmehr eher auf den „systemischen Schritt“ einzugehen, der in vielerlei Hinsicht an das Memorandum der Vereinigung des tschechoslowakischen Klerus (*Jednota*) aus dem Jahre 1919 erinnert, obwohl es bei weitem nicht so allgemein gehalten ist und pragmatisch praktische Forderungen enthält. Was forderte Hodur? 1. Die Ernennung eines polnischen Priesters zum Bischof für die in den USA lebenden Polen, 2. die Besetzung von Pfarreien mit einem Pfarrer nach Zustimmung der Gemeinde, 3. Übertragung des aus Spenden polnischer Emigranten erworbenen kirchlichen Immobilienvermögens auf polnische Pfarreien, 4. das Recht, ohne Einmischung des Pfarrers und des Bischofs Pfarrgemeinderäte zu wählen, denen die Verwaltung des Vermögens und der Finanzen übertragen wird. Letztendlich kam es nicht zu der geplanten Audienz bei Papst Leo XIII. Rom lehnte Hodurs Forderungen verständlicherweise ab, woraufhin ihr Verfasser mit seinen Anhängern in die harte Opposition ging. Das Drama erreichte bald seinen Höhepunkt. Hodur verlas öffentlich den päpstlichen Brief und unterzog ihm scharfer Kritik. Daraufhin wurde er vom Bischof von Scranton exkommuniziert und verbrannte – nach dem Vorbild von Martin Luther – öffentlich den Exkommunikationsbrief. Unmittelbar danach wurde die „Polnische Reformierte Kirche“ gegründet, die bald darauf vom Staat registriert wurde.

rican Studies 40/2 (1983), S. 33 – 58.

⁸ WIECZERZAK, J. W. *Bishop Francis Hodur: Biographical Essay.*, East European Monographs Michigan 1998, Vgl. auch PLATT W. C. The Polish National Catholic Church. An Inquiry into its Origins. In *Church History* 46/4 (1977), S. 474 – 489.

Später nahm sie den Namen „Polnische Nationale Katholische Kirche“ – *Polish National Catholic Church* (PNCC) – an. Damit hatte sich gegenüber Rom vorerst nichts geändert. Im Jahre 1900 hielt Hodur zum ersten Mal eine Messe auf Polnisch, bis dahin war Latein beibehalten worden. Offiziell kündigte Hodurs Gemeinschaft erst auf der Synode in Scranton 1904 endgültig den Gehorsam gegenüber Rom auf.⁹ Darüber hinaus gelang ihm auch auf dieser Synode ein bedeutender Erfolg: er wurde einstimmig zum Bischof gewählt. Freilich nicht alle in Amerika lebenden Polen schlossen sich ihm an, wenn auch doch etliche. Hodur war ein hervorragender Organisator. Seine Gemeinschaft geriet in eine schwierige Lage: Alle, die sich ihm anschlossen, wurden offiziell von Rom exkommuniziert. Zu dieser Zeit hatte er noch keine Bischofsweihe. Der entscheidende Schritt war, als es ihm gelang, die Bischofsweihe zu erhalten, was am 9. September 1907 in Utrecht durch den altkatholische Bischof Gul von Utrecht geschehen ist. Von diesem Moment an gab es endgültig keinen Weg zurück zur römisch-katholischen Kirche. Damit sicherte er den Fortbestand der von ihm gegründeten Kirche, die später (1927) sogar ein eigenes Priesterseminar gründen konnte. Die Kirche wuchs zahlenmäßig weiter, engagierte sich in der Sozialarbeit und förderte aktiv polnische nationale Traditionen. Sie überwand auch die theologische Krise, die sie in einen vorübergehenden Konflikt mit der Utrechter Union gebracht hatte, da sie 1923 ihre *Elf Grundsätze* veröffentlicht hatte, die sehr rationalistisch und allgemein humanistisch waren. Es wurde ihnen zum Beispiel vorgeworfen, die Existenz der Erbsünde zu leugnen. In gewisser Hinsicht lassen sich diese *Elf Grundsätze* mit dem tschechischen Katechismus von Farský und Kalous aus dem Jahre 1922 vergleichen, für den die tschechoslowakische Kirche zu dieser Zeit heftig kritisiert worden ist.¹⁰ Es sei aber daran erinnert, dass beide Glaubensdokumente, das polnische wie auch das tschechische, keineswegs unfehlbar verbindlich sein sollten. Es war ein Versuch, das Christentum zeitgemäß zu gestalten, was in beiden Fällen letztlich keinen guten Ausgang genommen und beiden Gemeinschaften viele Missverständnisse in Bezug auf andere christliche Konfessionen einbracht hat. Fragen warf auch das bereits 1914 formulierte Bekenntnis dieser polnischen Kirche auf: „Ich glaube, dass der Heilige Geist, der Geist Gottes, die Welt sowohl nach der natürlichen als auch nach der göttlichen Weltordnung regiert.“ Die antirömische Polemik der Polen war vergleichbar mit derjenigen in der tschechoslowakischen Kirche. Diese Kirche führte einige Feiertage ein, deren Authentizität aus liturgischer Sicht fragwürdig ist: den „Feiertag der brüderlichen Liebe und Einheit des polnischen Volkes in Amerika“, den „Feiertag der Gründung der Polnischen Nationalkirche“, den „Gedenktag der Märtyrer des polnischen Volkes“. Neben bedeutenden Persönlichkeiten exkommunizierter Katholiken (Petr Valdes, Jan Hus, Girolamo Savonarola) fanden auch polnische Nationalhelden wie Adam Mickiewicz, Julius Slowacki und andere Eingang in diesen Kalender. Dies ist durchaus verständlich, ebenso wie neben

⁹ Die hier aufgeführten Fakten sind übersichtlich dargestellt in CONZEMIUS V., zitiertes Werk (1969), S. 170 ff. KÜRY, URS (1982) geht nur teilweise auf die historische Entwicklung ein.

¹⁰ Der heftige Dialog, den der genannte Katechismus ausgelöst hat, vgl. SPISAR, A., zitiertes Werk (1936), S. 186 – 202.

der Ohrenbeichte eine spezielle Bußandacht mit allgemeiner Beichte. Weniger verständlich sind bestimmte andere Besonderheiten, wie z. B. die Zusammenlegung der Sakramente der Taufe und der Firmung zu einem einzigen Sakrament und die Einführung des Sakraments des Hörens des Wortes Gottes.

Generell muss jedoch gesagt werden, dass die „Polnische Nationale Katholische Kirche“, wie diese Gemeinschaft heute heißt, in anderen Dingen sehr konservativ ist. Die Verehrung der Heiligen bleibt bestehen, natürlich auch die Verehrung der Jungfrau Maria. Der Zölibat für Geistliche wurde erst 1922 gelockert, für Bischöfe sogar erst 1950. Die Kirche ist synodal organisiert, aber die Position des Primas ist sehr wichtig. Er ist Vorsitzender des Obersten Kirchenrates und der Generalsynode. Im Jahre 1924 teilte sich die Kirche formell in drei Diözesen auf, zu denen später noch eine weitere hinzukam (Scranton, Chicopee, Chicago, Buffalo).

Nach der Gründung des unabhängigen Polen organisierte Hodur auch die altkatholische Kirche in seinem Heimatland, die von der amerikanischen Kirche jedoch seit 1952 völlig unabhängig ist. Im Jahre 1970 hatte die Polnische Nationalkirche in den USA und Kanada etwa 250.000 Gläubige, 150 Pfarreien und 230 Priester.

Die tschechoslowakische (hussitische) Kirche hat eine in vielerlei Hinsicht ähnliche – und doch andersartige – Geschichte hinter sich. Die Vereinigung (*Jednota*) des tschechischen katholischen Klerus, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts vorsichtig ihr Programm formuliert hatte, wurde als modernistische Organisation durch die bekannten antimodernistischen römischen Dokumente von 1907 verboten. Nach der Wiederherstellung der Einheit im Jahre 1918 wurde ein Programm mit dem Titel „Wiederherstellung der katholischen Kirche in der Tschechoslowakischen Republik“ [*Obnova cirkve katolícké v Republice československé*] (1919) formuliert und ein Memorandum verfasst, das im Sommer desselben Jahres in Rom vorgestellt wurde.¹¹ Die wichtigsten Forderungen waren: 1. Tschechische Bischöfe für die tschechischen Diözesen, 2. der Prager Erzbischof soll Primas der Tschechoslowakei sein, 3. Tschechisch als Liturgiesprache, 4. Aufhebung des Zölibats. Diese Forderungen waren absolut radikal. Es versteht sich von selbst, dass Rom nach den damaligen Regeln ablehnen musste. Daraufhin gründeten radikale Modernisten am 8. Januar 1920 eine eigenständige nationale tschechoslowakische Kirche. Angesichts der nationalen Verhältnisse in der jungen Tschechoslowakischen Republik war es nicht möglich, sich an die Utrechter Union zu wenden, daher versuchte die Kirche, für ihre Bischöfe die apostolische Sukzession von der serbisch-orthodoxen Kirche zu erhalten. Abgesehen von Matěj Pavlík (Gorazd), der tatsächlich von den Serben geweiht wurde, gelang dies der Tschechoslowakischen Kirche nicht. M. Pavlík war mit der weiteren Entwicklung der Kirche und ihrem bedeutenden Mitbegründer Karel Farský nicht einverstanden und trat im Sommer 1924 aus der Tschechoslowakischen Kirche aus. Die Kirche schlug einen ganz anderen Weg ein als die amerikanischen polnischen Katholiken: Sie richtete nach dem Vorbild der alten Brüderuni-

¹¹ KADERAVEK, V. – TRTÍK, Z. *Život a víra ThDr. Karla Farského* [Leben und Glaube von ThDr. Karel Farský], Blahoslav (ÚCN) Prag 1982.

tät ein eigenständiges, von der formalen Nachfolge unabhängiges Priestertum ein. Damit schlug die weitere Entwicklung dieser reformierten, radikal modernistischen Kirche eine ganz andere Richtung ein. Die CČS durchlief in den ersten Jahren ihres Bestehens eine stürmische theologische Entwicklung, die im bereits erwähnten Tschechoslowakischen Katechismus von 1922, vor allem aber in der Lehre der christlichen Religion von 1931¹² festgehalten ist. Sie lässt sich durch einen freien Zugang zur christlichen Tradition charakterisieren. Diese Tendenzen traten auch in der PNCC auf, waren jedoch nie bestimmend und setzten sich nicht durch. Die Krise wurde durch Traditionalismus überwunden. Natürlich führte die CČS von Anfang an die tschechische Sprache als Gottesdienstsprache ein, machte den Zölibat freiwillig und bestand von Anfang an konsequent auf der Beteiligung der Laien nicht nur an wirtschaftlichen, sondern auch an dogmatischen Entscheidungen. Auch in der freien theologischen Forschung war ihr Weg sehr offen, insbesondere gegenüber dem Protestantismus in all seinen Formen.¹³ Zumindest ihre Stellung in der europäischen ökumenischen Entwicklung wurde bereits in den 1980er Jahren von Ulrich Daske bewertet.¹⁴ Diese Entwicklung unterschied sich grundlegend vom Altkatholizismus, wie er in der Utrechter Union praktiziert wurde, und von den Altkatholiken in der Polnischen Nationalkatholischen Kirche.¹⁵ Im Jahre 1946 führte die CČS die Priesterweihe von Frauen ein. Diese letztgenannte Tatsache ist verdient Beachtung. Die Utrechter Union lehnt die Ordination von Frauen heutzutage nicht ab, und mehrere lokale Kirchen der Union führen sie in ihrer Praxis ein, darunter die Altkatholische Kirche in der Tschechischen Republik, die vor einigen Jahren eine Diakonin und in diesem Jahr (2025) auch zwei Frauen zu Priesterinnen geweiht hat. Die Polnisch-Nationalkatholische Kirche in den USA hat das Frauenpriestertum nicht akzeptiert und ist deshalb 2002 sogar aus der Utrechter Union ausgetreten. Es sei jedoch angemerkt, dass auch die Polnisch-Katholische Kirche in Polen (so nennen sich die dortigen Altkatholiken), die drei Bistümer hat (Warschau, Breslau und Krakau/Tschenstochau), bisher noch keine Frau zur Priesterin geweiht hat. Die amerikanischen Polen haben sich 1946 mit der Episkopalkirche in den

¹² *Učení náboženství křesťanského: přijato I. Řádným sněmem církve československé dne 28.–30. března 1931* [Die Lehre der christlichen Religion: angenommen vom I. Ordentlichen Konzil der Tschechoslowakischen Kirche 28.–30. März 1931], Praha 1948. Für das Verständnis der dogmatischen Entwicklung der Tschechoslowakischen Kirche und ihrer Wende vom radikalen Modernismus zum biblischen Personalismus sind die folgenden Publikationen von entscheidender Bedeutung SPISAR Alois: *Věrouka v duchu církve československé* [Die Glaubenslehre im Geiste der Tschechoslowakischen Kirche], 2 Bände, Blahoslav Prag 1941, 1946. TRTÍK, Z. *Komentář k věrouce I-II* (Kommentar zur Glaubenslehre I-II). Praha: Husova československá bohoslovecká fakulta, 1954/1955.

¹³ Zuletzt hat NEŠPOR, Z. R. in seinem Werk *Století národní církve: duchovní hledání Církve československé (husitské)* [Das Jahrhundert der nationalen Kirche: Die spirituelle Suche der Tschechoslowakischen (Hussitischen) Kirche]. Academia Praha 1924, einen erfolgreichen Versuch unternommen, dies aus soziologischer Sicht zu erfassen.

¹⁴ DASKE, U. *Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche in der deutschen theologischen Literatur und in Selbzeugnissen*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1987. Daskes Monographie enthält eine Übersetzung aller wichtigen Glaubensdokumente der CČSH ins Deutsche.

¹⁵ Zu den jüngsten Entwicklungen des Altkatholizismus, insbesondere nach 2000, vgl. den Eintrag „*Starokatolická církev*“ [Altkatholische Kirche] auf cs.m. wikipedia.org.

USA zusammengeschlossen, doch wurde diese Verbindung 1976 gerade wegen der Frauenordination wieder aufgelöst. Die Polnische Nationale Katholische Kirche (PNCC) ist in dieser Frage unnachgiebig.

Der Vollständigkeit halber sei noch hinzugefügt, dass sich der polnische alternative Katholizismus nicht in der Existenz der PNCC in den USA und der Polnisch-Katholischen Kirche in Polen erschöpft. In Polen sind auch die Mariaviten tätig. Ein Vergleich der Mariaviten mit der Tschechoslowakischen (Hussitischen) Kirche ist schwierig. Soviel sei gesagt, dass die Mariaviten-Gemeinschaft 1906 aus der römisch-katholischen Kirche ausgeschlossen wurde. Eine ideologische Verwandtschaft mit der CČS(H) ist schwer nachzuvollziehen. Für uns ist vielleicht die Tatsache interessant, dass einige mariavitische Gemeinschaften die Ordination von Frauen zulassen. Die Frömmigkeit der CČS(H), die heute auf biblischem Personalismus basiert, ist völlig anders. Die Mariavitenbewegung hat einen ganz anderen Ursprung als die europäische katholische Aufklärung und der theologische Modernismus, zu denen sich die CČSH bekennt. Ihre Wurzeln lassen sich eher – *cum grano salis* – den romantischen Bestrebungen nach einer moralischen Erneuerung des Klerus und der Laien am Ende des 19. Jahrhunderts zuordnen.

Reformné prúdy alternatívneho katolicizmu u Poliakov a v Čechách na konci 19. a v priebehu 20. storočia – pokus o komparáciu

Hoci reformné hnutia v rámci rímskokatolíckej cirkvi na konci 19. a začiatku 20. storočia mali v rôznych štátoch a jazykových komunitách podobné korene, ich vývoj prebiehal úplne odlišne. Kým „Poľská národná katolícka cirkev“ v USA si po počiatočných radikálnych organizačných premenách a vplyvoch liberálneho myslenia dodnes zachovala klasické schémy (apoštolská sukcesia, mariánska úcta) a dlhý čas bola súčasťou Utrechtskej únie, od ktorej v roku 1907 získala aj biskupskú apoštolskú sukcesiu, Československá (husitská) cirkev sa vydala inou cestou. Na jednej strane v roku 1924 odmietla apoštolskú sukcesiu a podľa vzoru starej Jednoty bratskej vytvorila vlastné kňazstvo, na druhej strane – najmä po druhej svetovej vojne – upustila od pôvodného radikálneho katolíckeho modernizmu a priklonila sa k biblickému personalizmu. Od roku 1946 sú za kňazky vysväcované aj ženy. Priamy ani nepriamy dialóg medzi PNCC a CČSH doposiaľ nikdy neprebehol, hoci CČSH udržiava kontakty s niektorými cirkvami Utrechtskej únie, najmä so Starokatolíckou cirkvou v Česku. Odstúpenie PNCC z Utrechtskej únie v roku 2002 ekumenický dialóg medzi cirkvami vzniknutými z reformovaného katolicizmu výrazne sťažilo.

PROBLEMATIKA CIRKEVNEJ SPRÁVY ECAV A SYNODA V BUDAPEŠTI 1891 – 1893(4)

Radoslav HANUS

The Issue of Church Administration of the Evangelical Church of the Augsburg Confession and the Synod in Budapest, 1891–1893(4)

The study analyzes the transformations of church administration and the legislative-legal status of the Evangelical Church of the Augsburg Confession in Hungary from the 16th to the 19th century, focusing on the key events leading to the Budapest Synod (1891–1894) and on its course and outcomes. It demonstrates how the long-postponed need for a unified, legally anchored church administration was finalized through the decisions of this synod. In this context, the study examines the conflicting forces of modernization, confessional stabilization, and national politics. Against the backdrop of earlier synods (Žilina 1610; Spišské Podhradie 1614; Pest 1791), the article traces the formation of the presbyterial-synodal model and the tension between district-level autonomy (superintendentiarum synodus) and the centralizing impulses of a modernizing Hungary. The core of the work reconstructs the five sessions of the synod and the contentious issues (the proposed union with the Calvinists, financing and state support, church judiciary including the category of "Pan-Slavism," and the balancing of power between bishops and the general superintendent). Special attention is given to the Constitution of the Christian-Evangelical Church of the Kingdom of Hungary (1893)—its structure (443 articles, parity of laity and clergy, definition of convents and councils) and its consequences: legal stabilization accompanied by the strengthening of the General Convent as the supreme authority and practical interventions in ethno-confessional balance through redistricting (shifting district boundaries, 1894). The study synthesizes contemporary minutes, church press, and archival materials to demonstrate the ambivalence of the synodal reform: the simultaneous strengthening of internal consistency and rationality, and the opening of space for national politics within the church. On one hand, the Budapest Synod (1891–94) finalized three centuries of efforts toward a unified, legally anchored church administration and codified a modern presbyterial-synodal model based on parity between laity and clergy. On the other hand, by adopting the Constitution of the Christian-Evangelical Church of the Kingdom of Hungary (1893), it created a legal framework for the centralization of power in the hands of the General Convent and for the subsequent Magyarization of church life, especially through targeted redistricting (1894).

Keywords: Budapest Synod (1891–1894), Constitution of the Evangelical Church in Hungary (1893), Presbyterial-synodal model, General Convent and laity/clergy parity, Redistricting (1894), Slovak seniorates, Magyarization.

Úvod

Budapeštianska synoda Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania (ECAV) v Uhorsku (1891 – 1894), ktorá zasadala v rokoch 1891 až 1894, predstavuje jeden z najdôležitejších, no zároveň najambivalentnejších momentov v moderných dejinách uhorského protestantizmu. Nebola iba ďalšou v rade významných synod, ktoré formovali evanjelickú cirkevnú správu – počnúc konštitutívnou synodou v Žiline (1610), cez Spišskopodhradskú (1614) až po Peštiansku (1791), ktorá nechala právne dedičstvo plné nejasností. V kontexte silnejúcich maďarizačných

tlakov v druhej polovici 19. storočia sa synoda v Budapešti stala kulmináčnym bodom, kde sa stretli snahy o modernizáciu a právnu stabilizáciu cirkvi s otvorenou národnostno-politickou agendou. Predkladaná štúdia si preto kladie za cieľ preskúmať, ako Budapeštianska synoda prekonfigurovala vnútornú moc a správu cirkvi a aké mala priame dôsledky pre slovenské senioráty – od prijatia novej cirkevnej Ústavy v roku 1893 až po následnú reorganizáciu dištriktov o rok neskôr. Kľúčom k interpretácii synody je práve jej vnútorná rozpoltenosť: na jednej strane stála legitímna snaha o racionalizáciu cirkevnej správy, na strane druhej presadzovanie národnostnej politiky v cirkevnom živote.

V tejto práci tvrdím, že Budapeštianska synoda síce priniesla zásadný pozitívny posun v podobe ústavného zakotvenia presbyteriálno-synodálneho modelu s paritou laikov a duchovných, a najmä posilnila právnu stabilitu cirkvi vďaka schváleniu Ústavy panovníkom Františkom Jozefom I. (18. marca 1893 a vyhlásená 4. mája 1893). Zároveň však tento proces viedol ku koncentrácii rozhodovacej moci v generálnom konvente, čím sa vytvoril inštitucionálny rámec pre politicky motivovanú redistriktáciu v roku 1894. Táto reorganizácia, ako ukážem, citelne a cielene zasiahla mocenské pozície slovenských seniorátov a stala sa nástrojom maďarizácie.

Na zodpovedanie výskumných otázok postupujem kombináciou právno-historickej analýzy normatívnych textov, heuristickej práce s dobovými prameňmi a kritickej konfrontácie so sekundárnou literatúrou. Najprv mapujem inštitucionálnu architektúru a kompetenčné hranice na základe kľúčových zákonných noriem, najmä zák. čl. XXVI/1791 a samotnej cirkevnej Ústavy z roku 1893. Následne syntetizujem priebeh a rozhodnutia synody, pričom čerpám z digitálnych zbierok maďarských luteránskych prameňov (MEDiT)¹ a ďalších archívnych materiálov. Tieto zistenia napokon konfrontujem s novšou slovenskou i maďarskou historiografiou (napr. M. Viršínská, štúdie publikované vo *Forum Historiae*), aby som zasadil výsledky synody do širšieho etnokonfesionálneho kontextu.²

¹ medit.lutheran.hu

² Na rámcovanie kontinuity synodálneho riadenia a na časové vymedzenie používam oficiálne prehľady ECAV (Žilina 1610; Spišské Podhradie 1614; Pešť 1791; Budapešť 1891–1894). Normatívnu rovinu opieram o „Ezer év törvényei“ (1790/91. évi XXVI. tc. a protestánsok ügyeiről; a „superintendentiarum synodus“ elv. „Ezer év törvényei“. Online: <https://net.jogtar.hu/ezer-ev-torveny?docid=79000026.TV>; pozri tiež: 1895. évi XLIII. törvénycikk a vallás szabad gyakorlásáról. „Ezer év törvényei“. PDF: <https://net.jogtar.hu/getpdf?dbnum=77&docid=89500043.TV>), o texty a zbierky k Ústave 1893 (vrátane údajov o prijatí 10. 2. 1893, potvrdení 18. 3. 1893 a vyhlásení 4. 5. 1893; Ústava 1893 – parita a postavenie generálneho konventu; porovnaj MIKLER, K. *Magyar evangélikus egyházjog*. Budapest 1906. Online: https://library.hungaricana.hu/hu/view/EvangelikusEgyhazjogiMuvek_1906_Mikler_Karoly_Magyar_evangel_egyhazi_jog/) a o maďarské evanjelické zbierky (MEDiT). Pre redistriktáciu (1894) a jej etnokonfesionálny dosah využívam analýzy publikované vo *Forum Historiae*. Z novšej slovenskej literatúry stojí ako oporný sekundárny zdroj štúdia M. Viršínskej o Budapeštianskej synode a Slovákoch (VIRŠÍNSKÁ, M. *Žilinská synoda (1610) a formovanie evanjelickej cirkevnej správy*. In *Vývoj cirkevnej správy...* (ed. Rábik). Trnava, 2016. Dostupné: https://ff.truni.sk/sites/default/files/publikacie/obsah/obsah_18.pdf).

1 Stručne k problematike cirkevno-správneho postavenia evanjelikov augsburského vyznania na území dnešného Slovenska v rozmedzí 16. – 18. storočia

Pred konaním synody v Budapešti v závere 19. storočia sa v dejinách evanjelikov nemeckej reformácie v Uhorsku konalo viacero synod, kedy každá riešila problémy cirkevnosprávnej organizácie novovznikajúcej protestantskej cirkvi. Formy vnútornej organizácie cirkevného života – spočiatku farárov v jednotlivých „spolkoch“ sympatizujúcich s myšlienkami Lutherovej reformácie – sa formovali hneď v prvých desaťročiach 16. storočia. Je pochopiteľné, že do obdobia zvolania Žilinskej synody v roku 1610 sa formy vnútornej organizácie nemohli realizovať do podoby stabilných vonkajších cirkevnosprávnych štruktúr. Farári sa organizovali na základe spoločných teologických myšlienok v spomínaných spolkoch ešte v rámci jurisdikcie katolíckej cirkvi. Napriek tomu snahy o budovanie štruktúr na najnižšej úrovni cirkvi sú badateľné už v danom období. Stručne úvodom je teda potrebné ich aspoň v krátkosti predostrieť kvôli následnému detailnejšiemu uchopeniu významu budapeštianskej synody v otázke kreovania cirkevnej správy a cirkevného života evanjelikov augsburského vyznania v Uhorsku.

Myšlienky nemeckej reformácie prenikali na územie dnešného Slovenska³ prakticky okamžite po konaní snemu vo Wormse začiatkom 20. rokov 16. storočia. Je zrejmé, že snahy zo strany rímskokatolíckej cirkvi o zastavenie šírenia reformácie boli, no ich efektivita kvôli sporom o korunu medzi Habsburgovcami a Zápoľským po bitke na Moháči bola takmer nulová. Kráľovské mestá východného Slovenska ako Košice, Levoča, Sabinov, Bardejov či Prešov, banské mestá územia dnešného stredného Slovenska či spišské mestá v 20. a 30. rokoch 16. storočia prijímajú myšlienky nemeckej reformácie a liturgické obrady rímskej omše sa postupne modifikujú Wittenberskými poriadkami liturgie. „V mestách bola pre postup reformácie situácia priaznivá aj v tom, že mestá boli v náboženskom ohľade pomerne nezávislé. Boli patrónmi kostolov a kláštorov a tak k novému náboženstvu pristúpili nielen samotní obyvatelia mesta, ale evanjelická cirkev získala kostoly s celým ich inventárom a bohatými dotáciami.“⁴ V Contuberniach či bratstvách/spolkoch farárov začal prevládať evanjelický „klérus“ aj napriek tomu, že „v roku 1548 Ferdinand I. a bratislavský snem nariadili, aby sa náboženstvo navrátilo k svojej predošlej podobe a kacírstvo bolo odstránené“.⁵ Čo sa týka spomenutých pomenovaní spolkov či bratstiev farárov tak tie mali ešte rôzne variácie. „Na Spiši bratstvo, vo východnejších stolicach seniorát. Pomenovanie bratstvo bolo tradičnou katolíckou štruktúrou i názvom v Spišskom prepoštvstve. V Šariši, Above, Zemplíne, teda na území Jágerskej diecézy jestvovali arcidiakónaty. Kým na Spiši evanjelickí farári prevzali organizáciu aj názov, v Šariši, Zem-

³ Podrobne pozri: KVAČALA, J. *Dejiny reformácie na Slovensku*. Lipt. Sv. Mikuláš: Tranoscius, 1935; BORBIS, J. *Die evangelisch-lutherische Kirche Ungarns*. Nördlingen 1861.

⁴ BODNÁROVÁ, M. Vplyv mestských rád na cirkevný život miest v 16. storočí. In DANIEL, D. P. (zost.) *Evanjelici a evanjelická teológia na Slovensku*. Bratislava: EBF UK v Bratislave, 1999, s. 42 – 43.

⁵ BODNÁROVÁ, M. Vplyv mestských rád na cirkevný život miest v 16. storočí. In DANIEL, D. P. (zost.) *Evanjelici a evanjelická teológia na Slovensku*. Bratislava: EBF UK v Bratislave, 1999, s. 39.

plíne, Above vyvinuli pre združenie evanjelických farárov latinské pomenovanie „senioratus“, teda seniorát, a pre jeho personálneho voleného predstaviteľa pomenovanie senior, teda starší“. ⁶ Snahy o oddelenie sa jednotlivých zborov a seniorátov od katolíckej cirkvi začínali naberať na intenzite vo všetkých stoliciach. „Dôležitým medzníkom vo vývoji reformácie je Prešovská synoda z roku 1546, na ktorej vznikol prvý seniorát kňazov východoslovenských miest a upevňuje sa organizácia novej cirkvi.“ ⁷ – hoc len na nižšej úrovni. Podobný proces bežal v prostredí stredoslovenských banských miest už pred tým na synode v Kremnici v 30. rokoch 16. storočia. Na tomto mieste je potrebné spomenúť fakt, že popri riešení cirkevno-organizačných problémov bolo nutné definovať teológiu a prax, ktorá mala byť v cirkvi vykonávaná. Tým, že reformácia na území dnešného Slovenska bola myšlienkovú úzko previazaná a ovplyvnená dianím v Nemecku, tak problémy a teologické spory, ktoré sa po smrti Luthera v Nemecku začali prejavovať – preniesli sa aj územie Kráľovského Uhorska. A hoci dochádzalo k istému zjednocovaniu evanjelikov, tak „rímskokatolícka cirkevná organizácia bola jedinou v krajine (ostalo zachované cirkevno-správne členenie, farnosti však nemali veriacich, často ani kňazov).“ ⁸ Pochopiteľne, že katolícki biskupi si robili naďalej nároky na platby napríklad desiatkov od evanjelických kňazov. Evanjelici v krajine nedisponovali jednotným bohoslužobným poriadkom – o jednotnej agende nemohlo byť ani reči, nemali vlastné školské zákony. Nateraz to boli konkrétne v mestách mestské rady, ktoré svoje patronátne právo uplatňovali vo vypracovávaní bohoslužobných poriadkov a cirkevných poriadkov ako základu náboženského života. Toto bolo dôsledkom toho, že nedisponovali vlastnou (vyššou cirkevnou organizáciou) a prakticky spadali pod jurisdikciu katolíckeho biskupstva. Luteránski šľachtici sa mimoriadne obávali vplyvu ostatných reformačných hnutí, ktoré sa začali šíriť – ako bol anabaptizmus, helvétska forma reformácie, antitrinitári. Nie raz prejavili ochotu spojiť sa s predstaviteľmi katolíckej hierarchie v uplatňovaní už v príspevku spomínaného zákonného článku bratislavského snemu z roku z roku 1548 o vyhnaní kacírov z krajiny, pričom si ten zákon vykladali tak, že sa vyťahuje len na tzv. sakramentárov a anabaptistov.

Uvedená cirkevnoprávna neistota, hrozba nejednotnosti v bohoslužobných a teologických otázkach bola pre budúcnosť prežitia evanjelictva ako takého na území dnešného Slovenska značným problémom. Hoci sa cirkevné zbory v 16. storočí postupne zorganizovali do druhého stupňa cirkevnej správy (paradoxne právne stále pod jurisdikciou katolíckej cirkvi) – do seniorátov, vytvorenie tretieho stupňa cirkevnej správy aj vzhľadom k nástupu budúcej protireformácie či rekatolizácie bolo pre cirkev bytostnou otázkou. Po sformulovaní a prijatí viero-vyznavačských vyznaní – Confessio Pentapolitana, Confessio Heptapolitana

⁶ ULIČNÝ, F. Superintendencie na východnom Slovensku v 17.-18. storočí. In DANIEL, D. P. (zost.) *Evanjelici a evanjelická teológia na Slovensku*. Bratislava: EBF UK v Bratislave, 1999, s. 88 – 89.

⁷ BODNÁROVÁ, M. Reformácia vo východoslovenských kráľovských mestách v druhej polovici 16. storočia. In ČAPLOVIČ, D. (ed.) *Problematika cirkevných dejín 1517-1681*. Bratislava: Veda, 2001, s. 49.

⁸ KÓNYA, P. Dejiny ECAV na Slovensku v rokoch 1610-1791. In UHORSKAI, P. - ALBERTY, J. (eds.) *Evanjelici v dejinách slovenskej kultúry 3*. Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 2002, s. 28.

a Confessio Scepusia obsahovo teologicky stojacich na Augsburskom viero-vyznaní a ako symbol vymedzenia sa voči ostatným prúdom reformných hnutí sa v druhej polovici 16. storočia začínajú objavovať „snahy o osamostatnenie sa evanjelickej cirkvi augsburského vyznania a snahy o vytvorenie vyššej organizácie na treťom stupni cirkevnej správy – superintendencie či biskupstva.“⁹ Náboženský zákon z roku 1608 ako výsledok úspešného povstania Štefana Bočkaja a uzavretia Viedenského mieru umožňoval, že „každá zákonom uznaná cirkev si mohla vytvárať vlastnú cirkevnú organizáciu a mať svojich superintendentov“.¹⁰ Na podnet luteránskeho veľmoža a palatína Juraja Thurzu sa v roku 1610 zišla v Žiline prvá synoda evanjelických zborov augsburského vyznania. Evanjelici sa zákonne oddelili od jurisdikcie katolíckej cirkvi/diecéznych biskupov, konečne zriadili tretí stupeň cirkevnej správy a inštalovali do úradu troch superintendentov, dvoch inšpektorov pre nemecky hovoriacich luteránov a jedného inšpektora pre maďarsky hovoriacich luteránov. Cirkevnosprávne však nešlo o organizáciu života cirkvi celého územia dnešného Slovenska,¹¹ ale šlo o „územie desiatich dolnouhorských stolíc“.¹² Vlastný seniorát si ponechali banské mestá, osobitná situácia bola na Gemeri, Maďarom bolo v roku 1613 umožnené vytvorenie vlastnej superintendencie na čele s Mikulášom Gönczym a východ krajiny – tzv. Horné Uhorsko cirkevnosprávne organizovala synoda v Spišskom Podhradí z roku 1614, ktorej výsledkom bolo vytvorenie dvoch superintendencií, a to tzv. vidieckej a superintendencie slobodných kráľovských miest. Význam Žilinskej a Spišskopodhradskej synody, platnosť ktorých bola založená na zákone z roku 1608 o náboženskej slobode a potvrdená na sneme v Banskej Bystrici v roku 1620 je a bol pre evanjelickú cirkev mimoriadny. Vytvorením tretieho stupňa cirkevnej správy bola zaručená vieroučná jednota cirkvi aj napriek tomu, že v danom období sa ešte nepodarilo vydať jednotnú agendu a zjednotiť bohoslužobné poriadky. Navyše v dobre protireformácie¹³ sa evanjelici mohli opierať o kánony a zákony prijaté na uvedených synodách hoc to nebolo zo strany katolíckej hierarchie akceptované. Prakticky okamžite v roku 1610 arcibiskup František Forgáč „synodu ako celok označil za odporujúcu uhorským, ľudským a Božím zákonom“.¹⁴

⁹ BODNÁROVÁ, M. Akty a závery – zákony a ustanovenia Spišskopodhradskej synody z roku 1614. In KLÁTIK, M. (ed.). *Rozpomienka na slávnosti 400. výročia Spišskopodhradskej synody*. Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 2015, s. 31.

¹⁰ BODNÁROVÁ, M. Akty a závery – zákony a ustanovenia Spišskopodhradskej synody z roku 1614. In KLÁTIK, M. (ed.). *Rozpomienka na slávnosti 400. výročia Spišskopodhradskej synody*. Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 2015, s. 31.

¹¹ Podrobne pozri BODNÁROVÁ, M. Žilinská synoda a jej význam pre evanjelickú cirkev na Slovensku. In KOVAČKA, M. (ed.). *Akta a závery. Zákony a ustanovenia Žilinskej synody z roku 1610*. Martin: Slovenská národná knižnica, 2010, s. 55 nn.

¹² KÓNYA, P. Dejiny ECAV na Slovensku v rokoch 1610-1791. In UHORSKAI, P. - ALBERTY, J. (eds.). *Evanjelici v dejinách slovenskej kultúry 3*. Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 2002, s. 29.

¹³ Podrobne pozri KÓNYA, P. Základné črty protireformácie a vzťah Evanjelickej a.v. cirkvi k štátnej moci do prelomu 17. - 18. storočia. In KÓNYA, P. (zost.). *Konfesionalizácia na Slovensku v 16. - 18. storočí*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej Univerzity, 2010, s. 96 nn.

¹⁴ KÓNYA, P. Dejiny ECAV na Slovensku v rokoch 1610-1791. In UHORSKAI, P. - ALBERTY, J. (eds.). *Evanjelici v dejinách slovenskej kultúry 3*. Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 2002, s. 30.

V nasledujúcom období vyostrovania protireformácie v ére protihabsburských stavovských povstaní prebiehali intenzívne pokusy o likvidáciu evanjelickej cirkvi. Ewa Kowalská charakterizuje postavenie náboženstva v danom období 17. a 18. storočia nasledovne: „Viera, náboženstvo, cirkev – to ešte neboli sféry privátna, súkromného presvedčenia a spôsobu života, ale boli to otázky doslova existenčné a politické.“¹⁵ David Paul Daniel, cirkevný historik stotožňuje protireformáciu s politizáciou náboženstva a náboženskej ideológie. Podľa jeho slov protireformácia predstavovala „uznanie špecifických náboženských tradícií ako normatívnych pre politickú komunitu a viedla k reštrikcii a vymedzeniu práv prívržencov iných náboženských tradícií...vyústila do vytvorenia minoritných socio-náboženských skupín, ktorých identitu a súdržnosť poznačila diskriminácia... a konečne vyústila do sformovania normatívneho náboženstva ako štátneho náboženstva“.¹⁶ Rozklad cirkevnej správy evanjelikov mohol teda úspešne začať. A hoci pokusy o reštitúciu náboženskej slobody za povstania Františka II. Rákociho vyzerali zvolaním Ružomerskej synody v roku 1707 sľubne, „krajinský snem v roku 1714 vyhlásil uznesenia Ružomerskej synody za neplatné, zakázal konať synody a zrušil superintendencie“.¹⁷ Hoci rezolúcia panovníka Karola VI. z roku 1734 dovoľovala obnovenie evanjelických dištriktov/superintendencií, prakticky celé 18. storočie až do vydania Tolerančného patentu Jozefom II. a predovšetkým prijatím náboženského zákona v roku 1791 bolo právne postavenie evanjelikov v tieni tzv. tichej protireformácie.¹⁸

Obdobie osvietenského absolutizmu za vlády panovníka Jozefa II. a Leopolda II. umožnilo zvolanie tretej významnej synody evanjelikov do Pešti v roku 1791. Toleranciu – ešte nie slobodu vyznania evanjelici získali paradoxne v dobe, ktorá myšlienkovito teologicky nepriala klasickej konfesijnej teológii stojacej na wittenberskej ortodoxii. Protireformáciu a prenasledovanie už synoda síce riešiť nemusela, no stáli pred ňou nové výzvy v meniacom sa politickom, národnom a teologickom živote v 19. storočí. Aj keď jej závery a kánony panovník nepotvrdil, napriek tomu sa stali istým základom cirkevnej správy evanjelickej augsburského vyznania cirkvi v danom storočí, čo však prinieslo kvôli presadzovaniu maďarizačných tendencií v cirkvi nie málo problémov a právne nepodložených rozhodnutí. Až Budapeštianska synoda, o ktorej bude príspevok ďalej samostatne pojednávať, postavila evanjelickú cirkev augsburského vyznania ako jednotný celok podľa práva do plne legálneho postavenia v spoločnosti, dala jej jednotnú ústavu – aj keď s mnohými a nie zanedbateľnými negatívnymi dopadmi pre slovenských evanjelikov. Cirkevno-správne a cirkevnoprávne postavenie evanjelikov augsburského vyznania na území dnešného Slovenska v rozmedzí rokov 1610

¹⁵ KOWALSKÁ, E. Katolícka ríša na Dunaji?. In *Historická revue*. 2016, roč. XXVII., č. 2, s. 26.

¹⁶ DANIEL, P. D. K problému a interpretácii konfesionalizácie a protireformácie na Slovensku. In DANIEL, D. P. (zost). *Evanjelici a evanjelická teológia na Slovensku*. Bratislava: EBF UK v Bratislave, 1999, s. 59.

¹⁷ BODNÁROVÁ, M. Akty a závery – zákony a ustanovenia Spišskopodhradskej synody z roku 1614. In KLÁTIK, M. (ed.). *Rozpomienka na slávnosti 400. výročia Spišskopodhradskej synody*. Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 2015, s. 40.

¹⁸ Podrobne pozri KOWALSKÁ, E. Obnova cirkevného života evanjelikov a.v. v Uhorsku po roku 1681. Problémy a formy ich riešenia. In *Historický časopis*, 2006, roč. 54, č. 4, s. 654 nn.

– 1791 charakterizujú slová cirkevného historika Daniela Veselého: „Okrem zákonov politickej vrchnosti evanjelici mali cirkevnú správu len na základe svojich starých a neúplných zákonov. Od Žilinskej synody platnosť Ružomerskej bola zrušená, Peštianska bola nepotvrdená....čím sa potreba synody stala aktuálnou. Plánovali ju na rok 1867.“¹⁹ Veľkou otázkou ostávalo nateraz, kto – aký cirkevný orgán ju zvolá a s akými ďalšími úmyslami v kontexte cirkevno-politických udalostí 19. storočia.

2 19. storočie v znamení prechodu od protireformácie k zrovnoprávneniu cirkvi a následnej maďarizácii v prostredí evanjelickej cirkvi augsburského vyznania

Obdobie 19. storočia bolo pre slovenských evanjelikov augsburského vyznania v ich snahe o budovanie konečnej podoby cirkevnej správy v znamení nových výziev – zvlášť v druhej polovici daného storočia a po odvolaní platnosti Protestantského patentu. Historik Milan Podrimavský charakterizuje toto obdobie slovami: „V situácii po rakúsko-maďarskom vyrovnaní, keď sa národnostná otázka stala výlučnou záležitosťou Uhorska, slovenskí politickí činitelia vzali s nevôľou na vedomie fakt, že legislatívne normy v tejto oblasti bude prijímať uhorský snem už s podstatne pevnejšou pozíciou, ako ju mal do vyrovnania... Maďarská politická reprezentácia bude presadzovať len takú právnu normu, ktorá potvrdí supremáciu maďarského národa ako jediného štátotvorného subjektu a vyjadrí princíp, že Uhorsko je maďarským národným štátom.“²⁰

Otázka riešenia cirkevno-správnej problematiky bola závislá od výsledkov riešenia cirkevno-politických otázok – konkrétne v ich dvoch rovinách. Jednak bolo pre evanjelikov potrebné dosiahnuť úplnú náboženskú rovnoprávnosť s katolíckou cirkvou a jednak sa evanjelici museli vysporiadať s maďarizačným tlakom pochádzajúcim od vrcholných predstaviteľov cirkvi, ktorí boli prevažne zástancami spomínanej maďarizačnej štátnej politiky. Maďarizačný tlak a idey uhorskej politiky sa v závere 19. storočia premietli do záverov synody v Budapešti, o čom bude príspevok pojednávať v nasledovných riadkoch.

Aj keď s nadhľadom môžeme konštatovať, že cesta k náboženskému zrovnoprávneniu začala v podstate v závere 18. storočia, až v roku 1895 bol prijatý zákonný článok číslo 43 O slobodnom vyznávaní náboženstva. *„Každý môže slobodne vyznávať náboženstvo či akúkoľvek vieru a tomu v medziach požadovania krajinských zákonov a verejnej mravnosti aj navonok smie dať výraz a môže tak konať. Pri výkone náboženských ceremónií ktoré sa nepriečia zákonom alebo verejnej mravnosti, nemožno hatiť nikoho, ani k tomu neslobodno nikoho nútiť, aby konal náboženský úkon, ktorý sa nesrovnáva s jeho vierou.“*²¹ Už niekoľko rokov pred tým, v momente vyzdvihnutia Protestantského Patentu z platnosti, cisár

¹⁹ VESELÝ, D. *Dejiny kresťanstva a reformácie na Slovensku*. Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 2004, s. 330.

²⁰ PODRIMAVSKÝ, M. V politike porevolučného obdobia. In ROLKOVÁ, N. (zost.). Jozef Miloslav Hurban prvý predseda Slovenskej národnej rady. Bratislava: Kancelária Národnej rady Slovenskej republiky, 2007, s. 111.

²¹ Zákon o slobodnom vyznávaní náboženstva. In *Cirkevné listy*, 1896, roč. 10, č. 1, s. 12-13, č. 2, s. 20-23.

svojimi slovami podporil budúce náboženské zrovnoprávnenie slovami, citujem „v otcovskej starosti, aby náboženský pokoj mojim verným protestantským poddaným zachoval, uznal som za dobré patent pozbaviť platnosti, aby sa na generálnom konvente evanjelici a. v po dobrom uvážení usporiadali“.²² Úloha generálneho konventu v pred synodálnom období bola nateraz zrejmä – slovensko-maďarská cirkevnosprávna dohoda s dôrazom, že bude zachované právo vrchného dozoru panovníka nad evanjelickou cirkvou v Uhorsku a zároveň, že budú dané záruky pre národnostnú rovnosť v rámci uhorskej luterskej cirkvi.²³ Dôležitým medzníkom v procese zrovnoprávnenia cirkví bol aj zákon č. 7 z roku 1885, zaručujúci protestantským cirkevným predstaviteľom práva a postavenie, aké mali rímsko-katolícki biskupi. Úrad superintendenta bol premenovaný na úrad biskupa a luteránski biskupi a dozorcovia sa stali automaticky členmi uhorského parlamentu.²⁴

Z dobovej Zápisnice všetkých štyroch dištriktov je zrejmé, že riešenie cirkevno-organizačnej/správnej otázky v cirkvi – a teda zvolanie synody, ktorá by danú problematiku riešila, bolo pre evanjelikov skutočne bytostnou otázkou. Totiž, evanjelici stále nedisponovali jednotnou cirkevnou ústavou čím v podstate ako-by pred štátom neexistovali podľa práva; vedenie cirkvi bolo provizórne – cirkev ako celok riadil generálny konvent ktorému predsedal generálny inšpektor, ktorý mal v rukách rozhodujúce kompetencie v správe cirkvi.²⁵ Bol to právny paradox, že napriek absencii ústavy bolo riadenie celej cirkvi a jej správa v rukách generálnych konventov. K danej problematike sa ešte v vrátíme v príspevku v ďalších riadkoch.

Problém bol, že poprední predstavitelia cirkvi začali prispievať k maďarizácii slovenských evanjelikov a cirkvi tým, že žiaľ – ako zástancovia maďarizačnej národnostnej politiky vlády vnášali do cirkevných konventov riešenie politických otázok, a to aj napriek zákonným zárukám napríklad ohľadom používania materinského jazyka v cirkvi. Generálny konvent z roku 1882 – teda necelých 10 rokov pred zvolaním synody do Budapešti bol rozhodujúcim vo svojich záveroch ohľadom ďalšieho smerovania cirkvi. Panslavizmus bol vyhlásený za vážny kanonický priestupok. Časopis *Korouhev na Sionu* k prijatému priestupku píše: „*Jestli kto slovom, písmom, tlačivom objavil, že je nepriateľom národa maďarského a snáh maďarských v ev. a. v. cirkvi má byť považovaný ako volebná prekážka pri obsadení úradov cirkevných a pre prechmaty panslavistické pokáraní teológovia nesmú byť vysvätení na úrad kňazský...*“²⁶ Ako príklad maďarizačných tlakov uvediem ešte vyjadrenie zástupcu Zadunajského dištriktu Győryho, ktorý v predprípravných sedeniach výborov sa pred konaním synody v otázke novej deľby

²² Podrobne ďalej pozri *Cirkewní listy pro wesskeré záležitosti církve ewanjelicko-luteránske*, roč.4, 1867, č.1-2, s. 10nn.

²³ Pozri Prípis ministeriálny na p. sen. Inšpektora zo 17. mája 1867 od J. Eötvösa. In *Cirkewní listy pro wesskeré záležitosti církve ewanjelicko-luteránske*, roč. 4, 1867, č.1, s. 11.

²⁴ Pozri ďalej Zápisnica dištrikuálného pred dunajského ev. a. v. konventu v Prešpurku léta Páně 1885. Ústředný archiv ECAV na Slovensku. Zbierka zápisníc , Pred dunajský dištrikt, krabica XLVII, cirkevné zákonodarstvo.

²⁵ Pozri Zápisnice všech čtyř ev.a.v. dištriktů v Uhřích. Budapešť, 1875, s. 2 – 5. Ústředný archiv ECAV na Slovensku. Zbierka zápisníc z generálnych konventov, krabica č. 2.

²⁶ Pozri BOOR, M. - LEŠKA, J. Konvent. In *Korouhev na Sionu*, 1882, s. 305 nn.

dištriktov vyjadril nasledovne: „*ale otázku deľby dištriktov treba brať s vyššieho stanoviska, a to nadovšetko vlasteneckého. My i v cirkvi musíme k platnosti priviesť ciele vlastenecké a preto keď ináč neide, tedy aj mocou zdĺávime všetko, čo sa týmto cieľom protiví.*“²⁷ A veď práve – otázka novej deľby dištriktov bola pre zástancov maďarizácie najdôležitejšou, nakoľko snahy o prečíslenie Slovákov voči Maďarom sa ukázalo pri Preddunajskom dištrikte, z ktorého boli nakoniec oddčlenené senioráty s prevažne slovenským obyvateľstvom a naopak pričlenené senioráty maďarské.

Superintendentiarum synodus – platná cirkevnosprávna zásada

Dôležitým v predsynodálnom období bol okrem spomenutého konventu z roku 1882 aj generálny konvent z roku 1889, ktorý sa uzniesol o spoločnom konaní synody evanjelikov augsburského aj helvétskeho vyznania. Účel bol načrtnutý jasne – vytvorenie spoločnej cirkevnej vrchnosti pre obidve protestantské cirkvi – teda administratívnej jednoty, čo by v podstate znamenalo dogmatickú/vieroučnú jednotu obidvoch cirkví. Opätovne teda začínajú ožívať unionistické tézy z predpatentálneho obdobia, ktorých cieľom bolo vytvorenie jednej uhorskej protestantskej cirkvi bez vieroučného základu s politickým motívom. „Slovenskí evanjelici boli podľa mnohých vrcholných dobových predstaviteľov evanjelickej a. v. cirkvi v Uhorsku vyhlásení za nevďačníkov voči uhorsko-maďarskej vlasti... ak vraj chcú byť vlastenci, musia sa stať Maďarmi a musia stáť za myšlienkou únie *protestantských cirkví.....nebudme ani Židia, ani kresťania, ani katolíci, ani protestanti, ale maďari...Uhorsko bude len vtedy veľkým a šťastným, keď bude maďarským....*“²⁸ *Národné noviny* v roku 1891 uverejnili od neznámeho pisateľa v danej otázke cirkevnej únie text: „*Som priateľom únie, totiž toho, aby sa obe protestantské cirkvi čím vnútornejšie spojili...aby i v evanj. a. v. cirkvi maďarský živel zvíťazil, obdržiac takýmto spôsobom väčšinu.*“²⁹ A konečne, príklad politizácie náboženskej otázky dokladajú slová vysokého sekulárneho cirkevného hodnostára Zsilinszkeho o potrebe zrušenia „neprirodzeného stavu, že v Uhorsku sú dve protestantské cirkvi, ktorých zjednotenie by zároveň riešilo národnostnú otázku, ktorá úzko súvisí s cirkevným životom.“³⁰

Na generálnom konvente roku 1889 sa síce rozhodlo o definitívnom termíne zvolania synody, no slovenskí zástupcovia dištriktov – zvlášť Preddunajského sa zatiaľ zdráhali vyslať zástupcov na synodu. Argumentovali tým, že jednak synoda je zvolávaná predovšetkým politickými motiváciami a jednak spochybňovali na základe zákonného článku číslo 26 z roku 1791 autoritu generálneho konventu v otázke zvolávania synody. „*Práve tak ani uzavretie generálneho konventu, väčšinou donesené, nemôže naložiť dištriktu synodu, lebo generálny konvent nemá takejto právomocenskej svrchovanosti nad dištriktom, jehož autonómne jestvo-*

²⁷ Pozri ďalej Otázka novej deľby dištriktov na generálnom konvente. In *Cirkevné listy*, 1894, roč. VIII., č. 6, s. 94nn.

²⁸ Pozri ďalej HANUS, R. Jozef Miloslav Hurban – zakladateľ slovenskej luteránskej neoortodoxie. In KODAJOVÁ, D. - MACHO, P. (zost.). *Jozef Miloslav Hurban osobnosť v spoločnosti a reflexii*. Bratislava: Veda, 2017, s. 108 – 109.

²⁹ SYNODA. In *Národné noviny*, 1891, roč. 22, č. 49, s. 2.

³⁰ JANOŠKA, J. Po generálnom konvente. In *Cirkevné listy*, 1888, roč. 2, č. 11. Citované podľa *Sobrané spisy dr. Jura Janošku. I. diel. Články a úvahy*. Liptovský Mikuláš: Tranoscus, 1932, s. 46.

vanie i bez generálneho konventu zákon uznáva; nemôže mať generálny konvent takejto moci nad dištriktom zvlášte v zákonodárnych, do života a budúcnosti cirkve tak hlboko a osudne zasahujúcich otázkach, akou je nepochybne aj otázka držania alebo nedržania synody... nám nejde o nič iné, ako o zachovanie cirkve pri jej neodvislosti od živlov sveta tohto a tak pri jej čistej, spasiteľnej misii, ďalej o nenarušenosť nášho evanjelického aug. vyznania a o zachránenie nášho autonómneho presbyteriálneho sriadenia proti návalom odkiaľkoľvek pochádzajúcim... k tomu všetkému i to vyslovenie zák. čl. 26 z r. 1791 paragraf 4., že synody sú superintendencionálne – *superintendentiarum synodus* – dopúšťa jasne a zreteľne, že synodu môžu držať tie dištrikty, ktoré chcú a nemusia držať, ktoré nechcú.³¹ Uvedený zákonný článok uzákonil autonómiu jednotlivých dištriktov – a teda závery generálneho konventu nemuseli prijať – obzvlášť, ak cieľom synody malo byť uzákonenie centralizácie vedenia cirkvi do rúk generálneho konventu. Navyše – generálny konvent prijímaním rozhodnutí, ktoré sú v rozpore s platnými cirkevnými poriadkami dištriktov ide právne proti ich autonómii.³² Už skôr – v čase, keď generálny konvent prijal spomínané ustanovenie o panslavizme ako kanonickom priestupku slovenskí evanjelici v Preddunajskom dištrikte protestovali,³³ že konvent tým prekročil svoje právomoci a uzurpoval si kompetencie, ktoré patrili do rúk len synode, ktorá ako jediná na svojom riadnom zasadnutí môže prijímať či meniť cirkevné kánony.

V cirkevnej praxi druhej polovice 19. storočia ako je už v príspevku spomínané panoval stav, že hoci neexistovala jednotná ústava, napriek tomu celé vedenie cirkvi bolo v rukách generálneho konventu – čo bolo očividne právne spochybniteľné. Konečne – rozklad právneho výkladu kánonu č. 3 Peštianskej synody z roku 1791, na ktorú sa odvolávali predstavitelia generálneho konventu ohľadom ich práva na zvolanie synody – navyše synody ako je v príspevku už uvedené spoločnej s predstaviteľmi evanjelikov helvétskeho vyznania – slovenskí evanjelici Preddunajského dištriktu dokončili právnym tvrdením o jej nepodpísaní panovníkom. Nie je teda právne záväzná pre všetky dištrikty, dištriktuálna autonómia je zákonodarne právoplatná a teda ani nariadenia generálneho konventu nie sú celocirkevne záväzné v zákonodárnych a kanonických záležitostiach. „*Pokus zničenia našej osobitnej cirkevnej ústavy a miesto nej zavedenia spoločnej, rovnakej s cirkvou kalvínskou – ako vyslovený bol v 3. kánone nepotvrdennej synody r. 1791, na ktorý generálny konvent odvoláva sa pri svojom uzavretí 1889 – vyvolal proti sebe odpor nielen jednej čiastky prítomných na synode mužov, ale hlavne duchovenstva a sborov našich cirkevných. Pravoverní mužovia a hodnostári cirkevní pracovali na tom, aby kánony tejto r. 1791 držanej synody nedošly od kráľa potvr-*

³¹ *Uzavretia dištriktu ev.a.v. preddunajského v otázke synodálnej.* Turčiansky sv. Martin: Tlačou kníhtlačiarstvo – účastinárskeho spolku, 1891, s. 12 nn. Ústredný archív ECAV na Slovensku. Zbierka zápisníc, Preddunajský dištrikt, krabica XLVII., cirkevné zákonodarstvo.

³² Pozri Zápisnica porady mužov evanjelického a. v. dištriktu preddunajského, zo dňa 12. novembra 1888 v Turčianskom Sv. Martine. Ústredný archív ECAV na Slovensku. Zbierka zápisníc, Preddunajský dištrikt, krabica XLVII., cirkevné zákonodarstvo.

³³ Pozri Zápisnica preddunajského dištriktuálneho konventu ev. a. v. odbyvaného v Prespurku, dňa 21. a 22. augusta 1889. Ústredný archív ECAV na Slovensku. Zbierka zápisníc, Preddunajský dištrikt, krabica XLVII., cirkevné zákonodarstvo.

denia preto, lebo odporujú pravovernému učeniu cirkve našej evanjelickej podľa aug. vyznania. Áno ešte i okolo roku 1831 superintendent banského okolia, Ján Seberíni, keď ho kancellár Reviczky vyzval, aby podal svoju mienku o kánonoch synody peštianskej, v obširnom predostretí udal všetky nesprávnosti a chyby aktov synodálnych a dokázal, že predložené kány z veľkej čiastky odporujú písmu, cirkevnému duchu, praxi, a tak že nesmerujú k lepšiemu, ale k horšiemu.....a dnes predsa v duchu tejto synody chcú mať synodu! Akí nehodní potomci svojich viere verných otcov boli by sme, keby sme sa proti tomu neozvali, nezopreli.“³⁴

Napriek neochote predstaviteľov slovenských seniorátov a Preddunajského dištriktu vyslať vyslancov a svojich zástupcov na zvolanú synodu, nakoniec ustúpili a synody sa zúčastnili. Nešlo však o kapituláciu pred maďarizačnými postojmi vedenia generálneho konventu – išlo o pragmatické rozhodnutie, aby o slovenskej otázke ohľadom budúcnosti v cirkvi mal, kto predkladať návrhy a teda – aby o slovenskej časti cirkvi nerozhodovali maďarskí či nemeckí vyslanci.

3 Základné cirkevnoprávne rozhodnutia synody v Budapešti

Synoda evanjelickej cirkvi augsburského vyznania bola otvorená dňa 5. 12. 1891 a posledné piate zasadnutie sa konalo 10. 6. 1894. Z dovtedajšieho cirkevno-dejinného vývoja v rámci cirkvi v 19. storočí bolo pochopiteľné, že mnohí – predovšetkým slovenskí veriaci si kladli rôzne otázky ohľadom jej možných záverov a budúcnosti cirkvi. Janoškovce cirkevné listy prinášajúce v danej dobe podrobné informácie ohľadom zasadnutí synody zdieľajú na svojich stránkach isté obavy, predovšetkým, či bude zachovaný synodálno-presbyteriálny systém správy cirkvi. „Slovom, jestliže synoda vo svojich uzavretiach bude sa pridržať dosavadných základov a nebude chcieť prevádzať veľké novoty...“³⁵, a inde: „Aké budú jej výsledky? Či bude k povstaniu a či k pádu cirkvi? Či k potešeniu a či k zármutku jej verným údom? Či obavy proti nej prechovávané sa dosvedčia, a či nádeje v ňu skladané sa naplnia? Čo prinesie, či krutosť boja a horkosť nových utrpení a či požehnanie pokoja, nám evanjelickým Slovákom.“³⁶

12. 1891 sa konala predbežná porada synodálov ohľadom zedefinovania otázok, ktoré má riešiť synoda za účasti významných slovenských nielen cirkevných ale aj svetských predstaviteľov ako napríklad Matúša Dulu, Jána Kvačalu, Jána Lešku, Štefana Fajnora, biskupa Fridricha Baltíka či Pavla Mudroňa. Na porade bol zároveň navrhnutý predseda dolnej snemovne uhorského parlamentu Tomáš Péchy – ktorý bol zároveň potiským dištriktuálnym dozorcom – za predsedu synody za svetský stav a zvolený do funkcie bol na prvom zriaďujúcom zasadnutí synody 7. 12. 1891 na návrh generálneho inšpektora baróna Prónaya. Prónay bol totiž tej mienky, že úrad generálneho inšpektora je nezlučiteľný s úradom predsedu synody, pretože „úrad generálneho inšpektora je ustanovený viac na exekvovanie cirkevných zákonov, kdežto predseda synody vedie porady zákonotvorného sbo-

³⁴ *Uzavretia dištriktu ev.a.v. preddunajského v otázke synodálnej.* Turčiansky sv. Martin: Tlačou kníhtlačiarsko – účasťinárskemu spolku, 1891, s. 11. Ústredný archív ECAV na Slovensku. Zbierka zápisníc, Preddunajský dištrikt, krabica XLVII., cirkevné zákonodárstvo.

³⁵ Z generálneho konventu. In *Cirkevné listy*, 1891, roč. V., č. 10, s. 161.

³⁶ Synoda. In *Cirkevné listy*, 1891, roč. V., č. 12, s. 198.

ru“.³⁷ Biskup Karsay – podobne na návrh Prónaya – bol zvolený za spolupredseda synody za duchovný stav.

Úvodný prejav predsedu synody Péchyho na prvom zasadnutí synody nateraz upokojil evanjelikov odmietajúcich účasť na synode, pretože bol predostretý skutočný záujem o riešenie cirkevno-správnych a cirkevno-právnych záležitostí cirkvi. Tomáš Péchy ako predseda synody deklaroval napríklad, že „*Ústava ev. a. v. cirkve je ústavou svobody, v ktorej každý člen cirkve má právo a vliv. Základnou povinnosťou synody bude zachovať tieto práva v celosti a úcte*“.³⁸ Hovoril v podstate, že úlohou synody bude usporiadať práva jednotlivca do súladu s novým cirkevným poriadkom; zároveň hovoril o potrebe vymedzenia právneho postavenia zborov, zborov v seniorátoch a seniorátov v dištriktach. Spomenul, že synoda musí zároveň otvoriť otázku riadneho vzdelávania farárov a otázku ich riadneho finančného zabezpečenia hodného ich postavenia v spoločnosti. Hoci generálny inšpektor Prónay presadzoval myšlienku, že synoda má riešiť a kodifikovať len hlavné zásady cirkevného zriadenia, pričom ostatné otázky by na svojich zasadnutiach riešil generálny konvent, nakoniec sa synodáli uzniesli na tom, že vzhľadom k absencii celocirkevnej ústavy musí synoda riešiť komplexne všetky problémy cirkvi. Výsledný zákon – Ústava musí potom reflektovať riešenia v celocirkevných synodálnych zákonoch všetkých oblastí vnútorného života cirkvi – nielen cirkevného zriadenia. Slovenských vyslancov Tomáš Péchy zároveň ubezpečil (mimochodom v rozpore s uznesením generálneho konventu z roku 1889), že sa synoda v žiadnom prípade nebude venovať otázke cirkevnej a teologickej únie s kalvínmi, na čo zožal od nich hlasné uznanie. „*Ale úlohou synody je predsa len to, aby radila sa o sriadení výlučne evanj. cirkve augš. vyznania; ďalej ísť nemožno*“.³⁹

Druhé zasadnutie synody, ktoré sa konalo od 4. 5. 1892 do 27. 5. 1892 s pokračovaním 10. a 11. 6. 1892 malo na programe ústredný bod jednotlivých synodálnych zasadnutí a síce vypracovanie Ústavy. Zároveň došlo k prvým vážnejším nezhodám medzi slovenskými a maďarskými vyslancami, nakoľko opätovne aj napriek úvodným ubezpečeniam predsedu synody Péchyho, že otázka únie s maďarskými kalvínmi nebude na programe synody – generálny inšpektor túto otázku otvoril. Vzápätí medzi Prónayom a zástupcami slovenského Preddunajského dištriktu napríklad s Fajnorom prebehla ostrá výmena názorov. Na slová Prónaya, že „*uniu považuje za jednu z najdôležitejších povinností svojho úradu*“,⁴⁰ lebo „*jemu je mnohý kalvín bližší než luterán*“⁴¹ odpovedá Fajnor slovami, že generálny inšpektor zneužíva úradné postavenia v danej otázke, čo je disciplinárny priestupok. „*Generálny inšpektor nemá práva vysloviť za svoju úradnú povinnosť napomáhanie unie, a keď tak činí, dopúšťa sa priestupku*“.⁴² Súbežne s uvedenou slovnou výmenou bola v pléne nastolená otázka o štátnej finančnej podpore pre

³⁷ Synoda. In *Cirkevné listy*, 1891, roč. V., č. 12, s. 201.

³⁸ Synoda. In *Cirkevné listy*, 1891, roč. V., č. 12, s. 201.

³⁹ Synoda. In *Cirkevné listy*, 1891, roč. V., č. 12, s. 201.

⁴⁰ JANOŠKA, J. Synoda. In *Cirkevné listy*, 1892, roč. VI., č. 6, s. 86.

⁴¹ JANOŠKA, J. Synoda. In *Cirkevné listy*, 1892, roč. VI., č. 6, s. 85.

⁴² JANOŠKA, J. Synoda. In *Cirkevné listy*, 1892, roč. VI., č. 6, s. 86.

cirkev, za ktorú hlasovali predovšetkým duchovní, pričom svetskí predstavitelia synody na čele opäť s Prónayom boli proti. Dôvodili síce, že za podporu bude štát od cirkvi určite niečo požadovať, čím sa podľa nich oslabí autonómia cirkvi voči štátu, no skutočný dôvod bol iný. A síce – obávali sa, že ako ako čelní svetskí predstavitelia cirkvi stratia svoj dosah a autoritu nad zbormi, ktoré by už od nich priame dotácie nemuseli žiadať a teda ani nemuseli byť vykonávateľmi ich podmienok udelenia dotácie. V závere diskusie v danej otázke bol prijatý paragraf o možnosti prijatia štátnej finančnej pomoci pri „inkassovaní cirkevných a školských podľžností“,⁴³ s tým, že každý člen cirkvi je povinný pomerne prispievať na cirkevné potreby.

Druhé zasadnutie synody sa ďalej nieslo duchu rozporov. Premenili práve v opätovnom nastolení maďarizačných tendencií Prónayom v otázke cirkevnej únie s maďarskými kalvínmi, čo sa nakoniec odrazilo v rokovaní o troch kľúčových témach – o postavení generálneho konventu a generálneho inšpektora v cirkvi, o súdnictve a školstve.

V riadení cirkvi od najnižšieho stupňa teda od zboru cez seniorát až po dištrikt od čias Peštianskej synody v praxi platila zásada parity duchovných a svetských predstaviteľov, no zároveň toto neplatilo vo vedení generálneho konventu, kedy bol vo vedení len svetský predstaviteľ v osobe generálneho inšpektora. Navyše ako bolo v príspevku spomínané, v jeho rukách bolo prakticky celé vedenie cirkvi, čo bolo v rozpore so zásadou zák. čl. 26 z r. 1791 paragrafu 4., že synody sú superintendencionálne – superintendenciarum synodus – a teda dištrikty v správe autonómne. Generálnemu inšpektorovi išlo teda o jedno – aby synoda s konečnou platnosťou uzákonila „generálny konvent ako najvyššiu cirkevnú vrchnosť“,⁴⁴ a potom nebude mať nič ani proti tomu, aby sa zrušil úrad generálneho inšpektora. Toto by ale v nijakom prípade nezaručilo paritu vo vedení generálneho konventu, nakoľko jeho členovia by boli volení bez ohľadu či kandidáti by boli z duchovenstva či laici. Diskutovať v tejto súvislosti sa začalo aj s alternatívou vytvorenia úradu generálneho biskupa, ktorý by bol vo vedení cirkvi/konventu spolu s generálnym inšpektorom. Stav, kedy stojí na najvyššom poste cirkvi laik a nie duchovný popripade ich parita bolo viac než potrebné riešiť popri súvisiacich témach ako je vymedzenie ich právomocí, kompetencií generálneho konventu, spôsobe voľby duchovných a svetských predstaviteľov či právomocí presbyterstiev od najnižšej zborovej úrovne až po dištrikt. K téme sa vecne vyjadril dr. Miloš Štefanovič slovami: „O úrade generálneho inšpektora chcem hovoriť. V Zelenkovom elaboráte stojí, aby sa generálneho inšpektorátu širší kruh účinkovania určil, alebo aby sa táto ustanovizeň cele zotrela. V prvom prípade má sa ten širší kruh účinkovania podeliť medzi gen. inšpektora a gen. biskupa. Otvorene vyznám, ja nie som priateľom myšlienky generálneho biskupstva; ale áno prijímam tú myšlienku, že keď niet generálneho biskupa, nech nebude ani generálneho inšpektora....nesmýšlam ani reakcionárne ani klerikálne; nechcem soslňovanie kňazskej moci ale nemôžem nepoznať, že nie je správne, že na čele cirkvi stojí svetský človek. Toto obsahuje nedôslednosť

⁴³ JANOŠKA, J. Synoda. In *Cirkevné listy*, 1892, roč. VI., č. 6, s. 89.

⁴⁴ JANOŠKA, J. Synoda. In *Cirkevné listy*, 1892, roč. VI., č. 6, s. 88.

celému nášmu cirkevnému sriadeniu, pri ktorom vidíme, že dualizmus na základe rovnosti kňazského a svetského živlu cele až po dištrikt je prijatý – prečo není tak i pri ustanovizni gen. inšpektora?⁴⁵ Po siahodlhej diskusii bol prijatý najskôr návrh Györyho a Dohnányiho, že zákonodarstvo a cirkevná správa bude výsledkom spolupôsobenia všetkých členov cirkvi, ďalej že všetka moc v cirkvi pochádza z cirkevného zboru a že „seniorálne, dištriktuálne a generálne vrchnosti ako aj údovia synody sú volení od cirkvi a od korporácií k tomu oprávnených“.⁴⁶ Následne s konečnou platnosťou členovia synody zahlasovali za Zelenkov návrh o rovnoprávnosti laikov a duchovných vo všetkých stupňoch vedenia cirkvi. Generálnemu konventu mal popri generálnemu dozorcovi (staršie pomenovanie generálny inšpektor) predsedáť služobne najstarší dištriktuálny biskup, čím sa vyriešila otázka parity vo vedení generálneho konventu bez potreby zriadiť úrad generálneho biskupa. „V zákonodarstve i správe cirkve bez narušenia podržuje sa úplná rovnoprávnosť kňazského a svetského živlu cez všetky stupne i zákonodárstva i správy.“⁴⁷

V otázke cirkevného súdnictva aj napriek ostrému nesúhlasu slovenských vyslancov nebol prijatý návrh na zrušenie ustanovenia či kanonickému priestupku o panslavizme ako prekážke pri obsadzovaní do úradov a navyše „cirkevné súdy majú súdiť také prečiny, za ktoré udeľujú tresty súdy svetské“.⁴⁸ Podľa Štefanoviča a Mudroňa ak synoda prijme uvedený návrh o cirkevnom súdnictve, „zasiahne tým do právneho systému moci štátnej“,⁴⁹ pretože o politických priestupkoch ako napríklad búrení proti uhorskej vlasti či kráľovi majú rozhodovať výlučne sekulárne štátne súdy.

Tretie zasadnutie synody konané v dňoch 7. až 11. 2. 1893 nebolo valné a na protest proti prijatým ustanoveniam ohľadom cirkevného súdnictva a panslavizmu na druhom zasadnutí synody, takmer všetci slovenskí vyslanci predmetné zasadnutie bojkotovali. „Menovite z preddunajského dištriktu krem prešporských a liptovských vyslancov nebol tam nikto.“⁵⁰ Prítomní vyslanci vypracovali 11. 2. 1893 prosbopis pre panovníka so žiadosťou o schválenie zákonov či kánonov synody a popri tom konečné znenie zákona ohľadom civilného manželstva. V jeho znení sa odzrkadľuje istá servilita vládneho programu v danej otázke: „Synoda považuje manželské otázky za také, ktoré týkajú sa spoločne oboch cirkví a uznáva, že otázka manželská v prvej čiare zo stanoviska štátneho má byť posudzovaná; ale, ako vec dnes stojí, vyslovuje, že nepovažuje na čase prejaviť sa obšírnejšie v otázke manželstva.“⁵¹

Štvrté zasadnutie synody konané 4. až 6. 5. 1893 sa nieslo v duchu slávnostného oznámenia predsedu synody Péchyho ohľadom podpísania synodálnych zákonov panovníkom. Zároveň vyhlásil, že „od tejto chvíle zákony tieto zaväzujú

⁴⁵ JANOŠKA, J. Synoda. In *Cirkevné listy*, 1892, roč. VI., č. 6, s. 87 – 88.

⁴⁶ JANOŠKA, J. Synoda. In *Cirkevné listy*, 1892, roč. VI., č. 6, s. 89.

⁴⁷ JANOŠKA, J. Synoda. In *Cirkevné listy*, 1892, roč. VI., č. 6, s. 89.

⁴⁸ JANOŠKA, J. Synoda. In *Cirkevné listy*, 1892, roč. VI., č. 8., s. 109.

⁴⁹ JANOŠKA, J. Synoda. In *Cirkevné listy*, 1892, roč. VI., č. 10, s. 122.

⁵⁰ Synoda. In *Cirkevné listy*, 1893, roč. VII., č. 3, s. 51.

⁵¹ Synoda. In *Cirkevné listy*, 1893, roč. VII., č. 3, s. 52.

každého evanjelika a. v. tejto vlasti; áno zaväzujú i občanov iných cirkví nakoľko obsahujú ustanovenia o pomeroch medzináboženských.“⁵² Synodálne vyslanstvo u kráľa 6. 5. 1893 pozostávalo z biskupov Karsaya, Zelenku, Sárkány, Baltíka a inšpektorov Prónaya, Fabinyho, Radóva a Jozefa Szentiványiho. Po vrelom prijatí panovníkom a audiencii trvajúcej 15 minút panovník uistil vyslancov, že „*po-drží v milosti i na budúce ev. cirkev a jej údov*“.⁵³

Ústava cirkve kresťansko-evanjelickej a. v. krajiny Uhorskej, 1893

Prijatá a panovníkom podpísaná Ústava cirkve kresťansko-evanjelickej a. v. krajiny Uhorskej je rozdelená do šiestich častí a tvorí ju spolu 443 paragrafov.⁵⁴ Prvá kapitola obsahuje v jednotlivých paragrafoch všeobecné ustanovenia; druhá kapitola venuje obsahovú náplň jednotlivým paragrafom otázke samosprávných zborov a ich správnym vrchnostiam a úradníkom, zaoberá sa problematikou štruktúry cirkvi – konkrétne – cirkevnému zboru, konventu, presbyterstvu, úradníkom, seniorátu, seniorálnemu konventu, seniorálnym konventom a úradníkmi, dištriktu, dištriktuálnym konventom a úradníkmi, generálnou cirkvou, generálnym konventom a úradníkom generálnej cirkvi. V paragrafe 38 definuje cirkevný konvent ako spravujúcu a zastupiteľskú vrchnosť cirkvi. Tretia kapitola sa venuje zadefinovaniu poslania synody ako najvyššieho zákonodarného a výkonného snemu cirkvi a zároveň vymedzeniu jej právomocí. Štvrtá kapitola pojednáva o školskej problematike, piata o systéme hospodárenia v rámci jednotlivých stupňov cirkevnej správy a konečne šiesta kapitola o cirkevnom súdnictve.

V úvodnom paragrafe Ústava vymedzuje autonómnu samosprávu v znení: „*Cirkev kresťansko-evanjelická augšpurského vyznania krajiny Uhorskej riadi si samostatne a svobodne záležitosti náboženstva a cirkve sa týkajúce v smysle svojho v zásadách jej viery, v krajinských zákonoch a storočnej praxi zakoreneného autonómneho práva, nenarušeným ponechávajúc Jeho Veličenstva kráľa v zákonoch krajinských určené právo najvyššieho dozoru*.“⁵⁵

Na najnižšom stupni stojacou samosprávnou jednotkou je cirkevný zbor, nasleduje seniorát, dištrikt a generálna cirkev. V paragrafe 12 sa zaručuje parita vo vedení jednotlivých stupňov cirkevnej správy. „*V zákonodárstve a na každom stupni správy cirkve evanjelickej a. v. duchovnému a svetskému živlu rovnoprávny vplyv nenarušene sa ponecháva*.“⁵⁶ Vedľa cirkevného konventu ako spravujúcej a zastupujúcej cirkevnej vrchnosti cirkevná ústava riadne zriadila tzv. cirkevnú radu (dnes presbyterstvo), úlohou ktorej bolo dohliadať, aby sa v cirkvi a v škole dialo všetko v súhlase s platným cirkevným poriadkom. V duchu parity vo vedení

⁵² Synoda. In *Cirkevné listy*, 1893, roč. VII., č. 6, s. 94.

⁵³ Synoda. In *Cirkevné listy*, 1893, roč. VII., č. 6, s. 95.

⁵⁴ Podrobne pozri *Ústava cirkve kresťansko-evanjelickej a. v. krajiny Uhorskej. Zákony vynesené na cirk. všeobecnej synode r. 1891 – 1893. Potvrdené 18. marca 1893 a vyhlásené v zasadnutí synodálnom 4. mája r. 1893*. Budapešť: Tlačiareň Viktora Hornyánszkeho, 1893. 263 s.

⁵⁵ *Ústava cirkve kresťansko-evanjelickej a. v. krajiny Uhorskej. Zákony vynesené na cirk. všeobecnej synode r. 1891 – 1893. Potvrdené 18. marca 1893 a vyhlásené v zasadnutí synodálnom 4. mája r. 1893*. Budapešť: Tlačiareň Viktora Hornyánszkeho, 1893, s. 5.

⁵⁶ *Ústava cirkve kresťansko-evanjelickej a. v. krajiny Uhorskej. Zákony vynesené na cirk. všeobecnej synode r. 1891 – 1893. Potvrdené 18. marca 1893 a vyhlásené v zasadnutí synodálnom 4. mája r. 1893*. Budapešť: Tlačiareň Viktora Hornyánszkeho, 1893, s. 11.

jednotlivých stupňov cirkevnej správy Ústava priamo v paragrafe 58 určuje z titulu funkcie obsadenie úradu cirkevného predsedníctva. „*Cirkevné predsedníctvo záleží z cirkevného dozorca a farára, ktorí rovným právom a rovnou zodpovednosťou spravujú a zastupujú cirkev a veškeré jej záležitosti usrozumne vybavujú.*“⁵⁷

V rámci vnútornej štruktúry Ústava predstavuje v podstate štyri stupne cirkevnej správy – cirkevný zbor, seniorát, dištrikt generálnu cirkev. Cirkevné zbory sa zlučujú do seniorátov, kde zastupiteľskou a spravujúcou vrchnosťou je seniorálny konvent na čele so seniorom a seniorálnym dozorcom s dohľadom nad správou cirkevných a školských záležitostí seniorátu; senioráty sa zlučujú do dištriktov s rovnakou právomocou dištriktuálnych konventov. Podľa paragrafu 144 je najvyššou cirkevnou vrchnosťou generálna cirkev a generálny konvent je „*zastupiteľskou a spravujúcou vrchnosťou generálnej cirkvi ako najvyššieho samosprávneho sboru cirkve evanjelickej augšpurského vyznania*“.⁵⁸ Zásada parity vo vedení generálneho konventu je síce zachovaná – generálnemu konventu predsedá generálny dozorca a úradne najstarší biskup, no predsa len generálnemu dozorcovi a vymedzeniu jeho právomocí je venovaný samostatný paragraf o práve spravovať a zastupovať cirkev navonok. „*Generálny dozorca cirkvi a škôl spravuje a zastupuje cirkev evanj. augšpurského vyznania.*“⁵⁹ Naproti tomu postavenie a biskupa vymedzené paragrafmi 121 až 141 sa takmer výlučne zameriava na jeho právo a povinnosť do vnútra cirkvi – posviacať chrámy, ordinovať novokňazov, viesť výchovu a vzdelávanie budúcich farárov a učiteľov, vizitovať zbory a senioráty a v cirkevnosprávnej oblasti spolu s dištriktuálnym dozorcom dozerať na poriadok a disciplínu v dištrikte, vyvodzovať zodpovednosť voči cirkevnoprávnym priestupkom či uvádzať do platnosti ustanovenia vyššej cirkevnej vrchnosti (generálnej cirkvi) v dištrikte do platnosti. Nie je to síce v Ústave uvedené explicitne no zároveň vo vymedzení práv dozorca a biskupa na štvrtom stupni cirkevnej správy je jasné, že pred štátom verejne cirkev zastupuje generálny dozorca čo opätovne s nechuťou komentovali na stránkach cirkevnej tlače predstavitelia slovenských seniorátov. Predsavzatie generálneho inšpektora Prónaya sa teda v podstate podarilo na synode presadiť – generálny konvent sa stal na čele s generálnym dozorcom najvyššou cirkevnou vrchnosťou. Svedčia o tom slová Prónaya na úvodnom zasadnutí generálneho konventu po potvrdení cirkevnej Ústavy panovníkom: „*je prvý (gen. konvent) nielen praxou, ako dosiaľ, ale už i zákonom ako najvyššie cirkevné fórum...a má riešiť veľmi dôležité otázky.*“⁶⁰ Postavenie generálneho konventu ako zastupujúcej a správnej vrchnosti celej cirkvi, ktoré nebolo legálne ale spochybňujúce platnú cirkevnosprávnú zásadu

⁵⁷ Ústava cirkve kresťansko-evanjelickej a.v. krajiny Uhorskej. Zákony vynesené na cirk. všeobecnej synode r. 1891 – 1893. Potvrdené 18. marca 1893 a vyhlásené v zasadnutí synodálnom 4. mája r. 1893. Budapešť: Tlačiareň Viktora Hornyánszkeho, 1893, s. 33.

⁵⁸ Ústava cirkve kresťansko-evanjelickej a.v. krajiny Uhorskej. Zákony vynesené na cirk. všeobecnej synode r. 1891 – 1893. Potvrdené 18. marca 1893 a vyhlásené v zasadnutí synodálnom 4. mája r. 1893. Budapešť: Tlačiareň Viktora Hornyánszkeho, 1893, s.79.

⁵⁹ Ústava cirkve kresťansko-evanjelickej a.v. krajiny Uhorskej. Zákony vynesené na cirk. všeobecnej synode r. 1891 – 1893. Potvrdené 18. marca 1893 a vyhlásené v zasadnutí synodálnom 4. mája r. 1893. Budapešť: Tlačiareň Viktora Hornyánszkeho, 1893, s. 89.

⁶⁰ Tohtoročný generálny konvent cirkve ev. a .v v Uhorsku. In *Cirkevné listy*, 1893, roč. VII., č. 10, s. 151.

superintendentiarum synodus v priebehu 19. storočia sa prijatou a panovníkom podpísanou cirkevnou Ústavou stáva právnym základom riadenia evanjelickej cirkvi v Uhorsku do obdobia založenia a vzniku Československej republiky. Zároveň sa stal hlavným nástrojom maďarizácie cirkvi v danom nasledujúcom období.

Záverom

Maďarizačné tendencie v rámci evanjelickej cirkvi v závere 19. storočia zvlášť v období piateho zasadnutia synody v Budapešti – presnejšie – ich opätovný rozmach – vychádzali ako je vidieť z textu príspevku od samotných predstaviteľov cirkvi. V snahe oslabiť slovenské autonómne cirkevné zbory predmetné posledné zasadnutie synody konané v dňoch 7. až 10. 6. 1894 rokovalo o novom rozdelení dištriktov a celkovej novej územnej organizácie evanjelickej cirkvi. Dovtedajšie platné rozdelenie dištriktov od čias vydania Resolutio Carolina z roku 1734⁶¹ na Preddunajský, Zadunajský, Banský a Potiský dištrikt malo prejsť výraznou revíziou s cieľom presadenia národnostnej maďarizačnej politiky v cirkvi a to tak, aby ani v jednom dištrikte nemali prevahu slovenské senioráty. Trňom v oku bol predovšetkým Preddunajský dištrikt disponujúci piatimi slovenskými a tromi maďarskými seniorátmi. Prijatá Ústava v paragrafe 108 dáva do právomocí generálneho konventu právo rozhodovať o pripojení zboru k seniorátu či seniorátu k dištriktu: „*Nové podelenie dištriktov prináleží po vypočutí patričného dištriktu a generálneho konventu, synode – pripojenie jednotlivej cirkve, alebo jednotlivého seniorátu ku inému dištriktu patrí ale do právneho oboru generálneho konventu.*“⁶² Súčasne – keďže synoda neschválila zrušenie panslavizmu ako kanonického priestupku – členmi generálneho konventu sa nemohli stať tí členovia cirkvi, ktorí sa nehlásili k vytvoreniu maďarskej národnej cirkvi ako o tom horlivo hovoril člen synody August Pulszky. Spomenutý predpoklad, že najvyšší orgán cirkevnej vrchnosti – generálny konvent sa stáva nástrojom maďarizácie sa stáva realitou. Pulszky hneď na prvom zasadnutí generálneho konventu 4. 10. 1893 predložil návrh o novej reorganizácii dištriktov a zároveň návrh, aby bol „*vyslaný výbor, ktorý túto otázku preštuduje a najbližšiemu gen. konventu hotový návrh na rozdelenie dištriktov podá, aby tak terajšia synoda previedla a uzákonila nové podelenie.*“⁶³ Týmto synodálnymi zákonmi (nezrušený delikt o panslavizme a zákon ohľadom kompetencií generálneho konventu) bol daný právny rámec pre spomínanú národnostnú maďarizačnú politiku v cirkvi pri riešení jej „novej“ územnosprávnej organizácie.

Budapeštianska synoda rokov 1891 – 1894 a z nej vzídená cirkevná Ústava predstavujú teda zásadný bod zlomu v dejinách evanjelickej cirkvi v Uhorsku. Ukončili dlhú éru právnej neistoty a administratívnych provizórií, ktoré prame-

⁶¹ Carolina resolutio (1731) a II. Carolina resolutio (1734). Szolgátárs 2018/4: <https://szolgatars.hu/wp-content/uploads/Szolgatars-2018-4-2.pdf>

⁶² Ústava cirkve kresťansko-evanjelickej a.v. krajiny Uhorskej. Zákony vynesené na cirk. všeobecnej synode r. 1891 – 1893. Potvrdené 18. marca 1893 a vyhlásené v zasadnutí synodálnom 4. mája r. 1893. Budapešť: Tlačiareň Viktora Hornyánszkeho, 1893, s. 61.

⁶³ Tohtoročný generálny konvent cirkve ev. a .v v Uhorsku. In *Cirkevné listy*, 1893, roč. VII., č. 10, s. 151.

nili ešte z nepotvrdenej Peštianskej synody v roku 1791. Prvýkrát v moderných dejinách získala cirkev jednotný, panovníkom schválený právny rámec, ktorý kodifikoval jej synodálno-presbyteriálnu štruktúru a princíp parity. Avšak táto ambivalencia je kľúčom k pochopeniu jej odkazu: tie isté nástroje, ktoré priniesli poriadok a stabilitu, zároveň vytvorili a legalizovali mechanizmy pre nový typ útlaku. Éra konfesiónalného zápasu s protireformáciou sa definitívne skončila, no jej miesto zaujal zápas národnostný, vedený tentoraz zvnútra samotnej cirkvi prostredníctvom maďarizačnej politiky. Snahy maďarských cirkevných elít, zosobnených najmä generálnym inšpektorom Prónayom, o centralizáciu moci v generálnom konvente či o kontroverznú úniu s kalvínmi je možné interpretovať nielen ako prejav vypätého nacionalizmu. V ich optike mohlo ísť aj o pragmatickú snahu vytvoriť administratívne jednotnú a silnú protestantskú cirkev, ktorá by bola rešpektovaným partnerom uhorského štátu. Na druhej strane, rozhodnutie slovenských predstaviteľov napokon sa zúčastniť synody, ktorú pôvodne pre jej politické motivácie odmietali, nebolo kapituláciou, ale prejavom strategického realizmu. Pochopili, že o budúcnosti slovenských evanjelikov sa rozhodne s nimi alebo bez nich, a ich prítomnosť bola jedinou, hoci malou, šancou na obhajobu vlastných záujmov priamo na pôde synody.

Dlhodobé dôsledky synody naplno potvrdili obavy slovenskej strany. Právomoci, ktorými Ústava vybavila generálny konvent, najmä v otázke pripájania seniorátov k iným dištriktom, a súčasné ponechanie „panslavizmu“ ako kánonického priestupku, sa okamžite stali nástrojom na presadenie reorganizácie dištriktov. Táto reorganizácia, ako navrhol August Pulszky už na prvom zasadnutí nového generálneho konventu, cieľila na rozbitie slovenských väčšín v dištriktoch, predovšetkým v tom Preddunajskom. Generálny konvent sa tak, v súlade s tézou tejto štúdie, skutočne stal najvyšším legálnym nástrojom maďarizácie v cirkvi. Nasledujúce štvrtstoročie až do vzniku Československej republiky bolo pre slovenských luteránov obdobím obranného zápasu, ktorý však paradoxne posilnil ich národnú identitu a vyformoval generáciu odhodlaných lídrov. Práve táto skúsenosť s inštitucionalizovaným národnostným útlakom vo vlastnej cirkvi sa stala formujúcou pre ich postoje a aktivity v roku 1918, keď sa im konečne naskytla príležitosť budovať vlastnú, autonómnu cirkevnú správu. Hoci si detailná analýza samotnej redištriktácie vyžaduje samostatnú štúdiu, jej základy boli neodvolateľne položené práve na pôde Budapeštianskej synody.

DIE SOZIALPOLITIK DER RÖMISCH-KATHOLISCHEN KIRCHE IN UNGARN DER ZWISCHENKRIEGSZEIT, INSBESONDERE DIE AKTIVITÄTEN VON MARGIT SLACHTA

Tibor TÓTH¹

The social policy of the Roman Catholic Church in Hungary during the interwar period with particular emphasis on the activities of Margit Slachta

Social policy in Hungary between the two world wars was characterised by a number of tensions and shortcomings. Although the official social political measures were capable of achieving significant results regarding urban society and industrial workers, the rural population – the agrarian society – was left out of these. Consequently, there was still plenty of work left for various institutions, charitable organisations, social associations, including the Roman Catholic Church, in the field of social policy in Hungary between the two world wars. During the interwar period in Hungary, the most diverse organisational and educational activity of the Roman Catholic Church in the field of social policy was carried out by Margit Slachta.

Keywords: catholic church, political Catholicism, Christian socialism, Hungarian social history, Hungarian social policy.

Die militärische Niederlage im Ersten Weltkrieg, und der darauf folgende Zerfall der Österreichisch-Ungarischen Monarchie und die Revolutionen von 1918 und 1919 führten zu einer neuen politischen Ordnung in Ungarn, die später mit dem Namen Bethlen Istváns verbunden wird. Die wichtigste Aufgabe dieser Regierung war die Herstellung und Konsolidierung der innen- und außenpolitischen Stabilität Ungarns.² Zusammenfassend lässt sich sagen, dass dieses Ziel erfolgreich erreicht wurde. Im innenpolitischen Bereich stellten die sozial- und gesellschaftspolitischen Fragen die Regierungen der Zwischenkriegszeit vor immense Herausforderungen.³ Die bereits vor dem Krieg ungelösten sozialpolitischen Probleme wurden durch die zerstörerischen sozialen Folgen des Krieges, insbesondere die nachkriegszeitliche Hyperinflation, weiter verschärft. Diese wurde durch die Friedensbedingungen und deren Umsetzung, die Anpassung an das neue wirtschaftspolitische Umfeld und die ungünstigen weltwirtschaftli-

¹ Dr. Tóth Tibor habil. PhD, intézetigazgató egyetemi docens, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Bölcsészettudományi Kar, Gondoskodáspolitikai Intézet toth.tibor@btk.ppke.hu

² Weitere Informationen hierzu finden Sie in: ROMCSICS, I. *Magyarország története a XX. században*. Budapest: Osiris Kiadó, 2010, S. 111 – 150., ORMOS, M. *Magyarország a két világháború között 1914-1945*. Debrecen: Csokonai Kiadó, 2006, S. 22 – 77., L. NAGY, Zs. *Magyarország története 1919-1945*. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem, 1991, S. 13 – 38.

³ EGRESI, K. *Szociálpolitika Magyarországon. Nézetek, programok és törvények 1919-1939*. Budapest: Napvilág Kiadó, 2008. Az űrlap teteje

chen Entwicklungen, einschließlich des drastischen wirtschaftlichen Rückgangs in Europa, zusätzlich verstärkt.

Um die Möglichkeiten zur Bewältigung der sozialen Frage zu verstehen, müssen die Veränderungen in der Parteienlandschaft und -struktur sowie die Verschiebungen in der Einflussnahmefähigkeit verschiedener gesellschaftlicher Gruppen berücksichtigt werden. Die politische Aktivität der Sozialdemokratischen Partei und der Gewerkschaften, bzw. die Interessenvertretung der Arbeiter im Allgemeinen, wurde in der ersten Hälfte der 1920er Jahren – aufgrund ihrer Rolle in den Revolutionen von 1918 und 1919 – deutlich eingeschränkt. Die Verbesserung der sozialen Lage der ländlichen Bevölkerung und deren politische Repräsentation wurden noch stärker geschwächt. Die ländliche Bevölkerung war bis in die frühen 1930er Jahren hinein faktisch ohne politische Interessenvertretung; das Fehlen von Parteien, die die Interessen der ärmeren Bevölkerungsschichten vertraten, führte zu einer Marginalisierung der ländlichen Bevölkerung und beeinträchtigte die Behandlung der grundlegenden Probleme der sozialen Lage des bäuerlichen Standes.

Parallel zu diesen Entwicklungen nahm das öffentliche Interesse und die Sensibilität für soziale Fragen in dieser Zeit deutlich zu, wie beispielsweise die Aktivitäten und Bewegungen der „népi írók“ (Volksautoren) und die kirchlichen Organisationen zeigen. Die Regierung sah sich angesichts dieser Prozesse und Herausforderungen gezwungen zu reagieren, um die politische Stabilität zu wahren und einer möglichen sozialen Radikalisierung entgegenzuwirken. Zusammenfassend lässt sich über die soziale Frage sagen, dass sie in der Zwischenkriegszeit „im Vergleich zu früheren Zeiten zu einem weitaus wichtigeren politischen Thema wurde und die staatliche Wohlfahrtsfunktion am Ende der Periode weiter zunahm.“⁴

Ein renommierter Forscher der modernen ungarischen Sozialgeschichte, Gyáni Gábor, unterteilt die Sozialpolitik, in Anlehnung an eine grundlegende Studie von Heller Farkas aus dem Jahr 1939, inhaltlich in drei Kategorien:⁵ gesetzlicher Arbeitsschutz, von der Selbsthilfe der Arbeiter bis zur Sozialversicherung und arbeitsrechtliche Verwaltung. Hellers Ausgangspunkt ist die These, dass „der Inhalt der Sozialpolitik aufgrund ihres Entstehens vor allem Arbeiterpolitik war. Dies ergibt sich aus der Zeit ihrer Entstehung. In jener Zeit benötigte vor allem die Arbeiterklasse Hilfe.“⁶ Unter Arbeiterklasse versteht man in dieser Epoche selbstverständlich auch die Beschäftigten im Agrarsektor, deren Anteil an der ungarischen Gesellschaft im untersuchten Zeitraum bestimmend war. Bevor wir uns mit dem sozialpolitischen Engagement der katholischen Kirche im Ungarn der Zwischenkriegszeit befassen, sollten die wichtigsten sozialpolitischen Maßnahmen auf staatlicher Ebene während der Bethlen-Konsolidierung skizziert werden. Dabei soll auf die Bereiche eingegangen werden, in denen be-

⁴ TOMKA, B. Szociálpolitika a világháborúk korában. In *Korunk*, 2012. 11. sz. S. 46 – 47.

⁵ GYÁNI, G. *A szociálpolitika múltja Magyarországon*. Budapest: MTA Történettudományi Intézet, 1994, S. 7.

⁶ HELLER, F. A szociálpolitika alapja és lényege. In *A mai magyar szociálpolitika*. (Hg.) Martonffy K. Budapest: Közzéteszi Dr. vitéz Keresztes-Fischer Ferenc belügyminiszter, 1939, S. 70.

deutende Fortschritte zu verzeichnen waren, sowie auf die gesellschaftlichen Gruppen und sozialpolitischen Bereiche, in denen erhebliche Defizite und Rückstände sichtbar sind.⁷

Das Gesetz I. tc. von 1920 reorganisierte die Ministerien, darunter das Ministerium für Soziales und Arbeit, das sich mit sozialen Fragen befasste. Es hob alle Volksgesetze und Verordnungen der Volksrepublik von 1918 und der Räterepublik von 1919 auf. Die Zuständigkeit des Ministeriums umfasste Sozialversicherung, öffentliches Gesundheitswesen, Kriegsofferfürsorge, Kinderschutz, soziale Fragen und Wohnungswesen. Das Gesetz XII. Tc. von 1922 änderte das Gewerbegesetz von 1884. Es brachte jedoch keine wesentlichen Änderungen und kann als Neufassung und Bestätigung interpretiert werden.⁸ Konkretere und sozial sensitivere Maßnahmen enthielt das Gesetz XV. Tc. von 1923 über die Regulierung der Arbeit in der Bäckereibranche, das erstmals die Beschäftigung von Kindern unter 14 Jahren verbot und die Beschäftigung von Jugendlichen unter 18 Jahren nur mit ärztlichem Attest über deren Gesundheit und Eignung für die jeweilige Arbeit erlaubte.⁹ Das Gesetz V. tc. von 1928 brachte zahlreiche Neuerungen zum Schutz von Kindern, Jugendlichen und Frauen, die sich jedoch auf den Industriebereich beschränkten.¹⁰ Es setzte sich zum Ziel, die Beschäftigung von Kindern unter 14 Jahren in den aufgeführten Industriebetrieben zu verbieten. „Vorübergehend, bis die tägliche Grundschulbildung bis zum vollendeten 14. Lebensjahr ausgebaut ist, können jedoch auch Kinder ab dem vollendeten 12. Lebensjahr beschäftigt werden.“¹¹ Ein ärztliches Attest war für die Beschäftigung von Kindern, Jugendlichen und Frauen erforderlich, das besagte, dass sie nur Arbeiten verrichten durften, die ihre Gesundheit und körperliche Unversehrtheit nicht gefährdeten. Für Frauen wurde eine 12-wöchige Mutterschaftsurlaubszeit sowie eine Stunde Stillzeit während der Arbeitszeit für Mütter mit kleinen Kindern vorgesehen. Es enthielt auch Bestimmungen zur Nachtarbeit: „§ 15 Jugendliche zwischen 16 und 18 Jahren sowie Frauen über 18 Jahren können vom Betriebsinhaber nach einfacher Anmeldung auch nachts beschäftigt werden, wenn dies zur Abwehr drohender Unfälle oder Naturkatastrophen, zur Behebung von Betriebsstörungen oder Naturkatastrophenschäden oder im Falle unvorhersehbarer, nicht regelmäßig wiederkehrender Ereignisse, die zu Betriebsunterbrechungen führen, sowie im Falle von Epidemien zur Bekämpfung derselben unbedingt erforderlich ist. Die Anmeldung muss innerhalb von 24 Stunden nach Beginn der Nachtarbeit erfolgen.“¹²

⁷ TÓTH, T. *Társadalmi problémák vidéki Magyarországon és szociálpolitikai viták a törvényhozásban az 1930-as években*. Budapest: Gondolat Kiadó, 2018, S. 34 – 42.

⁸ GYÁNI, G. – KÖVÉR, Gy. *Magyarország társadalomtörténete a reformkortól a második világháborúig*. Budapest: Osiris Kiadó, 2006, S. 366.

⁹ 1923. évi XV. tc. In *Corpus Juris Hungarici – Magyar Törvénytár. 1923. évi törvények*. Budapest: Franklin-Társulat, 1924, S. 122 – 126.

¹⁰ 1928. évi V. tc. In *Corpus Juris Hungarici – Magyar Törvénytár. 1928. évi törvények*. Budapest: Franklin-Társulat, 1929, S. 230 – 247.

¹¹ 1928. évi V. tc. In *Corpus Juris Hungarici – Magyar Törvénytár. 1928. évi törvények*. Budapest: Franklin-Társulat, 1929, S. 230 – 247.

¹² 1928. évi V. tc. In *Corpus Juris Hungarici – Magyar Törvénytár. 1928. évi törvények*. Buda-

Die wichtigste Verbesserung im Bereich der Sozialversicherung brachte das Gesetz XXI. Tc. von 1927 über die „*obligatorische Kranken- und Unfallversicherung*“¹³. Ihr Entwickler war der bedeutendste Sozialpolitikexperte der Zeit, Kovrig Béla.¹⁴ Es erweiterte den Kreis der Versicherten erheblich, schloss aber weiterhin die Landarbeiter aus. Die Zahl der Versicherten erreichte durch das Gesetz 900.000 Personen und umfasste damit fast die gesamte Industriearbeiterschaft. Der Versicherungsbeitrag betrug 7 % des Einkommens bzw. bei Tagelöhnern 6 % des Durchschnittstageslohns, wobei die Hälfte vom Arbeitgeber getragen wurde. Versicherte hatten Anspruch auf Krankengeld (55 % des Gehalts), kostenlose Krankenhausbehandlung und hausärztliche Versorgung, kostenlose Geburtshilfe und Schwangerschaftshilfe in den letzten sechs Wochen sowie ein 12-wöchiges Stillgeld. Diese Leistungen erstreckten sich auch auf Familienmitglieder. Aus der obligatorischen Sozialversicherung ausgeschlossen waren Beamte und Angestellte der Kommunalverwaltung. Für sie bestand seit 1921 der freiwillige „Nationale Beamtenkrankenhilfe-Fonds“ mit einem Beitrag von 2 %. Sie erhielten kostenlose hausärztliche Versorgung, Krankenhausbehandlung, Medikamente, Erholungsaufenthalte sowie Mutterschaftshilfe und Sterbegeld. Die Budapester Angestellten gründeten bereits 1916 den „Hilfefonds für die Angestellten der Stadt Budapest“. Zunächst zielte er auf die Gewährung von Darlehen und die Förderung von Kultur und Bildung ab. Das Gesetz von 1927 erweiterte seine Aufgaben um die Krankenhilfe. Der Arbeitgeber zahlte den Beitrag zur Unfallversicherung. Im Gegenzug erhielt der Arbeitnehmer kostenlose medizinische Versorgung und Krankengeld für 20 Wochen. Die Witwenrente betrug 20 % des Einkommens des Ehemannes. Die Umsetzung des Gesetzes erfolgte zunächst organisatorisch durch das Nationale Arbeiterversicherungsinstitut, ab 1928 durch das in kommunaler Form operierende Nationale Sozialversicherungsinstitut. Dieses bot auch die Möglichkeit einer freiwilligen Versicherung und verfügte über lokale und zentrale Einrichtungen. In einigen Branchen – z. B. Eisenbahn, Post, Bergbau – wurden auch separate Versicherungseinrichtungen geschaffen.

Nach der Regelung von 1927 folgte das Gesetz XL. von 1928 über die „*obligatorische Versicherung für Alter, Invalidität, Witwenschaft und Waisenschaft*“¹⁵. Auch diese Regelung umfasste nicht die Landarbeiter. Das Rentenalter wurde auf 65 Jahre festgelegt. Der Beitrag betrug maximal 3,5 % des Tageslohns und wurde vom Arbeitgeber bezahlt. Der Anspruch auf Rente bestand nach siebeneinhalb Jahren Beitragszahlung; bei Witwen- und Invaliditätsrenten waren es weniger als vier Jahre.

pest: Franklin-Társulat, 1929, S. 230 – 247.

¹³ 1927. évi XXI. tc. In *Corpus Juris Hungarici – Magyar Törvénytár. 1927. évi törvények*. Budapest: Franklin-Társulat, 1928, S. 384 – 531.

¹⁴ Kovrig Béla (1900–1962): Soziologe, Sozialwissenschaftler, egyetemi tanár. 1923 persönlicher Sekretär von Bethlen István, später Direktor des Nationalen Sozialversicherungsinstituts. Von 1940 bis 1944 bekleidete er verschiedene Lehr- und Führungspositionen an der Universität Klausenburg (Kolozsvár). 1948 emigrierte er in die Vereinigten Staaten.

¹⁵ 1928. évi XL. tc. In *Corpus Juris Hungarici – Magyar Törvénytár. 1928. évi törvények*. Budapest: Franklin-Társulat, 1929, S. 587 – 652.

Diese Maßnahmen verdeutlichen, dass die sozialpolitischen Maßnahmen Ende der 1920er Jahre die Unterschiede zwischen der sozialen Lage und der Versorgungssicherheit der städtischen Industriearbeiterschaft und der ländlichen Bevölkerung weiter verschärften. Dies war ein allgemeines Merkmal der gesamten Periode, die durch große Ungleichheiten in der Sozialpolitik gekennzeichnet war. Die Unterschiede werden noch deutlicher, wenn man andere Bereiche der Sozialpolitik betrachtet.

Die wichtigsten Fortschritte im Bereich der Arbeiterwohlfahrt wurden in der Zwischenkriegszeit nach dem Ersten Weltkrieg erzielt. Ein wichtiger Bestandteil davon war die soziale Wohnungspolitik. Die Politik begann sich um die 1900 herum mit den sozialen Aspekten und Zusammenhängen der Wohnungsfrage zu befassen.¹⁶ Infolge dieser Bemühungen entstand zwischen 1908 und 1927 die sogenannte Wekerle-Siedlung. Das Wohnungsproblem, d.h. der Wohnungsmangel und die schlechte Qualität des bestehenden Wohnraums, verschärfte sich nach dem Ersten Weltkrieg, als die Umsiedlungen und die Flüchtlingsströme nach Budapest die bereits bestehenden Spannungen weiter erhöhten. Probleme bereiteten der Geldmangel und das Fehlen eines starken und aktiven staatlichen Engagements. Die Initiative und Finanzierung von Wohnungsbauprojekten lag maßgeblich bei der Stadt Budapest.¹⁷ In den frühen 1920er Jahren konnten daher nur geringe Fortschritte im sozialen Wohnungsbau erzielt werden. In Budapest und Umgebung entstanden 17 Siedlungen mit über 6.000 Ein-Zimmer-Wohnungen, die nicht den minimalen Wohnraum pro Person erfüllten. In den 1920er Jahren wurden in Budapest mit staatlicher Unterstützung etwa 6.500 Mietwohnungen gebaut, in denen 39.000-40.000 Menschen lebten.¹⁸

Der Wohnungsmangel und die Probleme hinsichtlich der Quantität und Qualität des Wohnraums bestanden auch auf dem Land. Im Rahmen der Nagyatádi-Bodenreform, einem Bestandteil der Bethlen-Konsolidierung, wurden insgesamt 260.000 Hausgrundstücke verteilt. Es fehlte jedoch an günstigen Kreditmöglichkeiten für den Hausbau. Das Gesetz XIX. Tc. von 1929 gründete die Nationale Genossenschaft für den Bau kleiner Häuser auf dem Land, die langfristige Kredite mit günstigen Zinsen anbot, d.h. 20 Jahre mit 6 % Zinsen. Es gab auch kurzfristigere und längerfristige Varianten mit einer Laufzeit von 30 Jahren und 4 % Zinsen. Bis zum Beginn des Zweiten Weltkriegs wurden etwa 41.000 ländliche Wohnungen gebaut, aber nur ein Viertel der Eigentümer waren Landarbeiter. Das Programm brachte also keinen Durchbruch bei den bestehenden Wohnungsproblemen der ländlichen Agrarbevölkerung.¹⁹

In den 1920er Jahren kam es offensichtlich zu keiner wesentlichen Verbesserung der Situation im sozialen Wohnungsbau. Das staatliche Engagement blieb

¹⁶ GYÁNI, G. – KÖVÉR, Gy. *Magyarország társadalomtörténete a reformkortól a második világháborúig*. Budapest: Osiris Kiadó, 2006, S. 367

¹⁷ GYÁNI, G. – KÖVÉR, Gy. *Magyarország társadalomtörténete a reformkortól a második világháborúig*, S. 370.

¹⁸ GYÁNI, G. – KÖVÉR, Gy. *Magyarország társadalomtörténete a reformkortól a második világháborúig*, S. 370.

¹⁹ GYÁNI, G. – KÖVÉR, Gy. *Magyarország társadalomtörténete a reformkortól a második világháborúig*, S. 371.

bescheiden. Obwohl das Gesetz XXXIV. Tc. von 1923 den Wohnungsbau durch Steuererleichterungen unterstützte, gab es keine nennenswerten direkten finanziellen Hilfen. „Die Hauptbegünstigten der Unterstützungen waren die verarmte Mittelschicht.“²⁰

In den 1920er Jahren wurden in mehreren Bereichen des öffentlichen Gesundheitswesens erhebliche Fortschritte erzielt. Diese bauten auf den im Dualismus erlassenen Bestimmungen im Bereich des öffentlichen Gesundheitswesens auf. Durch das Gesetz XIV. Tc. von 1876 wurde das öffentliche Gesundheitswesen zu einer staatlichen Aufgabe. Die konkrete Umsetzung der Gesundheitsaufgaben oblag den lokalen Behörden. Das Gesetz XXI. Tc. von 1898 schuf den Nationalen Krankenversicherungsfonds, mit dem der Staat die Krankenhausversorgung der unteren Bevölkerungsschichten in die Hand nahm. Ab 1900 wurde die Fürsorge für Findelkinder zu einer staatlichen Aufgabe. Ein neues Element in dieser Zeit war die Förderung von Maßnahmen und Programmen zur Prävention im Bereich des öffentlichen Gesundheitswesens. Der Stefánia-Bund, der weiterhin den organisierten Schutz von Müttern und Neugeborenen sowie die Aufklärung in seiner praktischen Arbeit betrieb, wurde erheblich erweitert.²¹ Der Bund, der ursprünglich als soziales Selbstorganisationsprojekt entstanden war, bezog den Großteil seiner Mittel vom Staat und den Kommunen. Dies führte zu einer Stärkung seiner Aktivitäten. Die Anzahl der Beratungsstellen stieg von 91 im Jahr 1925 auf 169 im Jahr 1930, und die Zahl der Tuberkulose-Präventionszentren verdreifachte sich. Auch hier gab es einen erheblichen Unterschied zwischen Stadt und Land, da die Aktivitäten des Stefánia-Bundes hauptsächlich auf die Städte ausgerichtet waren. Budapest existierte bereits seit 1921 ein Schulgesundheitsystem. Die Einrichtung des Nationalen Instituts für öffentliche Gesundheit im Jahr 1927 durch das Gesetz XXXI. Tc. von 1925 diente der Prävention. Die Kombination von Behandlung und Prävention zeigte sich 1928 in der Gründung einer Einrichtung zur Betreuung von Geschlechtskrankheiten. Im Jahr 1927 wurde in Zusammenarbeit mit Johan Béla²² und der Rockefeller-Stiftung der Grüne Kreuz Gesundheitsdienst gegründet. Sein ursprüngliches Ziel war die Schaffung und Verbreitung des öffentlichen Gesundheitswesens auf dem Land sowie die Aufklärungsarbeit. Seine Aufgaben umfassten Mutter- und Kinderschutz, Schulgesundheitspflege, Tuberkulose- und Geschlechtskrankheitenprävention, die Pflege von Kranken in armen Haushalten und soziale Versorgung.

Der Erste Weltkrieg, die darauf folgenden Revolutionen und die Friedensregelungen rückten die Bedeutung der Armenfürsorge und der Armenpolitik noch stärker in den Mittelpunkt. Im Jahr 1920 benötigten beispielsweise 15.000-

²⁰ GYÁNI, G. – KÖVÉR, Gy. *Magyarország társadalomtörténete a reformkortól a második világháborúig*, S. 372.

²¹ GYÁNI, G. – KÖVÉR, Gy. *Magyarország társadalomtörténete a reformkortól a második világháborúig*, S. 373.

²² Béla Johan (1889-1983): Arzt, Gesundheitspolitiker. Anfang der 1920er Jahre studierte er mit einem Rockefeller-Stipendium in den Vereinigten Staaten. Durch seine Erfahrungen dort und in Westeuropa entstand die Idee zu der von ihm später initiierten Bewegung. Von 1925 bis 1935 war er der erste Direktor des Nationalen Instituts für öffentliche Gesundheit.

20.000 Menschen landesweit dauerhafte öffentliche Unterstützung, Ende des Jahrzehnts waren es bereits 60.000 (davon allein 25.000 Budapest)²³. Im Jahr 1929 wurde die Zahl der Kinder, die Unterstützung benötigten, auf über 60.000 geschätzt. Die bestehenden Organisationsformen waren unzureichend. „Die Armenpolitik erhielt relativ wenig Aufmerksamkeit, was deutlich wird, wenn man bedenkt, dass das Ministerium ihre Verwaltung dem konfessionellen „Verein für soziale Mission“ übertrug, der jedoch nicht in der Lage war, die schweren Probleme zu bewältigen, die sich aus der Massenverarmung Anfang der 1920er Jahre ergaben.“²⁴ Nach 1921 beauftragte der zuständige Minister neben den 78 Mitgliedern des „Vereins für soziale Mission“ auch acht Mitglieder des reformierten Diakonissenhauses in Debrecen mit der Aufsicht über die Armenfürsorge und den Kinderschutz.²⁵

Die Bedeutung der sozialpolitischen Fragen wurde in offiziellen Erklärungen auch von der Regierung selbst anerkannt. Im Jahr 1926 erklärte Dr. Imre Dréhr, Staatssekretär für Soziales und Arbeit, auf einer Konferenz: „Das Versäumnis, soziale Aufgaben zu erfüllen, würde die ungarischen Arbeitsverhältnisse infizieren, und eine soziale Krise, die sich auf die ungarische Produktion auswirkt, würde das Gleichgewicht unseres Staatshaushaltes gefährden. Wir können nicht von einer finanziellen, produktionspolitischen und sozialpolitischen Prioritätenreihenfolge sprechen. Die Vernachlässigung sozialer Aspekte wäre für unsere nationale Zukunft ebenso schädlich wie das Ignorieren finanzieller Anforderungen.“²⁶

Eine Bewertung der ungarischen Sozialpolitik zwischen den Weltkriegen, ihrer Ergebnisse und Mängel, kann mit den Feststellungen eines führenden Forschers dieses Themas übereinstimmen: „Das Wohlfahrtsystem der Zwischenkriegszeit in Ungarn war daher von einem starken Widerspruch geprägt. Dieser entstand dadurch, dass einerseits ein großer Teil der Industriearbeiter eine Kranken-, Unfall- und schließlich auch eine Altersversicherung erhielt, und das Niveau der ihnen gewährten Leistungen im internationalen Vergleich hoch war. Auch die Staatsbediensteten erhielten relativ großzügige soziale Leistungen. Demgegenüber blieben die sozialen Rechte der landwirtschaftlichen Bevölkerung, die den größten Teil der Bevölkerung ausmachte, während der gesamten Zeit auf einem im Wesentlichen niedrigen Niveau.“²⁷ Aus dieser Feststellung lässt sich auch ableiten, dass im Bereich der ungarischen Sozialpolitik noch ein breites Feld für Institutionen, karitative Organisationen, Vereine und nicht zuletzt die römisch-katholische Kirche in Ungarn zwischen den Weltkriegen bestand.

²³ GYÁNI, G. – KÖVÉR, Gy. *Magyarország társadalomtörténete a reformkortól a második világháborúig*, S. 376.

²⁴ GYÁNI, G. – KÖVÉR, Gy. *Magyarország társadalomtörténete a reformkortól a második világháborúig*, S. 375.

²⁵ CSIZMADIA, A. *A szociális gondoskodás változásai Magyarországon*. Budapest: Az MTA Állam és Jogtudományi Intézetének kiadványa, 1977, S. 78.

²⁶ *Társadalompolitikai feladataink*. (Hg.) Balogh Andor és Kovrig Béla. Budapest: Franklin-Társulat, S. 375.

²⁷ TOMKA, B. Szociálpolitika a világháborúk korában. In *Korunk*, 2012. 11. sz. S. 54.

In einer Rede von 1939 über das sozialpolitische Engagement der römisch-katholischen Kirche sagte Gyula Glattfelder, Bischof von Csanád und ab 1942 Erzbischof von Kalocsa: „... das Christentum – also auch das Werk der Kirche – ist keine rein theoretische Konzeption, sondern nicht nur geistlicher Dienst, sondern durch den geistlichen Dienst auch Dienst, Befriedigung und Förderung der irdischen, materiellen, sozialen und wirtschaftlichen Interessen des Menschen. Es ist daher offensichtlich, dass eine kirchliche Organisation, die mit dem Anspruch in die Welt tritt, den Geist und die Ambitionen der Menschheit auf höhere Ziele auszurichten und zu befriedigen, Konzepte, Programme und Gesetze zur Lösung der Bedürfnisse in Bezug auf die verschiedenen sozialen Bedürfnisse haben wird.“²⁸

Die erste Sozialenzyklika ist das von Leo XIII. im Jahr 1891 veröffentlichte päpstliche Rundschreiben „Rerum novarum“.²⁹ Die katholische Kirche reagierte darin auf die neuen Phänomene der kapitalistischen Entwicklung, die sozialen und wirtschaftlichen Folgen der im späten 19. Jahrhundert stattfindenden zweiten industriellen Revolution und die Lage der Arbeiterklasse. Sie kritisierte die neuen sozialen Ungleichheiten und schrieb dem Staat eine entscheidende Rolle bei der Verbesserung der Lage der Arbeiter, der Sicherung ihres Organisations- und Streikrechts zu. Obwohl die erhoffte Wirkung in der Arbeiterklasse nicht erzielt wurde, da zu diesem Zeitpunkt der Marxismus im aufkeimenden Arbeiterbewegung die dominierende Rolle einnahm, spielte sie dennoch eine immense Rolle bei der Organisation des politischen Katholizismus und der Formulierung des sozialpolitischen Engagements der katholischen Kirche. Ins Ungarische wurde sie von Ottokár Prohászka übersetzt, der in der Zwischenkriegszeit der wichtigste Vertreter des ungarischen christlichen Sozialismus war.³⁰

Eine weitere wichtige päpstliche Erklärung in dieser Zeit, die die gesellschaftspolitischen Ansichten und die sozialpolitische Ausrichtung der katholischen Kirche maßgeblich beeinflusste, war die 1931 erschienene Enzyklika „*Quadragesimo anno*“ von Pius XI.³¹ Mit dieser Enzyklika reagierte die katholische Kirche auf die sozialen und wirtschaftlichen Folgen der Weltwirtschaftskrise und die zunehmende Instabilität politischer Systeme.

Die wichtigsten römisch-katholischen Sozialinstitutionen und -organisationen in Ungarn zwischen den Weltkriegen waren folgende³² (die Liste erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit). Es werden einige typische Organisationen genannt, die die sozialpolitischen Bestrebungen der katholischen Kirche gut

²⁸ GLATTFELDER, Gy. A katolikus egyház szociális célkitűzései. In *A mai magyar szociálpolitika*. (Hg.) Martonffy K. Budapest: Közzéteszi Dr. vitéz Keresztes-Fischer Ferenc belügyminiszter, 1939, S. 384.

²⁹ Dr. SZÁNTÓ, K. *A katolikus egyház története II. kötet*. Budapest: Ecclesia, 1988, S. 446 – 449.

³⁰ SZABÓ, F. *Prohászka Ottokár élete és műve, 1858-1927*. Budapest: Szent István Társulat, 2007. *Modernkori katolicizmus Magyarországon. Egyetemi jegyzet*. Szerkesztette: Dr. Tusor Péter. Budapest: Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Bölcsészettudományi Kar, Történettudományi Intézet, 2009, S. 11.

³¹ Dr. SZÁNTÓ, K. *A katolikus egyház története II. kötet*. Budapest: Ecclesia, 1988, S. 538 – 539.

³² *A püspöki kar tanácskozásai. A magyar katolikus püspökök konferenciáinak jegyzőkönyveiből, 1919-1944*. Szerkesztette és válogatta, a bevezető tanulmányt és a jegyzeteket írta, a függeléket összeállította Gergely Jenő. Budapest: Gondolat, 1984, S. 26 – 27.

widerspiegeln. Unter den verschiedenen Vereinen und Verbänden waren Umstrukturierungen, Fusionen mit anderen Bewegungen oder Neugründungen häufig. Charakteristisch war die Überschneidung von Funktionen und sozialen Zielgruppen. Die meisten Organisationen entstanden um die Jahrhundertwende zum 20. Jahrhundert nach dem Beginn des politischen Katholizismus. Die meisten von ihnen wurden in der Zeit des politischen Wandels in Ungarn nach dem Zweiten Weltkrieg, zwischen 1946 und 1948, durch ein Dekret des Innenministeriums aufgelöst.

Katolikus Háziasszonyok Országos Szövetsége. Nemzeti Verband Katholischer Hausfrauen. Aktiv von 1908 bis 1941. „Sein Ziel war die Unterstützung des spirituellen Lebens der Hausfrauen und ihrer Rolle in der Familie, die Zusammenführung von Haushaltshilfen und der Schutz der Mädchen.”³³ Es organisierte Kurse zur Haushaltsführung, zum Nähen und Kochen. Es leitete die Arbeit der ebenfalls 1908 gegründeten „Szent Zita Kreise”. „Zur Befriedigung der kulturellen Bedürfnisse des Dienstpersonals gründete der Verband die sonntäglichen Szent Zita Kreise. In der Hauptstadt gibt es 23 Kreise, in denen der Verband ständig mit 2.400 Haushaltshilfen arbeitet. Die Leiterinnen der Zita-Kreise sind Lehrerinnen, für die der Verband im Januar und Oktober Fortbildungskurse durchführt.”³⁴ In den 1930er Jahren betrieb der Verband an größeren Bahnknotenpunkten die so genannte „Eisenbahnmission” mit karitativem Ziel, die bedürftigen Reisenden praktische Hilfe leistete. 1936 hatte der Verband über 1.000 Mitglieder. Ab 1942 setzte er seine Tätigkeit unter dem Namen „Familien-schutzstiftung” fort.

Magyar Katolikus Nőegyesületek Országos Szövetsége. Nationaler Verband der Katholischen Frauenvereine Ungarns. Aktiv von 1918 bis 1949. Seine Aufgabe war die Vereinigung der katholischen Frauenorganisationen in Ungarn. Az úrlap teteje³⁵

Katolikus Leányok Országos Szövetsége. Nemzeti Verband Katholischer Mädchen. Aktiv von 1911 bis 1948. Ziel war die Erziehung katholischer Mädchen im Geiste nationaler Verbundenheit und religiöser Werte, wobei auch die Erhaltung der körperlichen Gesundheit wichtig war.

Katolikus Legényegylet. Burschenverein. Weltliche sozial-agrarische Jugendbewegung mit katholischem Hintergrund. Aktiv von 1935 bis 1946. Ihr Motto lautete: „Christlicherer Mensch! Besseres Dorf! Stärkeres Volk! Selbstbewusster Ungar!”³⁶

³³ <https://lexikon.katolikus.hu/K/Katolikus%20H%C3%A1ziasszonyok%20Orsz%C3%A1gos%20Sz%C3%B6vets%C3%A9ge.html> (2024. 12. 10.)

³⁴ Dr. HORONY PÁLFU, A. *A jóteköny egyesületek működése Budapesten.* Budapest: Budapest Székesfőváros Statisztikai Hivatal, 1940, S. 40.

³⁵ SÁNDORFI, M. Az Országos Katolikus Nővédő Egyesület és a belőle kibontakozó mozgalmak Magyarországon a XX. sz. első felében. In *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok.* 2004. 1-2. sz. S. 154 – 159.

³⁶ BALOGH, M. *A KALOT és a katolikus társadalompolitika.* Budapest: MTA Történettudományi Intézet, 1998.

Keresztény Munkásifjak Országos Szövetsége. Nationaler Verband Katholischer Arbeiterjugend. Gegründet nach dem Vorbild des Internationalen Kolpingwerks. Aktiv von 1920 bis 1946.³⁷

Országos Katolikus Nővédő Egyesület. Nationaler Katholischer Verein zum Schutz der Frauen. Aktiv von 1896 bis 1946. Nach zeitgenössischer Formulierung: „Verein zur Förderung der religiösen und moralischen Entwicklung berufstätiger Frauen, zu ihrer geistigen und materiellen Unterstützung und zur Förderung ihrer Selbstständigkeit im Leben.“³⁸

Katolikus Tanoncokat Védő Egyesület. Katholischer Verein zum Schutz der Lehrlinge. Aktiv von 1892 bis 1956. „Ziel war die religiöse und patriotische Betreuung der katholischen Lehrlinge im Handwerk und im Handel, ihre geistige und körperliche Fürsorge, die Bildung in ihrer Freizeit, die Schaffung geeigneter Versammlungsorte, Jugendbibliotheken, kostengünstiger oder kostenloser Unterkünfte und Speisesäle, die Vermittlung kostenloser Stellen bei Meistern und die Zusammenführung der Lehrlinge sonntags zu gemeinsamen Freizeitaktivitäten und Bildung.“³⁹

Katolikus Tisztviselőnők Egyesülete. Verein Katholischer Angestellter. Aktiv von 1909 bis 1946. Übte Interessenvertretung aus.

Keresztény Szeretet Országos Gyermekvédő Műve. Nationales Werk Katholischer Kinderfürsorge. Aktiv von 1908 bis 1948. Es betrachtete die Betreuung von Waisen und Kindern in gefährdenden Verhältnissen sowie deren Unterbringung in katholischen Familien und Einrichtungen als seine Aufgabe. Von 1910 bis 1943 gab es eine Monatszeitschrift mit dem Titel „Katholischer Kinderschutz“.

Der *Verein für Soziale Mission und der Verband der Sozialen Schwestern* sind eng mit der praktischen Tätigkeit Margit Slachtas verbunden und werden später behandelt.

Zur Bewältigung sozialer Probleme und zur Entwicklung neuer Formen und Organisationsstrukturen gab es zahlreiche Vorschläge und Initiativen. Innerhalb der römisch-katholischen Kirche war die wichtigste die 1927 von P. Oszvald Oslay⁴⁰, dem Provinzial der Franziskaner in Eger, entwickelte so genannte „Egerer Norm“.⁴¹ Ihre Methodik wurde auch von anderen Institutionen und Organisationen übernommen. Sie regelte die Spendenbeschaffung, den Kreis der Bedürftigen, die Formen der Hilfeleistung und deren Umfang. Sie sah eine Zusammenarbeit verschiedener Institutionen und der Gesellschaft in sozialen Fragen als wünschenswert an. Sie erkannte, dass das Problem der Armut nicht durch Almosengeben oder dessen administrative Regulierung gelöst werden konnte. Sie

³⁷ P. MIKLÓS, T. „Ifjúsági szerveződések évszázada?” Gyermek- és ifjúsági szervezetek a XIX-XX. századi Magyarországon. In *Új Pedagógiai Szemle*, 1997. 7-12. sz. S. 41.

³⁸ <https://lexikon.katolikus.hu/O/Orsz%C3%A1gos%20Katolikus%20N%C5%91v%C3%A9d%C5%91%20Egyelet.html> (2024. 12. 10.)

³⁹ <https://lexikon.katolikus.hu/K/Katolikus%20Tanoncokat%20V%C3%A9d%C5%91%20Egyes%C3%BClet.html> (2024. 12. 10.)

⁴⁰ Sein ursprünglicher Name Oslay József (1879-1962), Franziskanermönch, Provinzial.

⁴¹ HÁMORI, P. Az Egri (Magyar) Norma. Kísérlet a magyar szegény- (koldus-) ügy rendezésére. In Závodszy Géza (Hg.) *Fuga Temporum. Emlékkönyv Eperjessy Géza 70. születésnapjára*. Budapest: ELTE TFK, 1997, S. 257–286

sah in der Armenfürsorge nicht nur die materielle Versorgung, sondern auch die Bedeutung der Seelsorge. Oslays Mitbrüder suchten die Bedürftigen persönlich auf. Sie erfassten nicht nur deren Zahl, sondern leisteten auch aktive Hilfe. „Die Egerer (Ungarische) Norm konnte zwar unbestreitbare Erfolge vorweisen, war aber nur in der Lage, einen sehr kleinen Teil der hilfsbedürftigen Bevölkerungsgruppen zu erreichen.“⁴²

Margit Slachta⁴³ leistete in der Zwischenkriegszeit in Ungarn den vielseitigsten organisatorischen und pädagogischen Beitrag der römisch-katholischen Kirche im Bereich der Sozialpolitik. Sie wurde 18 éves vagyok. 1884. szeptember Kassa in eine Familie mit polnischen Wurzeln aus der Slowakei geboren. Ein Großteil ihrer Familie emigrierte 1908 aus finanziellen Gründen nach Amerika, sie selbst blieb jedoch in Ungarn. Sie absolvierte eine Lehrerinnenausbildung in Kalocsa und unterrichtete später in Győr und Budapest. Ihr soziales Engagement zeigte sich bereits früh.

Anfang 1908 nahm sie im Auftrag des Nationalen Katholischen Frauenvereins an einem Kurs für „Arbeiterinnensekretärinnen“ (im damaligen Sprachgebrauch) in Berlin teil. Nach ihrer Rückkehr nach Ungarn trat sie im November 1908 dem gerade gegründeten Verein für Soziale Mission bei, der auf Initiative von Schwester Edith Farkas entstand, einer der aktivsten Vertreterinnen der katholischen Sozialarbeit. Sie und Margit Slachta gründeten noch im selben Jahr mit Unterstützung von Bischof Ottokár Prohászka von Székesfehérvár in Sikszó das Mutterhaus des Vereins für Soziale Mission mit dem Ziel des Familienschutzes, das 1913 nach Budapest umzog. „Der Verein bestand aus inneren und äußeren Mitgliedern. Die inneren Mitglieder, die Missionsschwestern, legten ihre Gelübde ab, um die Nächstenliebe zu praktizieren. Die äußeren Mitglieder waren Laien und beteiligten sich an der Arbeit des Vereins. Obwohl 1923 35 Schwestern die Gemeinschaft verließen, leistete der Verein für Soziale Mission mit 12 Konventen, über 150 Schwestern und etwa 10.000 externen Mitgliedern eine sehr umfassende karitative Arbeit in den Bereichen der Sozialhilfe, Gefängnismission, Patronat (Schutz und gesellschaftliche Reintegration von Mädchen auf Abwegen oder aus dem Gefängnis entlassener Mädchen), Krankenhausmission und Kinderschutz.“⁴⁴

1915 gründete Slachta eine Sozialschule. Ab diesem Jahr leitete sie die katholische Vereinszeitschrift „Keresztény Nő“ „Christliche Frau“, die im März 1918 in „Magyar Nő“ „Ungarische Frau“ umbenannt wurde und den Untertitel „Zeitung des christlichen Feminismus“ trug. Slachta war stets offen für gesellschaft-

⁴² HÁMORI, P. Női szerepek és szociálpolitika Magyarországon 1920–1944. In *Korall* 2003. 13. sz. S. 36.

⁴³ Nähere Informationen zu seinem Leben und Wirken finden Sie in MONA, I. *Slachta Margit*. Budapest: Corvinus, 1997., KISS, M. R. „Mások sorsát fogadd szívedbe!” *Slachta Margit keresztény közéletisége*. In *A modern magyar katolikus politizálás arcképcsarnoka*. (Hg.) Petrás Éva. Budapest: Gondolat Kiadó, 2019, S. 53 – 75., TÓTH, T. Szociális gondoskodás és keresztény közéletiség - Slachta Margit munkássága az 1920-as években. In *Gondoskodás – Szakértelem és Emberség*. S. 1924. 3. sz. 6 – 17.

⁴⁴ *Modernkori katolicizmus Magyarországon. Egyetemi jegyzet*. Szerkesztette: Dr. Tusor Péter. Budapest: Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Bölcsészettudományi Kar, Történettudományi Intézet, 2009, S. 49.

liche und politische Fragen. Sie wurde Mitglied der Christlich-Sozialen Partei, die 1918 mit der Katholischen Volkspartei zur Christlich-Sozialen Volkspartei fusionierte. Slachta blieb Mitglied. 1918 gründete sie die Nationale Christlich-Soziale Frauenpartei, die bis 1922 bestand und die Zusammenarbeit katholischer Politikerinnen fördern sollte. 1920 ging Slachta ein Wahlbündnis mit der damaligen Regierungspartei ein und wurde von 1920 bis 1922 als erste Frau in das Parlament gewählt. Auch als Abgeordnete setzte sie sich für soziale Anliegen ein. „Zu den Ergebnissen ihrer Reden gehörte unter anderem, dass im Zuge der Bodenreform das Recht auf Landanspruch neben Kriegswitwen auf alle Frauen ausgedehnt wurde, in einigen Tabakfabriken ein zweiwöchiger bezahlter Urlaub für Arbeiterinnen eingeführt wurde, die Wettsteuer um 0,5 % erhöht und zur Unterstützung der Armen in Budapest verwendet wurde und höhere Steuern auf Luxuswohnungen erhoben und daraus kleine Wohnungen für die Bewohner von Eisenbahnwaggons gebaut wurden.“⁴⁵

Ab 1922 hieß Slachtas Partei „Christlicher Frauenbund“ und wurde zu einer der wichtigsten Vertreterinnen des christlich-sozialen Gedankenguts in Ungarn. Nach der deutschen Besatzung wurde die Partei im Juli 1944 verboten. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde die Partei neu organisiert und errang bei den Wahlen von 1947 (mit 1,39 % der Stimmen) vier Sitze im Parlament, darunter Margit Slachta. Im zunehmend linksgerichteten ungarischen politischen Umfeld galten Slachtas Person und Ansichten als zunehmend feindselig. Slachtas Mandat wurde nach Oktober 1947 mehrmals ausgesetzt, und die Partei wurde im Februar 1949 verboten. Im Juni 1949 emigrierte sie in den Westen. Sie starb am 6. 1974. január, Buffalo, New York.

Während des Zweiten Weltkriegs sprach sie sich offen gegen die Judenverfolgung aus, und in den Konventen wurden Schutzmöglichkeiten für Verfolgte geschaffen. Sie und der Verband der Sozialschwestern organisierten den Religionsunterricht für Juden, die sich taufen lassen wollten. „11.000 Juden nahmen daran teil. 19. máj. März 1944 verließen die Schwestern ihr Mutterhaus in Budapest, um Flüchtlingen Platz zu machen. Sie gaben ihnen auch ihre Papiere.“⁴⁶ Für ihren mutigen und selbstlosen Einsatz wurde sie 1969 vom Staat Israel mit dem Titel „Gerechte unter den Völkern“ ausgezeichnet. Ihre Asche wurde 2021 nach Ungarn zurückgebracht, und ihre Beisetzung wurde von Kardinal Péter Erdő, dem Primas von Ungarn, zelebriert.

Ihre praktische und theoretische Tätigkeit im sozialen Bereich nahm Mitte der 1920er Jahre Fahrt auf, nachdem sie 1923 zusammen mit mehreren Mitstreitern aus dem Verein für Soziale Mission ausgetreten und ihre eigene Organisation, den Verband der Sozialschwestern, gegründet hatten. Slachta und ihre Mitstreiter wollten die ursprünglichen Prinzipien und Traditionen bewahren, aber einen offeneren organisatorischen Rahmen schaffen. Die Veränderung, die Gründung der neuen Organisation, zeigte sich auch äußerlich. Anstelle der bisherigen blauen Schleierkleidung trugen sie einfache graue Kleidung und nur zu besonderen Anlässen einen Schleier; in der Öffentlichkeit wurden sie als „graue

⁴⁵ *Modernkori katolicizmus Magyarországon. Egyetemi jegyzet*, S. 71.

⁴⁶ *Modernkori katolicizmus Magyarországon. Egyetemi jegyzet*, S. 63.

Schwestern" bezeichnet. „Der Verband der Sozialschwestern gründete 1924 Kanadában, 1926 in den Vereinigten Staaten und 1927 in der Tschechoslowakei in Kassa ein Konvent. 1947 ließen sie sich in Kuba, auf Taiwan und in Puerto Rico nieder.“⁴⁷ Die Aufgaben des Verbandes wurden wie folgt formuliert: „Als seine spezifischste und wegweisendste Aufgabe betrachtet der Verband die Heranbildung von geistigen Arbeitern für das öffentliche Leben, deren berufliche Aufgabe es ist, katholische Interessen, die Interessen des zeitlichen und ewigen Wohls von Familie, Frau und Kind zu vertreten und mit denselben modernen Mitteln und in denselben Zentren für sie einzutreten, mit denen und in denen die Träger der weltlichen Macht tätig sind, und dies entscheidend für sechzig Millionen Menschenmassen und die kommenden Jahrhunderte.“⁴⁸

Neben den praktischen sozialpolitischen Aufgaben hielt Slachta und ihre Organisation die Ausbildung von Fachkräften für soziale Fragen und die Gewinnung gesellschaftlicher Unterstützung – sowohl materiell als auch im Hinblick auf das Bewusstsein – für äußerst wichtig. Auf den erheblichen Rückstand in diesem Bereich wies der zuständige Staatssekretär 1926 auf einer sozialpolitischen Konferenz nachdrücklich hin: „Natürlich lastet die Last der Durchführung eines umfassenden sozialpolitischen Programms nicht nur auf der Regierung, sondern auch auf der Verwaltung und auf breiten Teilen der Gesellschaft. Voraussetzung für eine planmäßige und nachhaltige Verfolgung sozialpolitischer Ziele ist daher die Durchdringung der Verwaltung und der Gesellschaft mit dem sozialpolitischen Gedankengut. Es ist bemerkenswert, dass in unserer Zeit, in der eine Behörde ohne sozialpolitische Kenntnisse nicht nach richtigen Prinzipien geführt werden kann, unser derzeitiges Hochschulsystem es nicht ermöglicht, dass zukünftige Gesetzgeber, Leiter von Behörden, Richter, leitende und ausführende Beamte im Rahmen der allgemeinen juristischen und verwaltungswissenschaftlichen Hochschulausbildung eine fundierte sozialpolitische Ausbildung erhalten. Wenn wir diesem Mangel in unserer Hochschulbildung nicht bald abhelfen, besteht die Gefahr, dass die zukünftigen Gesetzgeber und Administratoren den unbekannten Problemen des gesellschaftlichen Lebens hilflos gegenüberstehen.“⁴⁹ Slachta organisierte seit ihrem Eintritt in die Sozialarbeit kontinuierlich Kurse. Mit aufklärenden Vorträgen versuchte sie, in der Gesellschaft ein Bewusstsein für soziale Fragen zu schaffen. „Paradoxerweise wurde die Sozialarbeit als weibliche Laufbahn und die Vereinbarkeit mit der Rolle der Mutter gerade vom Verband der Sozialschwestern, also von Nonnen, betont. Der Lehrplan des Katholischen Frauen-Sozialseminars, das seit 1938 unter ihrer Leitung stand, umfasste Fächer und Kenntnisse für beide Berufe. Dies stimmte vollständig mit den Vorstellungen der Ordensgründerin Margit Slachta überein, die bereits in den frühen 1920er Jahren die Existenz spezifischer, voneinander unterschiedlicher Lebensberufe für Männer und Frauen, gleichzeitig aber deren

⁴⁷ *Modernkori katolicizmus Magyarországon. Egyetemi jegyzet*, S. 71.

⁴⁸ IDÉZI KISS, M. R. „*Mások sorsát fogadd szívedbe!*“ *Slachta Margit keresztény közéletisége*. In *A modern magyar katolikus politizálás arcképcsarnoka*. (Hg.) Petrás Éva. Budapest: Gondolat Kiadó, 2019, S. 74.

⁴⁹ *Társadalompolitikai feladataink*. (Hg.) Balogh Andor és Kovrig Béla. Budapest: Franklin-Társulat, S. 374.

Ergänzung und Gleichberechtigung innerhalb der Familie und der Gesellschaft betonte.”⁵⁰

Margit Slachtas Wirken wurde Ende der 1920er Jahre auf vier wichtigen Gebieten spürbar und bestimmend. Ausgangspunkt war die soziale Frauenarbeit, in deren Rahmen sie die Ideen des christlichen Feminismus kennenlernte und Erfahrungen mit den spezifischen Problemen von Frauen verschiedener gesellschaftlicher Gruppen sammelte. Dabei erkannte sie, dass neben der freiwilligen, karitativen Arbeit gut ausgebildete, professionelle Mitarbeiterinnen, im heutigen Sprachgebrauch Sozialarbeiterinnen, notwendig waren, die sich in ihrer Arbeit auf landesweit tätige, solide Institutionen stützen könnten, die zugleich stark in das fachliche und politische Leben des Landes eingebunden waren. Aus diesen Erkenntnissen heraus bildete der zweite Pfeiler ihres Wirkens die Entwicklung und praktische Umsetzung einer auf christlichen moralischen und ethischen Grundlagen beruhenden Grundhaltung der sozialen Fürsorge. Margit Slachtas Ansatz stand nicht im Widerspruch zu der in der zweiten Hälfte der 1920er Jahre vor allem mit den Namen Lajos Esztergár und Rezső Hilscher verbundenen produktivistischen sozialpolitischen Konzeption, deren Kern nicht die einseitige Unterstützung und Hilfeleistung, sondern vielmehr das gemeinsame Denken und der Konsens waren.⁵¹

Die Ansätze zeitgenössischer Sozialpolitiker und Praktiker erscheinen bei Slachta jedoch in einem umfassenderen, transzendentaleren Rahmen, der zu dem dritten Element ihres Wirkens führt: im ideellen Sinne der christliche Feminismus, im praktischen Sinne ihre Tätigkeit als Redakteurin und Journalistin. Ihre Schriften machen deutlich, dass der christliche Feminismus für sie ein Gleichgewicht zwischen religiösem und moralischem Leben einerseits und der wirtschaftlichen, rechtlichen und sozialen Unterstützung von Frauen und Benachteiligten andererseits darstellte. Daher waren die spezifischen Interessen und Aufgaben von Frauen untrennbar mit den Interessen der Gesellschaft und der Nation sowie der Durchsetzung des Gemeinwohls verbunden. Ihre grundsätzlich konservative Ideologie beruhte auf dem Prinzip der organischen Einheit und verstand das Verhältnis zwischen Mann und Frau als Zusammenarbeit und gegenseitige Ergänzung. Da sie von Anfang an die Rolle und gestaltende Kraft von Institutionen, Verwaltung und Politik erfahren hatte, war für sie die gesellschaftliche und politische Partizipation das geeignetste Mittel zur Lösung sozialer Probleme. Daraus ergab sich logischerweise der vierte Pfeiler ihres Wirkens: die politische Arbeit, der Erwerb eines Parlamentsmandats und die Tätigkeit als Abgeordnete.

Die Einschätzung Margit Slachtas und das Bild ihrer Tätigkeit sind äußerst vielschichtig und spiegeln die wechselvolle ungarische Geschichte des letzten Jahrhunderts mit ihren Machtwechseln und ideologischen Umwälzungen wider. Jede Epoche zeichnete ihr eigenes Bild von Margit Slachta nach ihrem jeweili-

⁵⁰ HÁMORI, P. Női szerepek és szociálpolitika Magyarországon 1920–1944. In *Korall* 2003. 13. sz. S. 40.

⁵¹ ESZTERGÁR, L. *A szociális munka útján*. Pécs: Kultúra Könyvnyomdai Műintézet, 1940., HILSCHER, R. *Bevezetés a szociálpolitikába*. Budapest: MEKDSz, 1928.

gen Wertemaßstab.⁵² Sie war „... die Schwester, die Nächstenliebe praktizierte, die christliche Feministin, die für die politischen Rechte der Frauen kämpfte, die erste Abgeordnete, die ‚Gerechte unter den Völkern‘, die mit todesmutiger Courage Juden rettete“. Nach 1945, ins Visier der kommunistischen Salami-Taktik geraten, wurde sie in der linken Presse fast übergangslos zu einer Ikone des „Horthy-Faschismus“. Sie war die Politikerin, die den christlichen Kurs wiederbeleben wollte, die „kriegshetzerische und panikmachende“ Person.⁵³ Januar 2021 wurde das Margit-Slachta-Institut für Nationale Sozialpolitik gegründet, das „seit dem 1. Juli 2022 als Hintergrundinstitution des Innenministeriums die Aufgaben der Fachkräfteentwicklung im Bereich Soziales, Kinderwohlfahrt und Kinderschutz wahrnimmt“. ⁵⁴ Ein Rückblick auf Slachtas Wirken im Bereich der Sozialpolitik zwischen den Weltkriegen zeigt, dass sie nicht zufällig Namensgeberin des Instituts wurde.

***Sociálna politika rímskokatolíckej cirkvi v Maďarsku
v medzivojnovom období
(so zameraním na aktivity Margity Slachta)***

Sociálna politika v Maďarsku medzi dvoma svetovými vojnami sa vyznačovala viacerými napätiami a nedostatkami. Hoci oficiálne sociálnopolitické opatrenia dokázali dosiahnuť významné výsledky v oblasti mestského obyvateľstva a priemyselných robotníkov, vidiecke obyvateľstvo – agrárna spoločnosť – z nich zostávalo vylúčené. V dôsledku toho zostávalo v oblasti sociálnej politiky v Maďarsku medzi dvoma svetovými vojnami ešte veľa práce pre rôzne inštitúcie, charitatívne organizácie a sociálne spolky vrátane rímskokatolíckej cirkvi. V medzivojnovom období v Maďarsku vykonávala najrozmanitejšiu organizačnú a vzdelávaciu činnosť Rímskokatolíckej cirkvi v oblasti sociálnej politiky Margita Slachta.

⁵² MONA, I. *Slachta Margit*. Budapest: Corvinus, 1997, S. 170 – 175., KISS, M. R. „*Mások sorsát fogadd szívedbe!*“ *Slachta Margit keresztény közéletisége*. In *A modern magyar katolikus politizálás arcképcsarnoka*. (Hg.) Petrás Éva. Budapest: Gondolat Kiadó, 2019, S. 53.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ <https://nszi.hu/koszonto> (2024. 12. 10)

A SZENT JOBB KÁRPÁTALJAI KÖRÚTJÁNAK KRÓNIKÁJA

BACSÓ Róbert¹ – CSATÁRY György² – VÁRADI Natália³

The Chronicle of the Tour of the Holy Right Hand in Subcarpathia

On May 14–15, 1939, the “Golden Train” passed through 15 settlements in Subcarpathia, with prominent stops in Uzhhorod, Mukachevo and Berehovo, where the Holy Right Hand was received with solemn ceremonies. The events were carried out according to a meticulously prepared program, requiring thorough ecclesiastical and civic organization. Preparations took into account the guidelines of Actio Catholica, the instructions of local ordinaries, and notes recorded by parish priests; the event schedules underwent multiple revisions to ensure smooth execution. The Holy Right Hand was accompanied from Budapest by the highest-ranking church dignitaries, led by Prince Primate Jusztinián Serédi and Apostolic Nuncio Angelo Rotta. In his address, the Prince Primate emphasized the inseparable bond between Christianity and patriotism as the key to the survival of the Hungarian nation—an idea that remains relevant today. The tour of the Holy Right Hand in Subcarpathia became a memorable historical event for the population, ecclesiastical authorities, and local officials alike. Its organization and execution required exemplary cooperation among church, civic and military bodies, which enriched local organizational experience for future events. Contemporary press reports noted that such a grand, disciplined, and high-quality celebration had never before been seen in the region, where tens of thousands of people paid tribute to the relic.

Keywords: *Holy Right Hand, Golden Train, Subcarpathia, Catholic Church, religious procession, historical memory, national identity, ceremonial reception, interwar period, church-state relations.*

1938-ban Magyarország kettős szentévet ünnepelt, amely során a hívek és a nemzet közössége különleges lelki készüléssel szervezték: a XXXIV. Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszust,⁴ valamint I. (Szent) István király (1000–1038) mennyei születésének 900. évfordulóját.⁵ Ez az esztendő így nem csupán vallási ünnepek sorozata volt, hanem a keresztény magyar állameszme megújításának kiemelt alkalma is.

¹ Tanszékvezető, professzor, II. Rákóczi Ferenc Kárpátaljai Magyar Főiskola, Számvitel és Auditálás Tanszék; bacho.robert@kmf.org.ua

² Tanszékvezető, docens, II. Rákóczi Ferenc Kárpátaljai Magyar Főiskola, Történelem- Társadalomtudományi Tanszék; csatary.gyorgy@kmf.org.ua

³ Docens, II. Rákóczi Ferenc Kárpátaljai Magyar Főiskola, Történelem- Társadalomtudományi Tanszék; varadi.natalia@kmf.org.ua

⁴ GERGELY, J. *Eucharisztikus világkongresszus Budapesten, 1938*. Budapest: Kossuth Kiadó, p. 1–193; DOROMBY, K. Világkongresszus Budapesten – ötven év távlatából. In LUKÁCS, L. (főszerk.). *Vigília. Szent István irály ünnepén*. Budapest: Actio Catholica, Szent István Társulat, 53. évf. augusztus. 1988. 8. sz. p. 589–597.

⁵ S.n.: A Szent István jubileumi év hivatalos ünnepei június 25-án kezdődnek. Népszava. 66. évf. 125.sz. 1938. június 3., p. 8.

Serédi Jusztinián esztergomi érsek (1927–1945) már 1929-ben szorgalmazta,⁶ hogy Szent István halálának 900. évfordulója alkalmából (1938) Magyarország hatalmas ünnepség-sorozattal emlékezzen az első királyra. Az elképzelés megvalósításában Huszár Károly nyugalmazott miniszterelnök, az Actio Catholica alelnöke (1932–1941) is támogatta. A magyar katolikus egyház feje már ekkor azon dolgozott, hogy a szent király halálának ünnepségsorozatát összekössék az Eucharisztikus Világkongresszus eseményeivel, így Budapest kérte annak megrendezési jogát.

A Magyar Katolikus Püspöki Kar 1937. március 17-ei közös pásztorlevelében⁷ hozta nyilvánosságra, hogy a Szent István Emlékév ünnepi eseményei 1938. 30-án kezdődnek, és ebben kinyilatkoztatta azt a szándékát is, hogy a Szent Jobbot végig szállítják Magyarországon.⁸

Hosszas egyeztetések után Budapest 1937 novemberében kapta meg a világkongresszus megrendezésének jogát. 1937. december 31-ei körlevelében a püspöki kar erről a híveket is tájékoztatta: „*Hódolni hívjuk a nemzetet a szent király emléke s országos körútra induló szent jobbjá elé, mert mindazt, ami nemzeti életünk maradandó értéke, az ő nagy lelke virága s az ő rendületlen hitének sugallata.*”⁹

1938. május 25-én délután öt órakor Budapest valamennyi katolikus templomában egyszerre kondultak meg a harangok, hogy tudtul adják a városnak és a világnak: megkezdődött a 34. Eucharisztikus Világkongresszus, Budapesten, ahol Eugenio Pacelli bíboros szövegében a magyarság történelmi küldetését méltatta és az új világégés veszélyére hívta fel a figyelmet. Az eucharisztikus kongresszus a Szent István év egyházi és állami nyitányával folytatódott.¹⁰

⁶ Dr. Serédi Jusztinián Esztergomi érsek, Magyarország bíboros hercegprímása elnöki megnyitó beszéde a Szent István-Társulat LXXIV-ik közgyűlésén, 1920. március 14-én. In Dr. VÁRDAI, B. (szerk.). *Katolikus Szemle*. 43.kötet. 1929. IV.füzet. Budapest: Stephaneum Nyomda és Könyvkiadó r. t., 1929, p. 289–292.

⁷ „[...] Mélységes öröm és hála érzete töltött el mindnyájunkat, amikor arról értesültünk, hogy a nemzetközi eucharisztikus kongresszusok állandó bizottságának egy hangú állásfoglalása alapján Özsentsége XI. Fiús pápa Magyarország fővárosát, Budapestet jelölte ki a legközelebbi Eucharisztikus Világkongresszus színhelyéül Mindnyájan átérezzük a magas kitüntetést, amely ebben a megbízásban megnyilatkozik, hiszen a pápa, s a katolikus világ ezáltal mintegy a mi kezünkbe telte le a legközelebbi eucharisztikus kongresszus sikerét; minket tett meg az Oltáriszentség nemzetközi diadal menetének zászlóvivőivé, s ránk ruházta a feladatot, hogy a nemzetek hódolatát az Oltáriszentség előtt méltó keretek közé foglaljuk. Öt világrész katolikusainak figyelme irányul most reánk s várja tőlünk e szent és felséges megbízás megfelelő betöltését. Annál inkább jól esett szívünknek Özsentsége elhatározása, mert hiszen ebben az elhatározásban része volt annak a megfontolásnak, hogy az 1938. évben üljük nemzetünk első királya, az országszervező Szent István halálának 900 éves fordulóját [...]”. Magyar Püspöki Kar: A Magyar Püspöki Kar közös pásztorlevele. Nemzeti Újság. XIX. évf. 116.sz. 1937. május 25. p. 12.

⁸ BOROS, K. Az aranyvagon legendája. Hová lett a Szent Jobb díszkocsija? Demokrata. 1999/26. p. 18–19.

⁹ S.n.: A szent királynál nagyobb magyar nem volt. *Katolikus Ösvény*. IV. évf. 1.sz. 1938. január 1. p. 1–2.; A Magyar Püspöki Kar tagjai: Katolikus szemmel... *Déli Hírlap*. XXI. évf. 193.sz. 1989. augusztus 19. p. 2.; A magyar Püspöki Kar tagjai: A magyar nemzeti lét és nagyság alapfeltétele a szentistváni szellem, alkotmány és kormányzati irány – mondja a Magyar Püspöki Karnek a jubileumi évre kiadott közös pásztorlevele. *Nemzeti Újság*. XX. évf. 1.sz. 1938. január 1. p. 7–8.

¹⁰ GERGELY, J. Eucharisztikus Világkongresszus. Magyar Hírek: XLI. évf. 13.sz. 1988. július 8. p. 18 – 19; GERGELY, J. Ötven esztendővel ezelőtt. A Szent Jobb országlása 1938-ban. In GLATZ, F. (felelős szer.). *História*. Budapest: Pallas Lap- és Könyvkiadó Vállalat, 1988. X. évf. 4.sz. p. 11 – 13; GERGELY, J. Eucharisztikus világkongresszus – Budapest 1938. In LUDAS, M. L.

1938. augusztus 18-án közétették az 1938. évi XXXIII. törvényt, amely ki mondta: „Az országgyűlés Szent István király dicső emlékéért a magyar nemzet örök hálájának és mélyleges hódolatának bizonyosságul törvénybe iktatja. Az országgyűlés augusztus hó 20. napját Szent István király emlékezetére nemzeti ünnepnek nyilvánítja.”¹¹ Így a találkozó nemcsak a katolikus egyház, hanem a nemzet ünnepévé vált.¹² A kettős szentév programjának ismertetésekor a korabeli sajtó ekként számolt be: „Hogy a Szent István jubileumi esztendőn ilyen fényes világ-egyházi ünnepel összekapcsolva ülhetjük meg, ezt a magyar hercegprímás kíváló külföldi és nemzetközi kapcsolatainak köszönhetjük.”¹³ Az egyház részéről az Actio Catholica szervezte az ünnepségeket, amelynek tevékenységét Serédi érsek személyesen felügyelte. Az ünnepségeken a magyarság vallási hovatartozástól függetlenül vett részt.

A Szent István-emlékév liturgikus és lelkipásztori eseményei közül kiemelkedett az *Aranyvonat országjárása*, vagy a *Szent Jobb országjárása*,¹⁴ amely szimbolikus módon fűzte össze a Kárpát-medence magyarságát.¹⁵ A szervezők kifejezett célja volt, hogy a szent ereklyét eljuttassák a magyar föld minden nagyobb településére. Ennek érdekében a Szent Jobbot méltóságteljesen díszített vasúti kocsiban szállították,¹⁶ amely egyben a hit és a modern kor technikai vívmányainak találkozását is kifejezte.

A városokban rendezett fogadalmi szertartásokon és ünnepi beszédeken a hangosítást megafonokkal biztosították, a díszemlévényeket pedig az éjszakai órákban neonfénnel világították meg, ami különleges ünnepélyességet kölcsönzött e szakrális eseményeknek. Az országjárás ugyanakkor túlmutatott a pusztán vallásos kereteken: a keresztény Magyarország eszményét hirdető, a nemzeti egység és összetartozás kifejezésére is törekvő demonstrációként valósult meg, amely a korszak állami és egyházi együttműködését is megjelentette.¹⁷

A Szent Jobb országjárásának sikere nyomán 1939-ben folytatódott az ereklye körútja a visszacsatolt felvidéki¹⁸ és kárpátaljai¹⁹ területeken, majd 1942-ben

(főszerk.). *Élet és Tudomány*. Budapest: Hírlap kiadó Vállalat. 1988. XLIII. évf. 1.sz. p. 532 – 534.

¹¹ 1938. évi XXXIII. Törvény Szent István király dicső emlékének megörökítéséről. In Jogtár: <https://net.jogtar.hu/jogszabaly?docid=93800033.tv#> Letöltve: 2023.07.07.

¹² HORTHY, M. vitéz IMRÉDY, B. 1938. évi XXXIII. Törvénycikk Szent István király dicső emlékének megörökítéséről. *Magyar Közigazgatás*. LVI. évf. 35.sz. 1938. augusztus 28. p. 1.

¹³ Dr. SERÉDI Jusztinián bíboros hercegprímás: A hercegprímás szózata a magyar társadalomhoz. *Nemzeti Újság*, 1936. december 6. p. 7.

¹⁴ KOVÁCSNÉ TÓTH, E. A Szent Jobb Zalaegerszegen. In HÁLA, J. (szerk.). *Honismeret*. (A Szent Jobb Országjárása 1938). XLIX. évf. 4.sz. 2021. augusztus. p. 40–44; BÁNFALVI, L. A Szent Jobb egri „látogatásai” Uo. 44–49; ARANYOS, T. J. A Szent Jobb Nyíregyházán. Uo., 49–54.; MIZSÁK, K. Az Aranyvonat 1942. évi nagyváradi állomása. Uo., 58–63.

¹⁵ S.n. A Szent Jobb háromnapos országjáró körútja. *Pesti Hírlap*. LX. évf. 148.sz. 1938. július 5. p. 8.

¹⁶ S.n. Elvitte az aranyvonat Esztergomba a Szent Jobbot. Káprázatos ünnepségek a primási városban. In MIKLÓS, A. (felelős szerk.). *Az Est*. XXIX. évf. 122.sz. 1938. június 1, p. 5–6.

¹⁷ S.n. Szent István országa. In HANÁK, N. (szerk.). *Pesti Hírlap Naptára 1938*. Budapest: Pesti Hírlap Könyvtár: 48.évf. p. 113–120.

¹⁸ S.n. A Szent Jobb országjáró körútja a visszacsatolt Felvidéken. *Pesti Hírlap*. LXI. évf. 105.sz. 1939. május 9., p. 17.

¹⁹ „[...] Aranyvonat májusban Ungvárra is ellátogat. Előreláthatólag május 14-én vagy 15-én érke-

eljutott Nagyváradra is,²⁰ kifejezve a Magyar Szent Korona országainak lelki újraegyesítését és a keresztény hitben való összetartozás eszméjét.

Ez a rendezvénysorozat lehetőséget teremtett arra, hogy a visszacsatolt magyar területek lakossága is bekapcsolódjon abba az országos jelentőségű, ünnepélyes megemlékezésbe, amely nem csupán Szent István szellemi örökségét idézte fel, hanem a keresztény hit nemzetmegtartó erejét és a kilenc évszázaddal korábban megszilárdított államiság egységét is hirdette. A körút ezáltal a nemzeti összetartozás és a keresztény magyar identitás megújításának liturgikus és közösségi eseményévé vált.

A Szent Jobb országjárásához egy pompás vasúti kocsi készült. A bizánci stílusú Aranykocsihoz a Dunakeszi Főműhelyben a MÁV egyik D típusú szalonkocsiját alakították át.²¹ Az Aranyvonat 1939. május 14-én áthaladva Kárpátalja 15 településén hosszabb megállókat tett Ungváron, Beregszászon és Munkácson, ahol ünnepélyes keretek között fogadták az ereklét.²² A ránk maradt feljegyzésekből és levelezésekből kiderül, hogy minden egyes megálló esetében apró részletekig átgondolt forgatókönyv szerint zajlottak le az ünnepi események és kiemelkedő történelmi jelentőséggel bírtak.

Az Aranyvonat kárpátaljai körútjával kapcsolatban az első írott feljegyzések 1939. április 20. datálhatók. Ekkor küldte ki az Actio Catholica Országos Elnöksége 1355/1939 sz. levelét az érintett intézményeknek és szervezeteknek.²³ A levélben felkéri a címzetteket, hogy feltétlenül jelenjenek meg az április 24-én tartott budapesti értekezleten az Aranyvonattal kapcsolatos előkészületek megvitatására. Mivel a postai kézbesítés szempontjából a levél feladása és az értekezlet megtartása közötti idő szűkösnek bizonyult, nem minden címzett jelent

zik meg Ungvárra, ahol nagyszabású előkészületeket tesznek ünnepélyes fogadtatására. E célból Pelteárszky dr Budapestre utazik, hogy a Szent Jobbot vivő Aranyvonat kárpátaljai programját is megtárgyalja [...]” S.n.: Mikor érkezik Ungvárra a Szent Jobbot vivő Aranyvonat? Kárpáti Magyar Hírlap. XX. évf. 93.sz. 1939. április 25. p. 1.; S.n.: A Szent Jobb Kárpátalján. Zalamegyei Újság. XXII. évf. 108.sz. 1939. május 12. p. 3.; S.n.: A Szent Jobb Munkácson. Az Őslakó. Politikai és Társadalmi Hetilap. II. évf. 19.sz. p. 1.; S.n.: A Szent Jobb útja a Felvidéken és Kárpátalján. Felvidéki Újság. II. évf. 95.sz. 1939. április 27. p. 2.

²⁰ S.n.: Tízezrek hódoltak Nagyváradon a dicsőséges Szent Jobb előtt. Keleti Újság. 25. évf. 101.sz. 1942. május 5. p. 1.; S.n. A Szent Jobb Nagyváradon. Zalamegyei Újság. XXV. évf. 99.sz. 1942. május 4. p. 3.

²¹ KERÉKES, D. A Szent Jobb országjárása. In HÁLA, J. (szerk.). *Honismeret*. Budapest: Honismereti Szövetség. 49.évf. 2021/4.sz., p. 27–35.

²² „[...] A Szent Jobbot vivő Aranyvonat május 14-én Ungvárra érkezik. A felvidéki városok közül Ungvár egész kivétel „bánásmódban” részesül, amennyiben az Arany vonat Ungváron 210 percig időzik. Ilyen bosszú ideig a Szent Jobb egyetlen felvidéki városban sem tartózkodott [...]” S.n.: Az „Aranyvonat” kárpátaljai programja Serédy Jusztnián hercegprímás Ungváron. Magyar Hírlap. XX. évf. 96.sz.1939. április 29. (valójában 28, péntek) p. 1.; S.n.: Az „Aranyvonat” kárpátaljai programja Serédy Jusztnián hercegprímás Ungváron. Kárpáti Magyar Hírlap. XX. évf. 97.sz.1939. április 29. p. 1.

²³ Munkácsi Római Katolikus Püspöki Levéltár (a továbbiakban: MRKPL). Az Actio Catholica Országos Elnökségének 1355/1939 sz. levele, 1939. április 20.; A dicsőséges Szt. Jobbot vivő Aranyvonat” programján „[...] 1939. május 6-án, szombat, 1939. május 7-én, vasárnap Ipoly-ság, Balassagyarmat, Losonc, Rimaszombat, Rozsnyó, Fülek, Salgótarján és Pásztó szerepel, míg 1939. május 17-én, vasárnap, Sátoraljaújhely, Ungvár, Munkács, Csap, Bátyú és Beregszász [...]” szerepel. A beregszászi római katolikus egyház könyvtára, Pápai prelátus az A.C. országos igazgatójának Actio Catholica Elnökségének hirdetménye. Budapest, 1939. április 20.

meg a központi megbeszélésen. Erről árulkodik Sztojka Sándor görögkatolikus püspök április 25-i levele is,²⁴ aki később az Országos Elnökségtől és a megyei vezetőtől kérte el a Szent Jobb kárpátaljai körútjának programját.

Beregszász város vezetősége április 24-én kapta meg a levelet,²⁵ ami után a város polgármestere, Dr. Hubay Kálmán, április 26-án rendelkezett a helyi szervezés megkezdéséről, szervezői bizottság összehívásáról. Mivel ekkor még a szervezők sok információval nem rendelkeztek a rendezvény kapcsán, az április 30-án, Felvidékre,²⁶ főként Komáromba ellátogató Szent Jobb erekleje programját tartalmazó újságcikkekből merítették értesítéseiket.²⁷

Dr. Korláth Endre főispán a levelet április 22-én megkapta, így tudott küldötteket delegálni a budapesti központi értekezletre.²⁸ Ennek köszönhetően rendelkeztek előzetes információval az Aranyvonal tervezett menetrendjéről és tájékoztatni tudták az az érdekelt városok – Ungvár, Munkács és Beregszász – illetékeseit. Az április 24-én kelt központi tájékoztató alapján még nem volt ismeretes a vonat Beregszászra való érkezésének időpontja, tartózkodásának és indulásának ideje, valamint a közbeeső állomások listája és menetrendje sem.²⁹

Az Actio Catholica központi tanácskozása után megkezdtek a helybeni előkészületeket. Ungváron 1939. április 28-án, Peltsárszky Imre polgármester elnökletével értekezletet tartottak a városba érkező Aranyvonal fogadásának megbeszélését illetően. Az értekezlet irányadó dokumentumai az Actio Catholica 1447/1939 április 26-án kelt levele és a hozzá tartozó mellékletek voltak,³⁰ melyek alapján összeállították a vonat érkezésével kapcsolatos részletes programot. Ezt alapul véve április 30-ig a fogadó városok szervezőinek meg kellett küldeniük Budapestre a programterveiket. Eszerint az ungvári a pályaudvarról a Szent Jobbot a Széchenyi-térre viszik, ahol a felállított tábori oltárnál Sztojka Sándor görögkatolikus püspök szentmisét mutat be. Az ünnepi szentbeszédet Serédi Jusztinián bíboros hercegprímás mondja. A város díszítésének feladatait Czier Mihály városgazdára bízta.³¹ A tervek szerint az Aranyvonal négyórás ungvári tartózkodás után folytatja útját Munkács felé Csapon, Bátyún és Mezőterebesen keresztül.

Április 28-án, Beregszászon tanácskozást tartottak Bereg és Ugocsa k.e.e. alispánja vezetésével, amelyen részt vett Pásztor Ferenc, a Beregszászi esperes-plébános is.³² Itt összeállították a beregszászi előzetes programot. A szervezés

²⁴ Derzsavnij Arhiv Zakarpatskoji Oblasty (a továbbiakban: DAZO), F.151, op.18, spr.1573. ark.7.

²⁵ DAZO, F.67, op.1, spr.15. ark.25.

²⁶ S.n.: A Szent Jobb első felvidéki útja. Komáromban, Érsekújvárott és Léván ünnepelték a szent ereklejével – Jaross Andor miniszter kísérte a Felvidéken a Szent Jobbot. *Felvidéki Magyar Hírlap*. II. évf. 99.sz. 1939. május 2., p. 7.

²⁷ DAZO, F 67, op.1, spr.15. 25.

²⁸ DAZO, F.47, op.3, spr.1. 48.

²⁹ MRKPL. Az Actio Catholica Országos Elnökségének 1939. április 24-én kelt levelének melléklete.

³⁰ MRKPL. Az AC Elnökségének 1447/1939 sz. 1939. április 26-én kelt levele.

³¹ S.n.: A Szent Jobb nagy útja. Az „Aranyvonal” Kárpátalja városaiban. Káprázatos ünnepség Ungváron – Serédi hercegprímás egyórás beszéde. *Kárpáti Magyar Hírlap*. XX. évf. 111.sz. 1939. május 16., p. 1.

³² MRKPL. Bereg és Ugocsa k.e.e. alispánjának 5051/ki.1939 sz. levele.

folyamamán Pásztor Ferenc április 29-én és május 1-én is levélben fordult az AC Országos Elnökségéhez, a szervezés kapcsán, mint például: hogyan és miként kell elhelyezni az ereklyét az emelvényen, vagy hogy vállalja-e P. Bangha Béla³³ az ünnepi beszéd megtartását. A válaszleveléből megtudjuk a Szent Jobb ereklyetartó dobogó méreteit, hogy P. Bangha Béla szerzetes nem tudja vállalni az ünnepi beszéd elmondását Beregszászon, hogy a maximum 10 perces beszédet akár katolikus világi személy is (főispán, álsispán, polgármester stb.) tarthatja, annak szövegét előzetesen meg kell küldeni az Országos Elnökség részére. Ugyancsak kérték a részletes beregszászi program mielőbbi megküldését, valamint a díszkíséret, koronaőrök és a hercegprímás vacsorájának biztosítását is, illetve a vacsorához szükséges meghívókat, a vacsora pontos helyének megjelölésével.³⁴

Munkács polgármestere, aki a beregszászi összejöveten személyesen részt vett, de a szervezési folyamat elhúzódása miatt nem volt lehetősége az Actio Catholica által meghatározott időpontig, azaz április 30-ig valamennyi illetékes hatóság és intézmény vezetőjét egy részletes megbeszélésre összehívni, április 26. kérelemmel fordult az Országos Elnökséghez a határidő május 6-ig való kitolását illetően.³⁵ Munkácson a szervezési megbeszélés Nemes József megyebiztos elnökletével május 2-án 10 órától zajlott a városháza üléstermében, amelyen az AC irányelveinek megfelelően összeállították a végleges programot az egyházi, katonai és polgári hatóságok képviselőinek bevonásával. Az értekezleten jelen volt Béli Alajos ezredes-dandárparancsnok, Sörös János római katolikus esperes-plébános és Duliskovics Eumén görögkatolikus esperes-plébános. Az ünnepi beszédre Mécs Lászlót kérték fel.³⁶

A Szent Jobb fogadása elég komoly pénzügyi terhet rótt a fogadó városokra. Ezt bizonyítja Beregszász város elöljáróságának május 5-én kelt levele, melyben kéri Pásztor Ferencet, hogy az egyházközség járuljon hozzá az esemény lebonyolításának költségeihez.³⁷ A város mérnöki osztályának véleménye szerint a Szent Jobb méltó fogadása 3750 pengő halaszthatatlan kiadással járt.³⁸ Ezen kívül épület és járda javításra a városnak még 8000 pengőre volt szüksége.

A városvezetők nagy hangsúlyt fektettek az utcák és a Szent Jobb útvonalán közbeeső területek rendezésére is. Így például egy beregszászi április 29-i hirdetményből kiderül, hogy a Horthy Miklós úton, a Verbőczy, a Kossuth és a Rákóczi téren minden kopott külsejű épületet, tulajdonviszonytól függetlenül, ki kellett javítani és átmeszelní. Ezek az utak és terek meg kellett javítani a kerítése-

³³ Bangha Béla (1880, Nyitra–1940, Budapest) a jezsuita rend tagjaként jelentős szerepet töltött be Magyarország vallási és szellemi életében. Mint igehirdető, teológus, író és szerkesztő, tevékenysége meghatározó volt a katolikus sajtó fejlődésében, ezért gyakran a hazai sajtó apostolaként is emlegették.

³⁴ MRKPL, Az AC Elnökségének 1623/1939 sz. 1939. május 2-án kelt levele.

³⁵ DAZO, F.1553, op.1, spr.37. ark.15.

³⁶ DAZO, F.1553, op.1, spr.37. ark.14.

³⁷ MRKPL, Beregszász előjárójának 9328/ 1939 Körlevele. 1939 május 5.

³⁸ A 3750 pengő költség az alábbiakat foglalta magába: a Rákóczi tér rendezési és díszítési munkálatai – 700 pengő; hangerősítő berendezés felszerelése – 150 pengő; baldachin és dobogó építése, drapériák stb. – 1500 pengő; diszvilágítás, virágfüzerek, lombgirland stb. – 600 pengő; vendégek fogadása, ellátás, díszvacsora – 500 pengő; előre nem látható kisebb kiadások – 300 pengő. MRKPL. Beregszász előjárójának 9328/ 1939 Körlevele. 1939. május 5.

ket, az üzleti cégfeliratokat és kirakatokat. Azokat a cégtáblákat, melyeken a cseh szöveg bemázolása feltűnően látszott, ki kellett cserélni újakra. Ezek a rendelkezések vonatkoztak minden olyan utcára is, amelynek mélységébe a vonulás útvonaláról be lehetett látni. Hasonlóképpen javították az Árpád, Bethlen és Attila utcai telkek azon melléképületeit és kerítéseit, amelyek a Vérke-kőhídról láthatók voltak. A polgármesteri hivatal a javítási munkák pénzügyi terhét előirányozta azok számára is, akik önerőből, a munkálatok nagy költsége miatt, nem voltak képesek azokat elvégezni. Az ilyen esetekben a város Közjóléti Osztálya biztosította a szükséges munkaerő hatóságai kiutalását.³⁹

A kihangosítás kérdése kiemelkedően fontos volt, ezért a budapesti Szigetközy és Társa Hangerősítő és Hanglemezkölcsonző vállalat több alkalommal is folytatott levelezést és telefonos egyeztetést az illetékes személyekkel.⁴⁰ Ez a vállalat, előző évi országjárás alkalmával, a Székesfehérváron tartott eseményeken is dolgozott. A beregszászi rendezvény kihangosítására április 27-én érkezett meg Beregszászra, míg a túl magas ár miatt a munkácsi polgármesteri hivatal pénzügyi források hiányára hivatkozva május 8-i levelében visszautasította a kihangosító céget.⁴¹

A Szent Jobb Beregszászon történő egyházi fogadásával kapcsolatban az esemény zökkenőmentes lebonyolítása érdekében Szvoboda Ferenc apostoli kormányzó a görögkatolikusokkal való szoros együttműködés mellett, részletes utasításokat írt elő Pásztor Ferencnek, mint például: esős idő esetén a Szent Jobbot latin szertartású templomba kell vinni, ahol szentségimádást kell végezni; a Szent Jobb ereklyét vivő négy papnak felváltva görög és latin rítusúnak kell lennie; az egyházi liturgiát (amely antifónát, versiculust és oratiót tartalmazott) Mészáros János protonotárius kanonoknak kell mondani; a felajánló fohász nem lehetett 15–20 szónál hosszabb – egyet a latin, másikat a görög szertartású papnak kell végeznie (utóbbit ruszin nyelven is mondhatta); az ereklye incenzálást (füstölést) nem kaphat. Pásztor Ferencnek mindvégig az Ereklye mellett kellett tartózkodnia, kivéve a vacsora idejét, melyre a főispán, Korláth Endre, őt is meghívta.⁴²

Mivel az ereklye érkezése a városok számára kiemelkedően fontos történelmi esemény volt, ezért a városok előljárósága különös figyelmet fordított az eseményen megjelenő személyek nagy számára. Beregszász például május 8-i felhívásában kérte az egyházi hivatalokat, testületeket, hogy május 10. 18:00-ig jelezzék a Közjóléti Ügyosztálynál hányan és milyen módon (milyen öltözetben, testületi zászlóval vagy anélkül) kívánnak részt venni az eseményen. Az intézmények résztvevőinek pontos elhelyezkedéséről és idejéről május 12-én pontos értesítést kellett adniuk.⁴³

Sztojka Sándor görögkatolikus püspök 1093/1939 számú körlevelében buzdítja papjait, hogy híveikkel együtt minél többen vegyenek részt e nívós eseményen a hozzájuk legközelebb eső városban, illetve állomáson. Felhívásában külön

³⁹ DAZO, F.67, op.1, spr.15. ark.43.

⁴⁰ DAZO, F.1553, op.1, spr.37. ark.13.

⁴¹ DAZO, F.67, op.1, spr.15. ark.19–40.; DAZO, F.67, op.14, od.zb.1. ark.102.

⁴² MRKPL, Szvoboda Ferenc Pásztor Ferencnek címzett 906/1939 sz. 1939. május 2-án kelt levele.

⁴³ MRKPL, Beregszász előjárójának 9328/ 1939 Körlevele. 1939. május 8.

megemlíti a csoportos vasúti kedvezmény igénybevételének lehetőségét, mely 8 személy esetében 20%, 20 személynél pedig 50% engedményt jelentett a menetérti útra.⁴⁴

A Munkács környékén szolgálatot teljesítő papok számára Sörös János római katolikus esperes már május 2-án értesítést küldött, amelyben felkéri az érintetteket, hogy híveik között hirdessék ki a Szent Jobb érkezésének időpontját és igyekezzenek minél több hívővel saját vezetésük alatt lehetőleg processzióval, vagy távolabbi helyekről vasúton, (ez esetben is processzióval) Munkácsra érkezni.⁴⁵ Azt hogy vasúton, szekéren vagy gyalog érkeznek-e, illetve hogy hány fővel képviselteti magát az egyházközség, legkésőbb május 9-ig meg kellett küldeni számára. Amennyiben vonaton érkeztek, igénybe vehették a vasúti kedvezményt, 20 fő retúr utazásánál 50%-os kedvezmény járt. A résztvevők számát az illető állomásfőnökkel kellett előre egyeztetni, aki lajstromozott jegyet adott. A résztvevőknek nemzeti viseletben vagy más ünneplőben kellett érkezni. Az étellemezésről mindenki saját maga gondoskodott, költségcsökkentés céljából az ételmet egy kocsira is fel lehet rakni.⁴⁶

Az Ilosvai járás „Magyar a magyarért” szociális megbízottja 1939. május 11-én kelt levelében jelentést adott a rábízott környék lakosságának mozgósításáról a beregszászi események kapcsán. Ebben kéri a beregszászi szervezőbizottságot, hogy a „Magyar a magyarért” 25 kárpátaljai küldött részére biztosítson helyet a vasútállomáson és a körmeneten, az út mentén felállított, sorfalat képező község között. Az Ilosvai járásból Beregszászra érkezők száma végül 200 főt tett ki. A szociális megbízott kérte a szervezőket, hogy mivel a járás lakossága nagyrészt ruszin nemzetiségű, ezért annak érdekében, hogy közelebb vigyék hozzájuk a magyar szellemiség és gondolatvilágot, megfelelő módon biztosítsák a külső diszpozíciónál az odazarándokolt ilosvaiak méltó elhelyezését.⁴⁷

Az Actio Catholica utasításainak megfelelően az Aranyvonat, a Magyar Államvasutak igazgatóságával történt megállapodás értelmében, lelasított az állomásokon – Szürte, Kincsestanya-Homok, Eszeny, Szernye, Barkaszó, Várkulcsa, Bótrágy, Beregsom-Mezőkaszony, Nagybégány – való áthaladáskor. Így azok a hívők, akik nem tudtak részt venni a központi rendezvényeken Ungváron, Munkácson vagy Beregszászon, de viszonylag közel laktak az útvonalába eső ál-

⁴⁴ DAZO, F.151, op.18. spr.1516. ark.2.

⁴⁵ MRKPL, A Várpálánki plébánosnak címzett 1939. május 2-án kelt levél.

⁴⁶ A papoktól beérkező értesítés többek között a következő információkat kellett, hogy tartalmazta: hány fővel vesz részt vezetése alatt a gondjaira bízott egyházközség; vasúttal, gyalog vagy szekéren érkezik, processzióval; amennyiben gyalog, melyik útvonalat fogja használni?

⁴⁷ MRKPL, Az Ilosvai járás „Magyar a magyarért” Mozgalom szociális megbízottjának 1939. május 11-én kelt levele. „[...] mint Magyar a Magyarért Mozgalom budapesti kiküldötte és szociális megbízottja tisztelettel bejelentem, hogy munkakerületünkhöz tartozó Ilosva Járásban megszerveztük a lakosságot Beregszászon folyó hó 14-én tartandó Szt. Jobb Ünnepségen való részvételt. Tisztelettel kérjük, hogy a közösségenként megalakított helybeli szervezeteink elnökeinek, mint a Magyar a Magyarért kárpátaljai küldöttei részére a vasúti állomáson s a körmenetben helyet biztosítani szíveskedjenek [...]”. A Beregszászi Római Katolikus Egyházközség könyvtára, Magyar a Magyarért Mozgalom szociális megbízottjának kérelme. Ilosva, 1939. május 11.

lomásokhoz, még ha egy rövid időre is, láthatták az erekljét.⁴⁸ Actio Catholica rendelkezései alapján az Aranyvonal-áthaladás megszervezésének egyik eleme az volt, hogy a közbeeső állomásokon mindig legyenek hívek, akik énekükkel és jelenlétükkel fogadják és ünneplik a Szent Jobbot. Voltak állomások, melyeken az Aranyvonal kétszer is áthaladt, Csapon és Bátyún pedig háromszor is.⁴⁹ Folyamatosan biztosítani kellett tehát a hívek jelenlétét, amíg az Aranyvonal el nem hagyja Kárpátalja területét.

Minden pap igyekezett felkészülni a Szent Jobb várására. Dr. Bujaló Bernát kisráti plébános például a következőképpen szervezte meg a hívek jelenlétét május 14-én a szürtei állomáson: mivel az Aranyvonal a szürtei állomáson 10:09-kor halad át, ezért Kisráton a 10:00-kor kezdődő szentmise 8:00-ra tették át. A szentmise végén körmenettel a pap és hívei az állomásra mentek, akikhez útközben csatlakoztak a nagyráti görögkatolikusok is. Mivel a vonatnak 14:11-kor újból át kellett haladnia az állomáson, a processzió az ereklye visszaérkezését megvárta. A vonat távozását követően a hívek körmenetben tértek vissza a kisráti római katolikus templomba, ahol közvetlenül ezt követően megtartották a májusi (Loretói) litániát.⁵⁰

A város vezetése törekedett az Actio Catholica által előírt ünnepi előírások legpontosabb végrehajtására, különös figyelmet fordítva a lakóházak erkélyeinek díszítésére, valamint az esti órákban az ablakok kivilágítására is. Levéltári források tanúsága szerint Munkács polgármestere 1939. május 13-án felhívást tett közzé, amelyben arra kérte a Sugárút, a Fő utca, a Horthy Miklós tér és a Püspök utca háztulajdonosait és lakóit – ahol a processzió útvonala elhaladt –, hogy házaikat zászlókkal díszítsék fel, ablakaikat pedig gyertyafénnyel világítsák ki, illetve egyéb díszítésekkel ékesítsék. A rendelkezés konkrét időpontokat is meghatározott: a fellobogózást 12 órára, a gyertyagyújtást a Sugárúton és a Fő utcán 16 órára, míg a Horthy Miklós téren és a Püspök utcában 17:30-ra írta elő.⁵¹

Az Actio Catholica előírásainak megfelelően az Aranyvonal pályaudvarra érkezését katonai díszzenekar zenéjének kellett kísérnie. Mivel a munkácsi helyőrség nem rendelkezett saját katonai zenekarral, a város polgármesteri hivatala 1944. április 28-án kérelemmel fordult a Magyar Királyi Honvéd Állomásparancsnoksághoz, hogy a zenei kíséret biztosítása érdekében a VIII. hadtest parancsnokságának közreműködését kérjék. Tekintettel arra, hogy Beregszászon sem állt rendelkezésre megfelelő zenekar, Munkács és Beregszász városvezetése megállapodott abban, hogy az esemény lebonyolításához szükséges katonai díszzenekar költségeit – ideértve a játékdíjat, az utazás és étkeztetés költségeit – közösen, fele-fele arányban fedezik. A két város polgármesteri hivatalai közötti pénzügyi elszámolás még hónapokkal később, 1944 szeptemberében is folyt.⁵²

⁴⁸ DAZO, F.151, op.18, spr.1573. ark.24.; RÉVFFY, L.: *Hol vagy István király?* Hadak Útján. LI. évf. 465.sz. 1999. július–augusztus. p. 5–6.

⁴⁹ DAZO, F.151, op.18, spr.1573. ark.40.

⁵⁰ MRKPL, Dr. Bujaló Bernát jegyzetfüzete.

⁵¹ DAZO, F.1553, op.1, spr.37. ark.22.

⁵² DAZO, F.67, op.1, spr.400. ark.12.

A Magyar Posta az esemény jelentőségét méltányolva, az I. ad 106023/3. számú, 1939. április 27-én kelt rendelete alapján az ungvári 1. számú, valamint a munkácsi és beregszászi postahivatalok számára különleges alkalmi keletbélyegző használatát írta elő. E bélyegzőkön a „A SZENT JOBB ORSZÁGJÁRÁSA” felirat, továbbá a hivatal megnevezése és a keltezés szerepelt, amelyeket a hivatalok a náluk feladott levélpostai küldemények egy részének lebélyegzésére alkalmaztak.⁵³

A Szent Jobb kárpátaljai körútjának lebonyolítására több alternatív forgatókönyv készült. A fennmaradt dokumentumok tanúsága szerint a szervezés korai szakaszaiban sem a helyi, sem a központi szervezők nem számoltak Angelo Rotta budapesti apostoli nuncius részvételével. A nuncius érintettségére vonatkozó első – nem nyilvános – információk Szvoboda Ferencnek Pásztor Ferenc részére 1944. május 2-án írt levelében jelennek meg.⁵⁴ A nyilvánosság számára a nuncius részvételéről szóló hír május 12-én vált ismertté, amikor a *Magyar Nemzet* napilapban megjelent az erről szóló tudósítás, jelezve, hogy Angelo Rotta csatlakozik a Szent Jobb kárpátaljai körútjához.⁵⁵

Az esemény zökkenőmentes lebonyolítása érdekében Ungváron főpróbát is tartottak, amelyre 1944. május 13-án, szombaton 10 órakor került sor a Szécsényi téren, az iskolák tanulóinak és a nagyközönség bevonásával. A főrendezés feladatait a szervezőbizottság megbízásából Rácz Pál, Dobrovolszky, Kükemey, Ortutay, Smetana és Jánosovszky látták el.⁵⁶ A hatósági, egyházi és katonai rendezőbizottság irányításával a Kossuth tértől a Szécsényi térig vezető menetet próbálták el, amely a korabeli sajtóbeszámolók szerint zavartalanul és példás rendben zajlott le.⁵⁷

⁵³ „[...] Különleges keletbélyegzők használata az ipolysági, balassagyarmati, losonci, rimaszombati, rozsnói, salgótarjáni, sátoraljaújhelyi, ungvári, munkácsi és beregszászi postahivatalnál. Értésítem a postahivatalokat, hogy az Aranyvonat folyó évi útjaival kapcsolatban folyó évi május hó 6-án az ipolysági, balassagyarmati, losonci és rimaszombati, május hó 7-én a rozsnói és salgótarjáni, május hó 14-én pedig a sátoraljaújhelyi, ungvári 1. számú, munkácsi és beregszászi postahivatal „A SZENT JOBB ORSZÁGJÁRÁSA” feliratú, a hivatal nevével és kelettel ellátott különleges keletbélyegzőt fog használni a nála feladott levélpostai küldemények egy részének lebélyegzéséhez [...]” Budapest, 1939. évi április hó 27-én. Rendeletek Tára. A magyar Kir. Posta részére. 1939. április 29. 18.sz. p. 131.

⁵⁴ MRKPL, Szvoboda Ferenc Pásztor Ferencnek címzett 906/ 1939 sz. 1939. május 2-án kelt levele.

⁵⁵ „[...] Szombaton este indul az idei év tavaszára tervezett utolsó útjára az Aranyvonat, hogy a Szent Jobb a vasárnapot a visszacsatolt Kárpátalja fontosabb városaiban töltse. Áthalad Borsi, Bodrogszerdahely, Szomotor, Örös, Perbenyik, Bély, Ágcsernye, Csap állomásokon és délelőtt tizenegy óra huszonöt perckor érkezik Ungvárra. Majd Mezőterebes és Várkulcsa érintése után tizenhat órakor érkezik Munkácsra, ahol két órát tölt. Este tizennyolc órakor Bátyun, Bobágyon, Beregsomon és Nagybecskerek keresztláncánál Beregszászra érkezik tizenkilenc óra huszonnyolc perckor. Itt teljes három órát időzik, majd visszaindul s hétfőn reggel hat óra negyvenöt perckor a keleti pályaudvarra ér. Ezúttal is elkíséri a szent ereklyét országjáró útjára dr. Serédi Jusztinián bíboros hercegprímás, a Kárpátalja azonban csatlakozik a díszkísérethez dr. Angelo Botta c. érsek, apostoli nuncius is [...]” A Szent Jobb útja a visszacsatolt Kárpátaljára. Magyar Nemzet. II. évf. 108.sz. 1939. május 12. p. 9.

⁵⁶ S.n.: A Szent Jobb ungvári fogadásának vasárnapi programja. *Kárpáti Magyar Hírlap*. XX. évf. 109.sz. 1939. május 13., p. 1.; S.n.: A Szent Jobb-ünnepség főpróbája Ungváron. *Kárpáti Magyar Hírlap*. XX. évf. 109.sz. 1939. május 13., p. 1.

⁵⁷ S.n.: Kitűnően sikerült a Szent Jobb fogadásának ungvári főpróbája. A pápai nuncius is Ungvárra érkezik. *Kárpáti Magyar Hírlap*. XX. évf. 110.sz. 1939. május 14., p. 1.

A rend és biztonság fenntartása érdekében a szervezők a rendezvény előkészületeibe bevonták a helyi rendőrséget, a katonai alakulatokat, a tűzoltóságot, továbbá a Legényegylet tagjait, a cserkészeket és a jelentős létszámú polgári rendezőseket is.

Végül 1938. május 14-én az Aranyvonat 9:43-kor érkezett meg Csapra, ahol a Szent Jobbot Szvoboda Ferenc apostoli kormányzó, Sztojka Sándor görögkatolikus püspök és Korláth Endre főispán fogadták, illetve mondtak üdvözlő beszédet.⁵⁸ A főispán a következőket mondta: „*Eminenciás Uram! A Mindenható Isten kegyelme iránt, hálátelt szívvel virradtunk e nagy napra. Nekünk is megadatott, hogy az ősi Ung vármegye határán hódolatunkat mutathatjuk be honalapító első királyunk, Szent István Jobbja, a mi szent nemzeti ereklyénk előtt. Ez a csodálatos ajándék, ez a drága Ereklye, ma is azt az eszmét hirdeti nekünk, amit első királyunk a honalapításkor, hogy a Kárpátok övezte medencében alapított országban az ő koronájának, Magyarországnak minden népe békében éljen nyelvében. E nagy napon is ezzel a gondolattal hozzuk hódolatunkat Szent Királyunk iránt és így köszöntjük az ő kíséretét, Eminenciás Uramat. Köszönjük, hogy eljöttek. Tartsa meg egységünket az egységet hirdető nemzeti Ereklye. Érezzék jól magukat megýnkben. Az Isten hozta, az Isten áldja meg útjaikat.*”⁵⁹

A vonatszerelvény 9:53-kor folytatta útját Ungvár felé. Csap irányából Szürte és Kincsestanya-Homok állomások érintésével délelőtt 10:30-kor érkezett meg Ungvárra,⁶⁰ ami a tervezett menetrendhez képest ötperces késést jelentett. Az ünnepélyesen feldíszített, virágokkal és nemzeti színű zászlókkal ékesített ungvári pályaudvaron polgári, egyházi és katonai előkelőségek sorakoztak fel az Aranyvonat fogadására.⁶¹ Mikor befutott a kettőskereszttel, „*Így volt, így legyen*”

⁵⁸ S.n.: A Szent Jobb ungvári fogadásának vasárnapi programja. *Kárpáti Magyar Hírlap*. XX. évf. 109.sz. 1939. május 13., p. 1.

⁵⁹ S.n.: A Szent Jobb nagy útja. Az „Aranyvonat” Kárpátalja városaiban. Káprázatos ünnepség Ungváron – Serédy hercegprímás egyórás beszéde. *Kárpáti Magyar Hírlap*. XX. évf. 111.sz. 1939. május 16., p. 1.

⁶⁰ S.n.: Nem szabad túrni, hogy az emberek lábbal tiporják a kereszténység tanítását, másrészt fitogtassák keresztény voltukat – mondotta a hercegprímás az Aranyvonat országjáró útján, Ungvárott. *Pesti Napló*. 90. évf. 111.sz. 1939. május 16., p. 11.

⁶¹ „[...] Az idei év tavaszára tervezett utolsó országjáró útjára szombaton este indul el a Szent Jobb az aranyvonaton, hogy a vasárnapot a visszacsatolt Kárpátalja fontosabb városaiban töltsen. Erre az útjára is elkíséri a szent ereklyét dr. Serédi Jusztinián bíboros hercegprímás. Mivel a vonat Budapest Keleti p. u.-ról este 20 óra 10 perckor indul el és csupán Hatvanban tölt mindössze tíz percet, a miskolci személypályaudvarra pedig éjjel 23 óra 41 perckor indul, a rendezőség ezúton is figyelmezteti a közbeeső összes állomásokat, hogy a Szent Jobb fogadására semmiféle ünnepséggel ne készüljenek. Az Aranyvonat szerelvénye az éjszakát a miskolci állomáson tölti, a Szent ereklye és kísérete nem hagyja el a vonatot, amely vasárnap hajnali 5 óra 25 perckor indul innen tovább. E kora reggeli órákban még két állomást érint 6 óra előtt, amelyeken szintén nem lesz ünnepélyes fogadása a szent ereklyének. Szerencsre vasárnap reggel 6 óra 7 perckor érkezik meg az Aranyvonat és innen kezdve már minden állomáson ünnepélyesen fogadják. Délelőtt 10 óra 25 perckor érkezik meg Ungvárra 210 perces tartózkodásra Innen délután 13 óra 55 perckor elindulva visszatér Csapra (23 p.), majd délután 16 órakor érkezik meg Munkácsra, ahol 2 teljes órát tölt. Este 18 órakor folytatja útját vissza Bányú (10 p) állomásig majd Bótrágy, Beregsom – Mezőkaszony s Nagybgányon áthaladva 19 óra 28 perckor fut be a szerelvény Beregszászra, ahol teljes három órán át időzik. Mivel innen éjjel 22 óra 30 perckor indul vissza a fővárosba, az ez útjában érintett állomásokon szintén nem lesznek ünnepélyes fogadások. Visszatérő útjában érinti Bányú (1 p.), Csap (18 p), Sátorlajaujhely (10 p), Miskolc (10 p.) és Hatvan (10 p.) nagyok állomásokat és Budapest a Keleti pályaudvarra hétfőn reggel 6 óra 45 perc-

felirattal díszített Magyarországot ábrázoló képpel, jobb kezében feszületet tartó Szent István glóriás alakjával feldíszített mozdony az állomásra, a zenekar a magyar Himnuszt játszotta. A vonaton volt többek között Serédi Jusztinián bíboros-hercegreprímás és Angelo Rotta pápai nuncius is.

Miután a Szent Jobbot megfelelő módon elhelyezték Ungvár polgármestere, Peltsárszky Imre, mondott ünnepi beszédet: *„Üdvözlégy dicsőséges Szent Jobb! Üdvözlégy apostoli királyunknak, Szent Istvánnak áldást hozó, jóságos, simogató keze. 900 esztendő óta a magyar nemzet csodálatos, drága erekléje vagy. Amerre diadalmeneted elhalad, mindenütt hódolattal vesznek körül. Amikor mi most tisztelettel és áhítattal övezünk, nem feledjük el, hogy ez a Szent Kéz a magyarok Nagyasszonyához, a Boldogságos Szűz Máriához vezet. Nem feledjük el, hogy ez a Szent kéz ma is harcol országunk ellenségei ellen. Ez a szent kéz, mint élő valóság, már egyszer járt ezen a vidéken, amikor Szent István király Gerény községben megalapította a bencés szerzetesek kolostorát. Most, mint drága erekléje jött el hozzánk a felszabadult Ungvár városába. Ragadjuk meg ezt az imádkozó Szent Kezet. Fűzzük hozzá az összekulcsolt, imádkozó magyar kezeket és együtt kérjük a Mindenhatót, hallgassa meg könyörgésünket. Szálljon imádságunk Urunk mennyei trónusa elé, hogy állítsa vissza Szent István király birodalmát és engedje meg, hogy mielőbb újra felragyogjon szent István koronájának régi dicsőséges fénye”.⁶²*

Szerédi Jusztinián köszönetet mondott a szívélyes fogadtatásért, hangsúlyozva, hogy ő az egész Magyarország hercegreprímása, így Ungváré is. Felhangzott az *„Ah hol vagy magyarok tündöklő csillaga”* ősi magyar ének, majd a Szent Jobb 10.55-kor elindult az előkelőségeket vivő gépkocsissal együtt a város felé.⁶³

A pályaudvari fogadtatáson a városi, megyei, egyházi és katonai vezetők közül, – mint például Szűcs Andor tábornok, Marina Gyula Kárpátalja kormánybiztosa – jelen volt sok ruszin vezető személyiség is, így Bródy András a volt ruszin miniszterelnök, Sztójka Sándor görögkatolikus püspök, Szvoboda Ferenc apostoli kormányzó, valamint Korláth Endre főispán.⁶⁴

kor érkezik vissza [...]” S.n.: A miskolci pályaudvaron tölti a szombat éjszakát az Aranyvonat. A Szent Jobb útja a visszacsatolt Kárpátaljára. Reggeli Hírlap. LXVIII. évf. 108.sz. 1939. május 12., p. 5; DAZO, F.151, op.18, spr.1573. ark.40.

⁶² S.n.: A Szent Jobb nagy útja. Az „Aranyvonat” Kárpátalja városaiban. Káprázatos ünnepség Ungváron – Serédy hercegreprímás egyórás beszéde. *Kárpáti Magyar Hírlap*. XX. évf. 111.sz. 1939. május 16., p. 1.

⁶³ DAZO, F.151, op.18, spr.1573. ark.17.

⁶⁴ „Az Aranyvonat Bély és Csap után vasárnap délelőtt féltizenegy órakor érkezett meg Ungvár-ra. A kocsiból Serédi Jusztinián bíboros hercegreprímás, valamint Angelo Rotta pápai nuncius és a kíséretükben lévő személyek szállottak ki. A pályaudvari fogadtatáson a városi, megyei, egyházi és katonai vezetőkön kívül ott volt sok ruszin vezető személyiség is, így Bródy András volt ruszin miniszterelnök, Sztójka Sándor görögkatolikus püspök, Szvoboda Ferenc, apostoli kormányzó, valamint Korláth Endre főispán, Szűcs Andor tábornok és Marina Gyula, Kárpátalja kormánybiztosa. Megalakult a Szent Jobbot vivő körmenet, amely áthaladt a feldíszített Ung-hídon, majd a korzón át érkezett meg a Széchenyi-térre. A Széchenyi-téren a tábortól eltérő felállított díszmennyen helyezték el a Szent Jobbot, majd Sztójka Sándor görögkatolikus püspök mondott ■ csendes szentmisét fényes papi segédlettel. A mise I végeztével Serédi hercegreprímás mondta el ún. népi beszédét. – Amikor most elvált szent királyunkról emlékezünk – mondta többek között – hozzáfordulunk, állítson meg bennünket igaz kereszténységre és hazafiságra, hogy ezt a kettőt egymástól sohasé válasszuk el. A nagyhatású beszéd után Sztójka

A gépkocsisort a zászlókkal, szőnyegekkel és virágokkal díszített útvonalon beláthatatlan tömeg fogadta. A menet áthaladt a Kossuth Lajos téren, ahol a közeli és távoli falvakból beözönlött s a városiakhoz csatlakozott nép ünnepi körmenetként alakult és kísérte a szent Ereklét a feldíszített Ung-hídon, majd a Korzón át a Széchenyi térre. A tér közepén állították fel a tábori oltárt, az oltártól balra Serédi Jusztinián hercegprímás, jobbra Angelo Rotta nuncius számára készítettek emelvényt. A Szent Jobbot az oltár előtt felállított díszemelvényén helyezték el.⁶⁵

Sztojka Sándor görögkatolikus püspök mondott csendes szentmisét, amely alatt a görögkatolikus papi szeminárium növendékei magyar és ruszin egyházi énekeket énekeltek.⁶⁶ A Szentmise alatt, zenekari kíséret mellett, régi Szent István korabeli Szűz Mária-énekeket énekelt a tömeg, a görögkatolikus székesegyház énekkara pedig egyházi énekeket adott elő.⁶⁷

Serédi hercegprímás záróbeszédében arra buzdította Kárpátalja népét, hogy soha ne válassza szét a kereszténységet és a hazafiságot, mert csak e kettő egysége biztosíthatja a megmaradást a szülőföldön.⁶⁸

A rendezvény végén Sztojka Sándor görögkatolikus püspök és Szvoboda Ferenc apostoli kormányzó mondott rövid ruszin, valamint magyar nyelvű imát és szentelte meg a Szent Jobbot. A Szent Jobb díszes ünnepsége a Himnusz eléneklésével ért véget. Ezután az előkelőségek elvonultak a Szécsényi térről a Teleki utcán át a görögkatolikus püspöki palotába, ahol díszebéd várta a meghívottakat.⁶⁹ Az Actio Catholica rendelkezésének megfelelően az étkeztetés nem történhetett nyilvános helyiségben, pl. vendéglőben.⁷⁰ Az ebédlő alatt különböző testületek, egyesületek, intézmények, iskolák és processziók tagjai vonultak el a Szent Jobb előtt, ami több mint másfél órán át tartott, Ortutay Tivadar moderálásával. A Szent Jobbot délután 14.00-kor gépkocsin vitték vissza az ungvári pályaudvarra. A vonat 14 óra 20 perckor elhagyta Ungvárt és folytatta útját Munkács felé, ami a tervezethez képest 25 perces késést jelentett.⁷¹

Az ungvári Szent Jobb körmeneten részt vett a Hajdúdorogi görögkatolikus egyházmegye tornyospálcai görögkatolikus elemi iskola 90 növendéke Rusznák

Sándor püspök és Szvoboda Ferenc apostoli kormányzó mondott rövid ruszin, illetőleg magyar nyelvű imát, majd a díszes ünnepség a Himnusz eléneklésével ért véget. A Szent Jobbot délután 2 órakor visszavitték az ungvári pályaudvarra, ahonnan az Aranyvonat 14 óra 20 perckor folytatta útját Munkács és Beregszász felé. S.n.: Keresztény hódolattal fogadta Ungvár népe az Aranyvonatot. *Szegedi Új Nemzedék*. XXI. évf. 111.sz. 1939. május 16. p. 7.

⁶⁵ DAZO, F.151, op.18, spr.1573. ark.17.

⁶⁶ S.n.: A Szent Jobb nagy utja. Az „Aranyvonat” Kárpátalja városaiban. *Kárpáti Magyar Hírlap*. XX. évf. 111.sz. 1939. május 16., p. 1.

⁶⁷ DAZO, F.151, op.18, spr.1573. ark.18.

⁶⁸ S.n.: A bíboros hercegprímás ungvári beszéde. Serédi: Csak akkor lesz eredményes munkánk, ha magán- és közéletünkben elvűek leszünk. *Kárpáti Magyar Hírlap*. XX. évf. 12.sz. 1939. május 17., p. 1.

⁶⁹ DAZO, F.151, op.18, spr.1573. ark.18.

⁷⁰ Az Actio Catholica 1477/1939 sz. 1939. április 26-án kelt levele.; DAZO, F.151, op.18, spr.1573, ark.9.

⁷¹ S.n.: A Szent Jobb nagy utja. Az „Aranyvonat” Kárpátalja városaiban. Káprázatos ünnepség Ungváron – Serédi hercegprímás egyórás beszéde. *Kárpáti Magyar Hírlap*. XX. évf. 111.sz. 1939. május 16., p. 1.; DAZO, F.151, op.18, spr.1573. ark.18.; DAZO, F.151, op.18, spr.1573. ark.40.

Imre igazgató és Kozicsku Mihály tanító vezetésével, akiket Sztojka Sándor ungvári megyéspüspök is köszöntött.⁷²

Munkács városában a több mint tízezer fős tömeg – magyar, ruszin és német nemzetiségű nő, férfi és gyermek – nagyobb része a Szent István sugárúton már a kora déli óráktól gyülekezett, nemzeti zászlókkal.⁷³ A város lakóin kívül a környező falvakból – mint például: Gorond, Sztrabicsó, Nagylucska, Ignéc, Kajdanó, Beregrákos, Ó- és Újdávidháza, Várkulcsa, Váralja, Várpálánka, Pósháza, Benedeki, Zsukó, Beregszöllős, Iványi, Klacsanó, Lóka, Frigyesfalva, Szolyva, Tövisfalva, Bányafalu, Kishidvég, Ormód, Alsógereben, Beregszentmiklós, Repede, Kölcsény, Őrhegyalja, Leányfalva, Felsőkerepec, Kisalmás, Romocsaháza, Pisztraháza, Bárdháza, Makarja, Gát, Fornos, Dercen, Izsnyéte, Pusztakerepec Alsóschönborn – is érkeztek küldöttségek gyalog, szekéren és vonaton, hogy hódoljanak a Szent Jobb előtt.⁷⁴

A Szent Jobb fogadtatásának első része Munkácson is a vasútállomáson zajlott. A feldíszített pályaudvaron a Szent Jobbot szállító Aranyvonatot az egyházi, katonai, polgári hatóságok képviselői, a város előkelőségei várták, összesen 220 meghívott, akik meghívójuk felmutatásával részt tudtak venni a vasútállomáson történő valamennyi eseményen.⁷⁵ A névre szóló meghívókártyák szükségességét, a szűkebb egyházi és világi előkelőségek megjelenését, az Actio Catholica rendelkezése írta elő,⁷⁶ melynek célja a torlódás elkerülése volt.⁷⁷

A Munkácsi római katolikus egyház tanácstagjai 15.00-kor a Szent Márton templomban gyülekeztek, ahonnan fekete ruhában a papsággal együtt vonultak ki az állomásra.⁷⁸

Bár az előzetes időbeosztás szerint az Aranyvonatnak 16 órakor kellet volna érkeznie a Munkácsi vasútállomásra, kisebb késéssel 16.15-kor futott be, Bátyú felől. A katonazenekar a Himnuszt intonálta és csak akkor hallgatott el, amikor az Aranyvonat megállt. A vonatkocsisor közepén volt elhelyezve a Szent Jobbot hozó, a tulajdonképpeni Aranyvonat, amelynek oldalait művészi stilizációk és szentek képei díszítették. A kocsi tetejét a Szent Korona hatalmas mása ékesítette. A honvédség tisztelgett a Szent Jobb előtt. Serédi Jusztinán bíboros áldólag felemelt kézzel köszöntötte a pályaudvaron megjelenteket. Mellette volt Korláth Endre főispán, Fekesházy Zoltán alispán, R. Vozáry Aladár országgyűlési képviselő.

⁷² S.n.: Tanulmányi kirándulás Ungvárra. *Görögkatolikus Szemle*. XI. évf. 12.sz. 1939. június 11., p. 3.

⁷³ S.n.: Az első magyar király Szent Jobbja közöttünk. A visszatért Kárpátalja népének összeforrása a szentistváni magasztos gondolatban. *Az Őslakó*. II. évf. 21.sz. 1939. május 21. p. 2.; S.n.: a Szent Jobb Ungváron és Munkácson. *Felvidéki Magyar Hírlap*. II. évf. 97.sz. p. 9.; S.n.: A Szent Jobb diadalútja a felszabadult Munkácson. *Kárpáti Híradó*. XVI. évf. 1939. május 16. p. 1.

⁷⁴ S.n.: A Szent Jobb Munkácson. *Az Őslakó*. II. évf. 19.sz. 1939. május 7. p. 1.; S.n.: A Szent Jobb Munkácson. *Az Őslakó*. II. évf. 20.sz. 1939. május 14. p. 1.

⁷⁵ S.n.: Az első magyar király Szent Jobbja közöttünk. A visszatért Kárpátalja népének összeforrása a szentistváni magasztos gondolatban. *Az Őslakó*. II. évf. 21.sz. 1939. május 21. p. 2.

⁷⁶ DAZO, F.151, op.18, spr.1573. ark.21–27.

⁷⁷ DAZO, F.1553, op.1, spr.37. ark. 21–23.

⁷⁸ MRKPL, A Munkácsi római katolikus egyházközség jegyzőkönyve (1934–1940). IV. k. p. 176.

selő, Dudinszky Béla főszolgabíró és számos más hivatali előkelőség, akik Ungvártól Munkácsig kísérték az Aranyvonaton a szent ereklyét.

Nemes József nyugalmazott ezredes, megyebiztos ünnepi beszéddel köszöntötte a Szent Jobbot. Megszólalásában hangsúlyozta az isteni gondviselés szerepét a történelem alakulásában, kiemelte, hogy a Szent Jobb látogatása összekapcsolja a múltat a jelennek, és megerősíti a nemzeti identitást. Beszédében a hit, a szeretet, a remény erejét hangsúlyozta. Külön kitért a nemzeti egység fontosságára, hangsúlyozva a határon túli magyarok sorsáért érzett felelősséget.⁷⁹

Serédi Jusztinián bíboros beszédében kiemelte Munkács városának történelmi szerepét és hűségét a magyar hazához. A bíboros rámutatott arra, hogy Szent István király nemcsak a kereszténység erejével alapította meg az országot, hanem úgy szervezte meg, hogy az képes volt egyesíteni a különböző nyelvű és származású lakóit is.⁸⁰

A beszédek után megkezdődött a Szent Jobb ünnepélyes körmenete. A menet élén katonazenekar haladt, amely egyházi zeneműveket játszott. Ezt követte a díszszázad, majd a papság, a koronaőrök parancsnoka, a megye és a város vezetői, valamint a koronaőrök, akik közvetlenül az ereklye mellett vonultak. A menet útvonalának két oldalát iskolások, cserkészek, leventék, egyesületek és zászlók alatt sorakozó csoportok, valamint a helyi lakosság tömege szegélyezte. A házak itt is ünnepi díszbe öltöztek: ablakaikat gyertyákkal világították ki és sok helyen szőnyegekkel dekorálták.⁸¹

Az egy órást tartott menet a Szent István úton a Fő utcáig. Itt a dísztribünön volt felállítva a tábori oltár, az ereklyetartó és a Szent Jobb. Az emelvényen foglalt helyet a főpapság, a helyi egyházi és a világi előkelőségek sora, a tisztikar s végül a magyarruhás gyermekek csoportja.⁸² A szent ereklye előtt egyházi szertartás zajlott, majd szentbeszéd hangzott el. Capik Gyula apostoli protonotárius mondott szentbeszédet,⁸³ majd a munkácsi római katolikus egyházközség nevében Sörös János esperes-plébános, a görögkatolikus egyházközség nevében pedig magyarul és ruszinul Duliskovics Eumén főesperes.⁸⁴ Ezután vissza szállították a Szent Jobbot az állomásra.

A beregszászi fogadtatás szintén látványos és emelkedett volt: zászlók alatt vonuló processziók, leventék, hagyományos magyar viseletbe öltözött férfiak és nők, gyermekek sokasága kísérte az ünnepet, miközben honvédek álltak sorfalat.

⁷⁹ S.n.: Az első magyar király Szent Jobbja közöttünk. A visszatért Kárpátalja népének összeforrása a szentistváni magasztos gondolatban. *Az Őslakó*. II. évf. 21.sz. 1939. május 21. p. 2.

⁸⁰ KERÉKES, D. *A Szent Jobb országjárása*, 27–35.

⁸¹ S.n.: A Szent Jobb Munkácson in *Az Őslakó*, 1939. május 14, 1. S.n.: A Szent Jobb Munkácson. *Az Őslakó*. II. évf. 19.sz. 1939. május 7. p. 1.; S.n.: A Szent Jobb Munkácson. *Az Őslakó*. II. évf. 20.sz. 1939. május 14. p. 1.

⁸² S.n.: Nem szabad túrni, hogy az emberek lábbal tiporják a kereszténység tanítását, másrészt fitogtassák keresztény voltukat – mondotta a hercegprímás az Aranyvonat országjáró útján, Ungvárott. *Pesti Napló*. 90. évf. 111.sz. 1939. május 16. p. 11.

⁸³ S.n.: A Szent Jobb befejezte tavaszi országjárását. *Magyar Nemzet*. II. évf. 111.sz. 1939. május 16. p. 7.

⁸⁴ S.n.: Az első magyar király Szent Jobbja közöttünk. A visszatért Kárpátalja népének összeforrása a szentistváni magasztos gondolatban. *Az Őslakó*. II. évf. 21.sz. 1939. május 21. p. 2.

Bár napközben az időjárás kedvezőtlen volt, estére kitisztult, így a záró szertartásokat a szabadtéri díszmelyvényen tarthatták meg.

Az Aranyvonat és díszkísérete, melyhez Bányában csatlakozott dr. Korláth Endre főispán és Fekésházy Zoltán Bereg megye alispánja, Nagybégány felől 19:28-kor érkezett meg a Beregszászi vasútállomásra.⁸⁵ A pályaudvaron gyülekezők, az előre kiadott igazoló jegyekkel, legkésőbb 19 óráig a peronon kellett, hogy legyenek.⁸⁶

Az állomásra érkező magasrangú vendégeket a város nevében dr. Hubay Kálmán polgármester köszöntötte: *„Árpádházi ifjú királyok által alapított ősi Beregszászban, ahol az egyház mindig meleg otthonra talált, magyaros szeretettel üdvözlöm Öminenciáját. Soha el nem múló mély hálával köszönjük, hogy a Szent Jobbot elhozta hozzánk. Kérjük a Mindenhatót, engedje meg Öminenciájának megérni azt, hogy a Szent Jobbot elkísérhesse a Szent István által alapított birodalom egészébe.”*⁸⁷ Ezután Angelo Rotta pápai nunciust köszöntött latin nyelven.

Ortutay Jenő, Beregszász korábbi polgármesterének köszöntője után a díszmenet a város központja felé indult, amelyet a Verbőczy utcánál virágokkal díszített ünnepi kapu fogadott. A menet élén katonazenekar és katonai egység haladt, majd az egyházi előjárók teljes díszben, köztük Serédi Jusztinián bíboros, bíbornoki ornátusban. A város előjárói a Szent Jobbot tartalmazó ereklyetartó mellett vonultak, Bencze György országgyűlési képviselő vezetésével. Utánuk rendőrök, iskolások, díszmagyarba öltözött leányok, cserkészek, valamint felvidéki ruszinok. A menet a katolikus templomhoz tartott, ahol a Szent Jobbot a templom előtti Rákóczi téren, a Paksy Gyula városi főmérnök által tervezett, üvegfallal védett díszmelyvényen helyezték el. Az ünnepi beszédet Mihailovics Zsigmond pápai prelátus mondta, majd Pásztor Ferenc főesperes, beregszászi plébános mutatta be az egyházi szertartást: *„[...] Oh, hányszor sírt fel ajkainkról az ének: – 20 éven át néma kiáltásunk, titkon hulló könnyeink közt – Hol vagy István Király – Íme, eljött ma hozzánk a mi szent Királyunk, országunk istápjá, apostola és atyja, felénk nyújtja dicsősége Jobbját, hogy megáldjon minket s országának anyai kebelére öleljen, ahonnét 20 év előtt durva erőszakkal leszakítottak minket. Uram! A te csodálatos bölcsességed és hatalmad őrizte meg számunkra romlatlanul IX évszázad viharain át ezt az áldást hintő, alamizsnát osztó Jobbot, oh engedd meg nekünk ma, a mi nagy ünnepünkön, hogy mint a hű gyermek édes atyja kezét, mi is hálás kegyelettel tiszteljük és csókoljuk az áldott Kezet, melynek jótéteményeiben mi is részesültünk. Köszönjük e Szent Jobbnak, hogy a pogányság éjjeléből Krisztus világosságába és országába vezetett bennünket s megszerezte számunkra Isten gyermekeinek drága örökségét [...]. És emlékezünk ma, első szent Királyunk dicsőséges Jobbjá előtt, elmúlt ezredévről sok szenvedéseiről, a közelmúlt éveknek megaláztatásáról, két évtizedes kínos rabságunkról [...]”*⁸⁸ Az ünnepi beszéd

⁸⁵ CSATÁRY, Gy. A Szent Jobb Beregszászban. *Kárpátalja*. IV. évf. 8.sz. 1993. szeptember 30. p. 20.

⁸⁶ DAZO, F.67, op.1, spr.15. ark.41.

⁸⁷ CSATÁRY, Gy. A Szent Jobb Beregszászban. A Levéltári Kutató Jegyzetfüzetéből. *Beregi Hírlap*. 1992. szeptember 19. évf.n. 78. sz. p. 3.

⁸⁸ A Beregszászi Római Katolikus Egyházközség könyvtára, Pásztor Ferenc ünnepi beszéde a Szt. Jobb fogadásakor.; MRKPL, Pásztor Ferenc kézírata. 1939. május 14.

után kezdetét vette a lobogókkal feldíszített testületek, egyesületek, stb. hódolók elvonulása a Szent Jobb előtt, akik a számukra kijelölt helyeket már 19:30-kor elfoglalták.⁸⁹

A Beregszász környéki falvak is képviseltették magukat a Szent Jobb fogadásán, így például Beregújfaluból–150, Benéből–50, Makkosjánosiból–69, Zápszonyból–8 személy érkezett,⁹⁰ az Ilosvai járásból pedig 235 magyar és ruszin ajkú.⁹¹ A vidéki egyesületek és testületek, a Kossuth Lajos téren, a részükre előre kijelölt helyen gyülekeztek, ahonnan a Rákóczi-téri szertartás és ünnepi beszéd befejezte után vonultak el a Szent Jobb előtt hódoló menetben a Bethlen utca felé.⁹²

20:45-kor a Szent Jobb és díszkísérete visszaindult a pályaudvarra. Ebben a processzióban az iskolák, az egyesületek és testületek már nem vettek részt. Az Aranyvonatot 22:45-ig a pályaudvaron az érdeklődő közönség is megtekinthette. Ez idő alatt zajlott a díszkíséret és a meghívott személyek megvendégelése.⁹³ A Szent Jobbot szállító vonat 23:17-kor Budapest felé vette az irányt, ahova reggel 6:48-kor érkezett meg.⁹⁴

Az Aranyvonat kárpátaljai körútja feledhetetlen történelmi esemény volt mind a lakosság, mind az egyházi méltóságok és helyi vezetők számára, hiszen zökkenőmentes lebonyolítása komoly összhangot igényelt az egyházi, polgári és katonai hatóságoktól. A korabeli sajtó visszhangjaiból az derül ki, hogy ilyen nívós ünnepségre még nem volt példa a fogadóvárosokban – Ungváron, Munkácsen és Beregszászon, ahol több tízezer ember rohanta le tiszteletét az ereklýe előtt.

A helyi egyházi, polgári és katonai vezetők nagy szervezési tapasztalatra tettek szert eme esemény lebonyolításának köszönhetően, melyet a későbbiekben megoszthattak másokkal is. Ezt támasztja alá Czárszky József Kassai apostoli adminisztrátor 1939. június 15-én kelt levele, melyben tanácsot kér Sztojka Sándor görögkatolikus püspöktől egy a jövőben Kassán tervezett Ereklýe látogatást illetően.⁹⁵ A történelmi események további alakulása folytán az Ereklýe Kassára nem jutott el, de a meglévő dokumentumok alapján ez a lehetőség fennállt.

⁸⁹ DAZO, F.67, op.1, spr.15, ark.41.

⁹⁰ CSATÁRY, Gy. A Szent Jobb Beregszászban. Kárpátalja. IV. évf. 8.sz. 1993. szeptember 30. p. 20.; SZENDREY, SZENDREY, A. Adalékok a beregszászi római katolikus egyház történetéhez (1938–1944). In Orosz Ildikó, Soós Kálmán (kiadásért felelős). *Acta Beregsasiensis. Beregszász. II. Rákóczi Ferenc Kárpátaljai Magyar Főiskola.* 2010. IX. évf. 1. k. p. 210–2012.

⁹¹ MRKPL, Az Ilosvai járás „Magyar a magyarért” Mozgalom szociális megbízottjának 1939. május 11-én kelt levele.

⁹² DAZO, F.67, op.1, spr.15. ark.39–42.

⁹³ DAZO, F.67, op.1, spr.400. ark.1.

⁹⁴ S.n.: A Szent Jobb a felszabadult Kárpátalján in Szegedi Új Nemzedék. XXI. évf. 111.sz. 1939. május 16. p. 4.

⁹⁵ Ebben a levelében Czárszky József az alábbi kérdésekre szeretett volna választ kapni: a Szent Jobbkal hány előkelőség jött, hol tartották az ebédet?; a Szent Jobb kíséreiből hányan voltak az ebéden, rajtuk kívül hányan voltak hivatottak az ebédre?; az Aranyvonatot a püspök és a káptalan tagjai várták-e az állomáson? Ha nem, akkor hol várták? Ki fogadta az állomáson? Volt-e nyomtatott program? amennyiben igen, igényt tart egy példányra.; Van e valami olyan fontos eleme az ünnepségnek, amelyre kiemelt figyelmet kell fordítani, esetleg hiba vagy figyelmetlenség miatt? DAZO, F.151, op.18, spr.1573. ark.45.

Kronika cesty Svätej Pravej Ruky na Podkarpatskej Rusi

Dňa 14. – 15. mája 1939 „Zlatý vlak“ prechádzal cez pätnásť obcí Podkarpatskej Rusi, pričom významné zastávky mal v Užhorode, Mukačeve a Berehove, kde bola Svätá Pravá Ruka prijatá so slávnostnými ceremóniami. Podujatia prebiehali podľa starostlivo pripraveného scenára, ktorý si vyžadoval dôkladnú cirkevnú a občiansku organizáciu. Prípravy zohľadňovali usmernenia Actio Catholica, pokyny miestnych ordinárov a záznamy farárov; harmonogramy podujatí boli viackrát upravované s cieľom zabezpečiť ich plynulý priebeh.

Svätú Pravú Ruku sprevádzali z Budapešti najvyšší cirkevní hodnostári na čele s kardinálom a uhorským prímasom Justiniánom Serédim a apoštolským nunciom Angelom Rottom. Prímás vo svojom príhovore zdôraznil neoddeliteľné prepojenie medzi kresťanstvom a vlastenectvom ako kľúč k prežitiu maďarského národa — myšlienku, ktorá je aktuálna aj dnes.

Cesta Svätej Pravej Ruky na Podkarpatskej Rusi sa stala nezabudnuteľnou historickou udalosťou pre obyvateľstvo, cirkevné autority i miestnych predstaviteľov. Jej organizácia a realizácia si vyžadovala príkladnú spoluprácu cirkevných, občianskych a vojenských orgánov, čo obohatilo miestne skúsenosti s organizáciou veľkých podujatí. Dobová tlač zdôrazňovala, že v regióne sa dovtedy nekona-
la taká veľkolepá, disciplinovaná a kvalitná slávnosť, pri ktorej desaťtisíce ľudí vzdali úctu tejto relikvii.

CAŘIHRAD, NEBO BĚLEHRAD. KE KOLIZI V ČESKOSLOVENSKO-JIHOSLOVANSKÝCH CÍRKEVNÍCH A NÁBOŽENSKÝCH VZTAZÍCH V LETECH 1923 – 1925

Jurij DANILEC – Pavel MAREK

Constantinople, or Belgrade? A Collision in Czechoslovak–Yugoslav Church and Religious Relations, 1923–1925

This study examines the initial phase of a jurisdictional dispute between the Ecumenical Patriarchate of Constantinople and the Serbian Orthodox Patriarchate of Belgrade (Sremski Karlovci) over the oversight of the Orthodox community in Czechoslovakia. The conflict left a lasting mark on the formation and subsequent development of the Orthodox Church in the country, with repercussions extending into the post–Second World War era. While the Greek patriarchate grounded its claims in canon law, the Yugoslav patriarchate appealed to the historical trajectory of Orthodoxy within the former Habsburg territories. Repeated efforts to resolve the dispute through negotiation failed due to the intransigence of both parties and their unwillingness to reach a compromise. In response, the authorities of the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes initiated a bilateral meeting in Belgrade on 12 January 1924, bringing together representatives from both countries in an attempt to broker a political solution and thereby pressure the patriarchates into concessions. However, divergent interpretations of the vague and hastily drafted agreement—essentially a brief written summary of the proceedings—led not only to the absence of a lasting consensus but also to the exacerbation of intergovernmental tensions. The crisis thus spilled over into the realm of ecclesiastical policy and strained the alliance between the Little Entente partners. By 1925, political tensions between Czechoslovakia and the Kingdom of SHS culminated in a “media war,” with newspapers in both countries publishing polemical articles that sharply criticized Czechoslovakia and its foreign minister, Edvard Beneš. The Czechoslovak side was accused of deliberately failing to honour the Belgrade agreement and of refusing to provide a suitable framework for both the organization of the Orthodox Church and the integration of Subcarpathian Ruthenia into the Czechoslovak Republic.

Keywords: Orthodox Church, jurisdiction, political agreement, Czechoslovakia, Kingdom of SHS, interwar diplomacy.

Úvodem

Rok 1923 je v literatuře evokující počátky pravoslavné církve na území první Československé republiky (1918 – 1938) označován za počátek zlomového období, které jí vtisklo podobu v letech do skončení druhé světové války. Tou nejvýznamnější událostí, která postupně akcelerovala pravoslavné hnutí jak v českých zemích, méně na Slovensku, tak na Podkarpatské Rusi zasáhla, byl spor o jurisdikční příslušnost vznikající organizační struktury a věřících hlásících se k východnímu křesťanství. S nároky na jurisdikční dohled nad nimi vystoupil na jedné straně ekumenický patriarchát v Cařihradu (Konstantinopoli), reprezentovaný tehdy patriarchou Meletiem (Metaxakis, 1871 – 1935),¹ a na druhé

¹ Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 28. Nordhausen: Bautz, 2007. Heslo Mele-

straně Srbská pravoslavná církev vedená patriarchou Dimitrijem (Pavlović, 1846 – 1930), která dovršovala procesy své integrace na území nově vzniklého Království SHS a usilovala o zvýšení své váhy také vytvořením a následným začleněním zahraničních eparchií do své organizace. Počáteční naděje, že názorová disharmonie patriarchátů bude zažehnána, nedorozumění se rychle vysvětlí a vyřeší, se během několika málo měsíců rozplynula. Spor přerostl v této záležitosti do hluboké krize vztahů mezi oběma stranami, která se pochopitelně přenesla do československého prostoru. Čas ukázal, že konflikt neměl diplomatické řešení ústící v přijetí kompromisu. Ani jeden ze subjektů nebyl ochoten se nad problém povznést a udělat ústupek. Situaci komplikoval fakt, že se nejednalo o konfrontaci vnitro církevního charakteru, ale z více důvodů se problém promítl také do politické, resp. zahraničněpolitické sféry a negativně ovlivňoval bilaterální vztahy mezi malodohodovými spojenci Československem a Královstvím SHS. Tato skutečnost řešení celé kauzy zatěžovala a komplikovala.

Náš příspěvek nechce složité a kontroverzní téma týkající se zápasu o jurisdikci nad pravoslavnou komunitou v meziválečném Československu řešit jako celek, ale naším cílem je pokusit se analyzovat a zpracovat kapitulu z této historie, které dosavadní historiografie nevěnovala větší pozornost. Chceme evokovat úsilí o uzavření československo-jihoslovanské dohody z roku 1924, která měla církevní spor o jurisdikci vyřešit konsenzem na mezistátní úrovni, neboť jednání soupeřících patriarchátů troskotala. Ujednání mělo postavit oba patriarcháty před hotovou věc, resp. cařihradskému patriarchátu znemožnit zasahování do organizace pravoslavné církve v Československu. Dohoda mezi Československem a Královstvím SHS o řešení některých církevních otázek ze 14. ledna 1924 však očekávání v podstatě nesplnila. Naopak, úsilí o její implementaci do života vyústilo nakonec v roce 1925 do tzv. mediální československo-srbské války, za níž dobová žurnalistika označila sérii článků otištěných v prestižním denním tisku v obou zemích. Příspěvky měly nejen polemický, ale také nátlakový charakter. Tisková kampaň z jihoslovanské strany směřovala proti ministru zahraničí Edvardu Benešovi (1884 – 1948), zpochybňovala důvěryhodnost jeho osobnosti, a vyústila v ostré útoky na československou vnitřní i zahraniční politiku uplatňovanou na teritoriu Podkarpatské Rusi s cílem celý problém přenést na půdu ženevské Společnosti národů. Tuto disonanci v československo-jihoslovanských církevních stycích se podařilo zejména díky umírněnému postupu československého ministerstva zahraničí sice krátkodobě utlumit, nikoliv však eliminovat. Tlak sil stojících za touto protičeskoslovenskou propagandou vycházel v podstatě z Podkarpatské Rusi, měl však tichou podporu některých srbských kruhů a v dalším období neustával. Jeho živnou půdou byla pokračující váhavá (opatrná) politika československé strany. Myšlenky plného prosazení jurisdikce Srbské pravoslavné církve nad pravoslavnými v ČSR a přijetí její koncepce optimální organizaci pravoslaví v zemi dozrávaly postupně. Napětí i nadále živil problém postavení Podkarpatské Rusi v rámci Československa.

Nástin historických souvislostí

Československo-jihoslovanské vztahy v církevní a náboženské oblasti v období po skončení války lze označit za konsolidované a v podstatě za bezproblémové. Pokud budeme reflektovat situaci v českých zemích se zřetelem k pravoslaví, pak „oživení“ konfese po letech útlumu souvisejícího se zahraniční politikou habsburské říše a s válkou se už v roce 1919 projevilo obnovením spolkových struktur a věřící začali podnikat kroky k ustavení standardní pravoslavné církve.² Situace na Podkarpatské Rusi byla sice po všech stránkách složitější než v historických zemích, šíření pravoslaví mělo živelný charakter a provázela je řada excesů a střetů s řeckokatolickou církví,³ avšak společným rysem vývoje pravoslaví v obou částech země byla skutečnost, že jeho protagonisté se při snahách o konsolidaci situace a položení základů církve obraceli o pomoc do Království SHS, resp. chtěli získat podporu ze strany Srbské pravoslavné církve. Prvotní sondáže lze označit za opatrné, neboť měly privátní charakter a existovala obava z jejich označení za zasahování do vnitřních záležitostí jiného státu.⁴ Za průlom lze označit nejprve jednání představitelů Církve československé (husitské) s biskupem Srbské pravoslavné církve Dositejem (Vasić, 1878 – 1945) v Karlových Varech a v Praze v roce 1920 o vizi její přeměny v pravoslavnou církev a následně biskupův sondážní, krátký pobyt mezi pravoslavnými na Podkarpatské Rusi, na něž pak navázalo Dositejovo několikaleté misijní působení v Československu.⁵ Důležité bylo, že v případě Dositejovy mise se nejednalo o akci církevních kruhů, ale probíhala na základě (formálního) pozvání československé státní administrativy s cílem položit pravoslavné církvi organizační základy na území celého státu a odpovědnost za ni převzala Srbská pravoslavná církev podpořená státními orgány Království SHS, které ji také finančně sanovaly.

Objektivní a nestranný pohled na výsledky Dositejovy mise v Československu nás vede k závěru, že o jejím plném úspěchu hovořit nelze. Je sice pravda, že prvoplánově se práce srbskému biskupovi ve složitých podmínkách poválečné

² Národní archiv Praha (NA), fond Ministerstvo školství a národní osvěty 1918 – 1938 (dále MŠNO), sig. 47 VII, karton 3907 – Československá obec pravoslavná; GRIGORIČ, V. *Pravoslavná církev v Republice československé. Historicko-kanonické pojednání o pravoslavné církvi v Čechách, na Moravě a ve Slezsku, jakož i na Slovensku a Podkarpatské Rusi v přítomné době, s připojením některých dat o pravoslaví v dějinách národa československého a karpatoruského*. Praha: V. Čerych, 1926, s. 52 – 53.

³ Srov. např. MAREK, P. *Pravoslavní v Československu v letech 1918 – 1942. Příspěvek k dějinám Pravoslavné církve v českých zemích a na Slovensku*. Brno: L. Marek, 2004, s. 126 – 157; DANILEC, J. *Pravoslavnaja cerkva na Zakarpati y peršij polovini XX st.* Užgorod: Karpati, 2009, s. 100 – 113; CORANIČ, J. *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1918 – 1939*. Prešov: Gréckokatolícka teologická fakulta PU, 2013, s. 259 – 280.

⁴ NA Praha, f. Prezidium ministerské rady, sig. 262, k. 141 – zpráva bělehradského vyslance A. Kaliny Ministerstvu zahraničí v Praze, 14. 3. 1920.

⁵ Srov. např. DANILEC, J. – MAREK, P. Success, or Defeat? On the Orthodox Mission of the Serbian Bishop Dositheus (Vasić) in Czechoslovakia in 1920 – 1926. In *Kultúrne dejiny*. ISSN 1338-2009. 2019, roč. 10, č. 2, s. 197 – 227; DANILEC, J. – MAREK, P. O misionskej dejatelnosti vладыky Dosifeja (Vasića) na Podkarpatskoj Rusi v 20. godach XX. veka. In *Rocznik Teologiczny*. ISSN 0239-2550. 2019, č. 3, s. 445 – 477; MAREK, P. „Obtížný cizinec“. *Vladyka srbské pravoslavné církve Dositej a meziválečné Československo (1920 – 1939)*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2020. 390 s.

náboženské a církevní krize v zemi⁶ relativně dařila: Církev československá pod jeho vlivem v roce 1921 deklarovala přijetí pravoslaví a prohlásila se za Církev československou pravoslavnou; Srbská pravoslavná církev této církvi vysvětila prvního biskupa Gorazda (Pavlíka, 1879 – 1942)⁷ a chystala chirotonii dalších vладыků (Karla Farského a Rudolfa Paříka) s vizí pomáhat organizaci českých pravoslavných k dosažení autokefálního statutu; biskup Dositej navázal blízký vztah se skupinou tzv. předválečných českých pravoslavných sdružených pod organizačním vedením bývalého advokáta Miloše Červinky (1863 – 1936) a duchovně zaštitěných archimandritou Sawatijem (Vrabec, 1880 – 1959) nejprve v Československé obci pravoslavné a posléze České náboženské obci pravoslavné do té míry, že ho frakce formálně označovala za „svého biskupa“; první shromáždění duchovenstva a věřících Podkarpatské Rusi 19. srpna 1921 biskupa Dositeje (Vasić) prohlásilo za hlavu Karpatoruské pravoslavné církve a přihlásilo ji k jurisdikci Srbské pravoslavné církve.⁸ Tato zdánlivá idyla však už v roce 1922 začala dostávat trhliny, které se velmi rychle rozšiřovaly. Průběh Dositejovy pravoslavné mise v Československu zásadním způsobem ovlivnily zejména dvě události.

Tou první byla aktivizace skupiny teologických modernistů v Církvi československé (pravoslavné). Věřoucnou vazbu na pravoslaví zásadně odmítla. V církvi vyvolala ostrý zápas o její novou teologickou orientaci, který je historiky označován za tzv. pravoslavnou krizi.⁹ Existenci Církve československé pravoslavné frakce negovala a situace po publikování nástinu nové věrouky odklánějící se od principů křesťanství pod názvem Československý katechismus na přelomu let 1922 a 1923 dospěla nejen k ukončení všech kontaktů mezi Církví československou a Srbskou pravoslavnou církví, ale do velké míry znehodnotila také výsledky celé Dositejovy československé pravoslavné mise. Cílem mise v českých zemích bylo převést do společenství východních církví více než půl milionu věřících Církve československé, na jejím konci existovala pouze pravoslavná skupina tvořená několika málo stovkami věřících seskupených převážně na Moravě kolem biskupa Gorazda (Pavlík), která byla nejen názorově nesourodá, ale také organizačně a možná i teologicky tápající. Biskup Dositej (Vasić) zachraňoval situaci i svou prestiž přesunem jádra svých aktivit na Podkarpatskou Rus.

⁶ MAI, P. Die tschechische Nation und die Los-von-Rom Bewegung. In *Festschrift für Bernhard Stasiewski. Beiträge zur Ostdeutschen und Osteuropäischen Kirchengeschichte*. Köln – Wien: Böhlau, 1975, s. 171 – 185; TRAPL, M. Hnutí „Pryč od Říma“ („Los von Rom“). In *Politický katolicismus v nástupnických státech rakousko-uherské monarchie v letech 1918 – 1938*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2001, s. 13 – 29.

⁷ ŠUVARSKÝ, J. *Biskup Gorazd*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1979. 257 s.; MAREK, P. *Biskup Gorazd (Pavlík). Životní příběh hledání ideální církve pro 20. století*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2019. 698 s.

⁸ DANILEC, J. Podgotovka i provedenie Pervovo sobora Karpatorusskoj pravoslavnoj cerkvi 1921 g. In *Teološki pogledi. Verskonaučni časopis*. ISSN 0497-2597. Beograd 2017, č. 2, s. 285 – 300; BUREGA, V. V. Dejatelnoš svjaščennoisповедника Dosifeja (Vasića) na territorii Zakarpatskoj Ukrainy v 1920. gg. In *Srpska teologija v dvadesetom veku: istravažački problemi i rezultati*. Kn. 14. Beograd: Pravoslavni bogoslovski fakultet, 2013, s. 141 – 148.

⁹ Srov. např. MAREK, P. *Česká reformace 20. století? K zápasu Církve československé (husitské) o vizi moderního českého křesťanství v letech 1920 – 1924*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2015. 386 s.

Druhou událostí, jež měla zásadní vliv na osudy Dositejovy mise, byla aktivizace námi už zmíněné frakce „starých“ českých pravoslavných, kteří byli vyznačeni východní spiritualitou už před první světovou válkou. Uvedli jsme, že konstituovali spolkovou strukturu Českou náboženskou obec pravoslavnou, kterou chápali jako ústředí, z něhož budou vycházet aktivity k ustavení standardní pravoslavné církve. Chtěli ji budovat cestou shora. Spolek považovali za náboženskou obec jako základní stavební kámen, za první jednotku budoucí církve, a teritorium jejího územního působení ztotožnili s českými zeměmi. Do budoucna je chtěli rozšířit také o území Slovenska a Podkarpatskou Rus. Současně si však uvědomovali, že vytvořili ambiciózní projekt, na jehož převedení do praxe jsou jejich síly příliš slabé. Proto hledali pomoc, duchovní, organizační i materiální. Dositejovy misijní cesty do Československa vítali jako vytváření mostu k Srbské pravoslavné církvi. V ní viděli naději, že jejich potřeba vysvětit biskupy a získat autokefální status, se stane realitou. Na biskupa se obraceli osobně a chtěli ho zapojit do svých aktivit. Patriarchu srbské církve oslovovali písemně, informovali ho o svých vizích a prosili o chirotonii svého biskupa. Je třeba konstatovat, opět bez zaujetí, že uvedené aktivity České náboženské obce pravoslavné ve vztahu k Srbské pravoslavné církvi zůstaly pouze hlasem volajícího na poušti. Explicitě formulované důvody tohoto mlčení Srbů neznáme. Můžeme o nich pouze spekulovat. Nejblíže pravdě má hypotéza vysvětlující odmítání kontaktů díky osobnosti Miloše Červinky. Musíme dát zapravdu současníkům, kteří ho označovali za kontroverzní postavu, která pro české pravoslaví pracovala sice obětavě, ale povahové rysy a metody řízení organizační práce ji pro seriózní spolupráci s partnery diskvalifikovaly. Srbskou církev od užších kontaktů s pražskou frakcí pravděpodobně odrazovala také osobnost archimandrity Sawatije (Vrabec). Biskup Dositej (Vasić) měl možnost ho blíže poznat už před válkou při svém studijním pobytu na Kijevské duchovní akademii, kde byli spolužáky. Odtud si o něm odnesl nevalné mínění, nevnímal ho jako silnou individualitu vhodnou pro výkon vyšších funkcí v církvi, ani jako žádoucího partnera pro jednání. Validním faktorem je však také podcenění, přehlížení a bagatelizace, kterou identifikujeme v příkazu, který obdržel biskup Dositej (Vasić) od své církve pro výkon mise: v českých zemích všechnu pozornost věnovat pouze Církvi československé a nerozptylovat ji jinými zájmy. Pravoslavizací této církve se konfesní společenství pravoslavných rozroste bezmála o milion věřících.

Červinka však nečekal pouze na pomoc Srbské pravoslavné církve. Souběžně se obracel na státní orgány, resp. na ministerstva školství a zahraničí. V několika podáních jim průběžně a opakovaně nabízel koncept organizace pravoslavné církve na celém území republiky. Protože v mnoha rysech korespondoval s představami státního aparátu, zejména s názory přednosty šestého oddělení ministerstva školství Václava Müllera (1875 – 1958), byl přijímán pozitivně. Poté, co vedení České náboženské obce pravoslavné dospělo k závěru, že usilovat o přízeň a pomoc Srbské pravoslavné církve je v jejím úsilí slepou cestou, 12. prosince 1922 státním orgánům předložilo projekt vzniku celostátní pravoslavné církve jako exarchátu působícího v jurisdikci cařihradského patriarchátu, který jednotku povede k naplňování nutných předpokladů tak, aby získala statut autokefální

pravoslavné církve. Počítalo s tím, že eparchie na Podkarpatské Rusi obdrží autonomní statut. Církev chtělo opřít o pomoc státních orgánů.¹⁰ Červinkova vize exarchátu, pokud by byla československou státní administrativou akceptována, znamenala nejen vážné ohrožení zájmů Srbské pravoslavné církve v Československu, ale zpochybnila celou Dositejovu pravoslavnou misi v zemi.

Od jurisdikčního rozkolu ke smlouvě o jeho řešení

Zvrat nastal v roce 1923. Okolnosti vzniku pražského pravoslavného arcibiskupství a Sawatijovy (Vrabec) chirotonie v Cařihradu v březnu toto roku byly v literatuře popsány podobně už několikrát, byť v interpretaci událostí a zejména v jejich hodnocení se jednotliví autoři rozcházejí, proto nepovažujeme za nezbytné tato fakta opakovat znovu.¹¹ Pro náš další výklad je důležitá skutečnost, že v důsledku diferencí mezi pravoslavnými došlo v roce 1923 v Československu mimo všechna očekávání k jurisdikčnímu rozkolu.¹² O prosazení jurisdikce nad pravoslavnou komunitou se záměrem stát se její mateřskou církví začaly soupeřit dva zahraniční pravoslavné patriarcháty, cařihradský a bělehradský (sremsko-karlovský). Zatímco Srbské pravoslavné církvi se podařilo v letech 1920 – 1923 v zemi malodohodového spojence vybudovat poměrně silnou pozici a do budoucna plánovala, že její jurisdikční a organizační gesce vyústí ve vznik standardní pravoslavné církve, resp. její eparchie zahrne jako zahraniční útvary do svých organizačních struktur, její dosavadní úsilí, postavení a plány zásadním způsobem ohrozil cařihradský patriarchát. Pravoslavné v českých zemích převzal do své jurisdikce ihned s tím, že vzniklý exarchát v čele s pražským arcibiskupem dovede k autokefalitě. Cařihradský patriarcha tento závazek přijal na základě pravoslavné tradice a kanonického práva. Argumentoval povinností starat se o ty pravoslavně věřící, kteří žijí na tzv. „barbarském území“, čímž rozuměl regiony nacházejících se vně teritoria působnosti autokefálních pravoslavných církví. Považoval za ně jak české pravoslavné, kteří před válkou neměli vlastní náboženskou obec, tak Podkarpatorusy (Rusíny), neboť pro přijetí tzv. Užhorodské unie v roce 1646 v jejich vlasti pravoslavná církev z právního pohledu neexistovala. Zákon z roku 1868 problematiku jurisdikčních práv sremskokarlovské metropole ve vztahu k pravoslavným Rusínům neřešil. Výklad byl současně opřen o znění 12. a 28. pravidla všeobecného církevního sněmu konaného v roce 451 v maloasijském městě Chalkedonu a karthagenského místního sněmu z roku 490. Patriarchovi čeští stoupenci poukazovali také na fakt, že vznik nového státu, tedy Československé republiky, zneplatnil všechna ustanovení týkající se pravoslavné

¹⁰ Archiv Ministerstva zahraničí (AMZV) Praha, f. 2. sekce, 1918 – 1939, k. 60, složka Církve československá pravoslavná – zpráva M. Červinky prezídiu Civilní správy Karpatské Rusi, 12. 12. 1922; MAREK, P. Protopresbyter Miloš Červinka a Podkarpatská Rus (1922 – 1930). In *Naukovi zapiski Bogoslovsko-istorično-naukovo-doslidnovo centru im. archimandrita Vasilija (Pronina)*. Užgorod: Vseukrajinske deržavne vidavnictvo Karpati 2020, č. 7, s. 223 – 258.

¹¹ Naši interpretaci obsahuje pojednání MAREK, P. K problematice tzv. Sawatijova rozkolu v pravoslavné církvi v meziválečném Československu. In *Časopis Matice moravské*. ISSN 0323-052X. 2020, roč. 139, č. 1, s. 129 – 148.

¹² BUREGA, V. V. Problema jurisdikcii Pravoslavnoj cerkvi v češskich zemljach v XX. veke. In *Cerkovno-istoričeskij vestnik*. ISSN 2532-5302. 2002, č. 9, s. 154 – 185.

církve na území habsburské monarchie a tzv. recepční zákon se nevztahoval na všechny vydané normy.¹³

Srbská pravoslavná církev byla chováním cařihradského patriarchátu zaskočena. Nároky Cařihradu na jurisdikci nad pravoslavnými v Československu rozhodně negovala a vlastní výklad svých jurisdikčních nároků opřela o evokaci historie pravoslavné církve v habsburské monarchii.¹⁴ Dokazovala, že pravoslavná komunita Čechů do struktur, z nichž vznikla, náležela už v 19. století a kontinuita vývoje pravoslaví byla přes všechny organizační změny udržena a zachována i na území dnešní Podkarpatské Rusi.¹⁵

Nelze skrývat, že krizová situace vzniklá na základě odlišného výkladu jurisdikčních nároků pravoslavných patriarchátů na dohled/patronát nad pravoslavnou církví v Československu byla vážnou situací, která procesy celkové konsolidace církevní sféry nástupnického státu přece jen komplikovala, jisté napětí vnášela do úsilí o stabilizaci zahraniční politiky země, ale především narušovala snahy vytvořit stabilní a standardní pravoslavnou církev. Celý spor neměl pouze svou církevně-diplomatickou dimenzi, ale jeho důsledky způsobily rozštěpení protagonistů a elit řešících organizací a imunní vůči nim nezůstali ani samotní věřící. Kritická situace panovala zejména na území Podkarpatské Rusi. Dvojkořejnost organizačního úsilí působila na vyznavače pravoslaví negativně a generovala vznik řady excesů v podobě verbálních a fyzických střetů lidí, bojkotů, narušování bohoslužeb a shromáždění, komplikovala občanské soužití atd. – realita života rozhodně nekorespondovala s ideály Desatera.¹⁶ Pražské pravoslavné arcibiskupství jako nositel cařihradské jurisdikce na Podkarpatskou Rus vyslalo ruského biskupa Venjamina (Fedčenkova, 1880 – 1961) a pověřilo ho organizací tamní církve.¹⁷ Vladykovo vystupování v prostředí toužícím po příchodu komunikativního archijereje, který bude stále žít mezi věřícími a sdílet s nimi úspěchy i prohry v denním životě, bylo po několika měsících natolik úspěšné, že srbská Dositejova pravoslavná mise se po problémech v českých zemích ocitla ve váž-

¹³ NA Praha, f. MŠNO, sig. 47 VII, k. 3908, spis č. j. 88 027/26 – analýza skupiny expertů kolem prof. JUDr. Kamila Henna; MAREK, P. – DANILEC, J. *Pravoslavní v první Československé republice 1918 – 1938*. Praha: Academia 2024, s. 85 – 86.

¹⁴ Formování pravoslavné církve v habsburské monarchii sleduje historická studie Emanuela Turczyńskiho ve čtvrtém svazku obsáhlých dějin říše v letech 1848 – 1918. Srov. *Die Habsburgermonarchie 1848 – 1918*, Bd. IV. *Die Konfessionen*. Wandruszka, A. – Urbanitsch, P. Wien: Verlag ÖAW 1995, s. 399 – 478.

¹⁵ Jedno z prvních apologetických pojednání předložil biskup Gorazd (Pavlík) na stránkách Národních listů v roce 1924. GORAZD PAVLÍK. Ke sporu o jurisdikci pravoslavné církve u nás. In *Národní listy* č. 206, 27. 7. 1924, s. 10. Později tento rozklad sestavený na základě německy psané literatury rozšířil, propracoval a anonymně zveřejnil v brožuře *Pamětní spis o právním postavení církve pravoslavné v RČS*. Praha: Církev pravoslavná v RČS, 1932. 90 s.

¹⁶ DANILEC, J. Archiepiskop Sawatij (Vrabec) ta pravoslavna cerkva na Pidkarpatskoi Rusi v 20-30. rr. XX. st. In *Naukovij visnik*, r. 3. Užgorod: Užgorodska Ukrainka bogoslovna akademija im. sv. Kirila ta Mefodija – Karpatskij universitet im. A. Vološina 2006, s. 28 – 39.

¹⁷ MAREK, P. *Pravoslavní v Československu v letech 1918 – 1942*. Brno: L. Marek, 2004, s. 178 – 184; BUREGA, V. V. Episkop Venjamin (Fedčenkova) i pravoslavnoje dviženije v Zakarpattje pervoj poloviny 1920 g. *Церковь и время*. ISSN 2221-8246. 2004, roč. 26, č. 1, s. 214 – 271; DANILEC, J. Dijalnist episkopa Venjamina (Fedčenko) na Pidkarpatskoi Rusi (1923 – 1924 rr.). In *Naukovij visnik Užgorodskogo universitetu*. Serija Istrorija. R. 21. Užgorod: Goverla, 2008, s. 23 – 27.

ném ohrožení i na východě republiky a rýsovala se také zde ztráta dosavadních pozic Srbské pravoslavné církve. Její vedení počátkem podzimu 1923 dospělo k závěru, že dosud neplodná jihoslovansko-čaihradská jednání na půdě církvi o urovnání situace jsou pouze jednou z rovin řešení situace, a je třeba ji doplnit a rozšířit o další dimenze. V těchto závěrech je třeba spatřovat počátek úsilí o uzavření smlouvy mezi Československem a Královstvím SHS o vyřešení některých palčivých problémů v oblasti církevního a náboženského života.

Bělehradská dohoda z 12. ledna 1923

Situace, v níž se Srbská pravoslavná církev v podzimních měsících roku 1923 v Československu ocitla, byla pro ni natolik nekomfortní, že problematiku Dositejovy mise a otázku dalšího strategického postupu projednával její synod a v archivu srbské církve se dochovaly i dopisy, které si v této záležitosti vyměňoval patriarcha s biskupem. Srbští archijerejové dospěli k názoru, že řešení je nutno urychlit a uzavřít. Biskupu Dositejovi vyslovili důvěru, dali mu mandát k dalšímu jednání, ale zda obdržel také instrukce, jak postupovat, jak situaci vyřešit, není jisté. Když totiž srbský vladyka 8. listopadu 1923 biskupa Gorazda informoval o svém pověření, přímo mu napsal: „Jak to udělat, ještě nevím.“ Současně ho žádal o radu. „Musíte vědět, že naše církev schválí to, co jí Vy a já předložíme, jak rozhodneme.“¹⁸ Vše nasvědčuje tomu, že vznikl plán řešení celého problému jako společné dílo biskupů Dositeje a Gorazda, přičemž jeho nositelem a interpretem se stal vladyka Dositej. Nelze však pochybovat o tom, že za ním stály inspirace, představy i příkazy synodu Srbské pravoslavné církve. Obsah záměru lze shrnout do dvou bodů: 1) Nejsou-li předpoklady k tomu, aby problém jurisdikce vyřešily patriarcháty, je nutno změnit taktiku a jurisdikci Srbské pravoslavné církve v ČSR prosadit po státní (mezinárodní) linii. Československá administrativa přijme rozhodnutí, že srbskou jurisdikci v zemi akceptuje a uznává jako jedinou povolenou. Pokud nebude všeobecně přijata a respektována, organizace stoupenců jiných jurisdikcí budou potlačeny mocenskými prostředky. Prosazení těchto postulátů bude zajištěno smluvně na bázi bilaterálního jednání zástupců obou států. 2) Obě strany budou usilovat o sjednocení pravoslavných v celé zemi. V českých zemích dojde na základě jednání arcibiskupa Sawatije (Vrabec) a biskupa Gorazda (Pavlík) ke vzniku jedné organizace (České náboženské obec pravoslavné). Jedna církevní organizace se konstituuje i v celostátním měřítku a jurisdikční záštitu nad ní převezme Srbská pravoslavná církev a povede ji až k udělení autokefálního statutu. Arcibiskup Sawatij tuto vizi akceptuje dobrovolně a stane se patriarchou církve a biskup Gorazd převezme eparchii na Moravě.

Z předchozího textu vyplývá, že československo-jihoslovanská dohoda z 12. ledna 1924 byla ve svém jádru vlastně pokusem o převedení prvního bodu shora zmíněného srbského strategického plánu vycházejícího z dositejovsko-gorazdov-

¹⁸ Archiv úřadu eparchiální rady olomoucko-brněnské eparchie Pravoslavné církve v českých zemích a na Slovensku v Olomouci (dále Archiv pravoslavné církve, APC), f. Matěj Pavlík-Gorazd, k. Biskup Gorazd, korespondence, srbská církev - dopis vladyky Dositeje biskupu Gorazdovi, 8. 11. 1923; MAREK, P. – DANILEC, J. *Pravoslavní v první Československé republice 1918 – 1938*, s. 148.

ské dílny do života. Předtím, než se soustředíme na analýzu jejího obsahu, nastíníme formální rámec, v němž vznikala.

Diplomatické setkání, na němž byla problematika zajímavější československou a jihoslovanskou stranu projednávána, proběhlo v Bělehradu v předvečer summitu Malé dohody, nebylo tedy jeho součástí. Iniciátor setkání biskup Dositej (Vasić) chtěl pragmaticky využít přítomnosti československého ministra zahradničí Edvarda Beneše v Království SHS. V jiném případě by bylo nutno zdlouhavě hledat jiný termín, což by řešení jurisdikčního problému a realizaci plánu časově odsouvalo na pozdější dobu. Ve zprávě pro synod Srbské pravoslavné církve ze dne 6./19. května 1924 popsal přípravné práce, které setkání v Bělehradě předcházely, těmito slovy: „Když byl Dr. Beneš v Praze a připravoval se na svou cestu do Bělehradu, napsali jsme našim zástupcům v Praze a požádali je, aby zajistili, aby církevní otázka byla zařazena do programu diskusí a rozhodnutí, která měla být v Bělehradě projednána.“ Náš návrh byl v Praze přijat a Dr. Beneš odjel do Bělehradu, měl všechny potřebné informace pro jednání o církevních otázkách.¹⁹ Zástupci v Praze Dositej rozuměl především biskupa Gorazda (Pavlík) a jihoslovanského vyslance v ČSR Ljubomira Nešiće (1882 – 1958). Biskup Gorazd měl původně tvořit součást Benešova doprovodu do Bělehradu, ale nakonec od tohoto úmyslu upustili, zřejmě proto, že v inkriminované době byl stále ještě členem Církve československé. Nicméně ministr zahraničí, který problematiku etablování pravoslavné církve v Československu detailně nesledoval, s ním před cestou do Bělehradu obsáhle hovořil, neboť chtěl mít o situaci podrobnější přehled. Biskup mu doporučil, aby prezentoval plán dalšího rozvoje pravoslavlí v zemi, který sestával ze tří bodů: 1) Uznat jurisdikci srbské pravoslavné církve v Československu na přechodné období, tj. do vyhlášením autokefalie. 2) Odstranit z Podkarpatské Rusi biskupa Venjamina (Fedčenkova) jako exponenta pracujícího v intencích cařihradského patriarchátu. 3) Konstituovat Československou pravoslavnou církev pro Čechy, Moravu a Slezsko a Podkarpatskou pravoslavnou církev pro území Podkarpatské Rusi, ovšem tak, aby obě církve měly společný obecný synod s „cílem zajistit jednotnou správu v zájmu státní jednoty“.²⁰ Biskup Dositej v předvečer setkání konferoval se zástupci srbské strany L. Nešićem, ministrem kultury Vojislavem Janičem (1890 – 1944)²¹ a náměstkem ministra zahraničních věcí Brankem Lazarevičem (1883 – 1968).

Bělehradské schůzky, v podstatě krátkého setkání trvajícího asi 30 minut, se zúčastnilo celkem pět osob: za československou stranu E. Beneš a bělehradský

¹⁹ *Christu veran do smrti. Sveštenoisповедnik Dositej zagrebački i vavedenski*. P. Kondaić. Beograd – Cetine: Archiepiskopija, 2008, s. 286 – 288 – dok. č. 39 – dopis vладыky Dositeje synodu SPC, 6./19. 5. 1924; RADIĆ, R. Srpska pravoslavna crkva i pravoslavlje u Čehoslovačkoj. In *Tokovi Istorije*. ISSN 0354-6497. 1997, č. 1 – 2, s. 102; RADIĆ, R. Srpska pravoslavna crkva i pravoslavlje u Čehoslovačkoj. In *Christu veran do smrti*, s. 56 – 57; BUREGA, V. Episkop Venjamin (Fedčenkova) i pravoslavnoje dvizenije v Zakarpatje pervoj poloviny 1920 gg., s. 256.

²⁰ BUREGA, V. Episkop Venjamin (Fedčenkova) i pravoslavnoje dvizenije v Zakarpatje pervoj poloviny 1920 gg., s. 256.

²¹ RADIĆ, R. *Vojislav Janic (1890 – 1944) – svestenik i politicar : pogled kroz analiticki prozor*. Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije, 2018. 482 s.; *Srpski biografski rečnik*, kn. 4. Novi Sad: Matica srpska, 2009. Heslo Janić Vojislav, s. 319.

vyslanec Jan Šeba (1886 – 1953),²² silně lobbující za zájmy srbské církve,²³ za jihoslovanskou už zmínění biskup Dositej (Vasić), vyslanec v Praze L. Nešić a ministr Janić.²⁴ Její konzultativní charakter potvrzuje skutečnost, že zřejmě neprobíhala podle formálního programu jednání, projevy nebyly protokolovány a nedošlo ani k podpisu nějaké smlouvy (dohody). Za jediný písemný výstup z výměny názorů lze tak označit sedmibodovou rezoluci. Její přesný text však nemáme k dispozici, nevíme tudíž, zda byla účastníky signována, stejně tak absentuje informace, kdo ji sestavil a zda byla rozmnožena a dána všem účastníkům jednání. V archivních fondech, jež se nám dostaly do rukou, jsme ji nenašli. V pozdější argumentaci prosrbských kruhů se objevuje tvrzení, že dohoda měla ústní charakter.

Neformální, přátelský ráz pracovního setkání potvrzuje různorodost výpovědí některých přímých účastníků jednání odpovídajících na otázku, na čem se účastníci v Bělehradě dohodli. Pokusili jsme se tuto nesourodost a kusost dokumentovat z archivního materiálu.

Ministr E. Beneš na dotaz vyslance ve Vatikánu 19. února 1924 shrnul výsledek jednání do třech bodů: 1. Bude usilováno o to, aby slovenští evangelíci v Banátě byli nezávislí na německých biskupech. 2. Vláda Království SHS nemá námitky, aby jihoslovanský řeckokatolický biskup v Křiževci Dionýz Njaradi (1874 – 1940) působil souběžně jako administrátor prešovského řeckokatolického biskupství.²⁵ 3. Biskup Dositej (Vasić) přijede do Československa ještě jednou, aby uzavřel svou pravoslavnou misi v zemi. Pravoslavná církev v ČSR se osamostatní, budou jí vysvěceni tři biskupové, mezi nimiž budou také Pavlík a Sawatij.²⁶ Koncem března 1924 Beneš v odpovědi na Gerovského intervenci uvedl: 1. Ministr Janić žádal, aby ČSR nejednala s patriarchátem v Cařihradu, ale dohodla se s bělehradským. 2. Patriarcha Srbské pravoslavné církve vysvětlí českým pravoslavným, pokud to bude třeba pro udělení autokefality, další pravoslavné biskupy. 3. Vláda SHS nemá námitky proti působení biskupa Njaradiho v ČSR. 4. Osamostatnění slovenských protestantů v Království bylo vzato na vědomí. 5. Československá strana souhlasí s existencí jedné pravoslavné církve.²⁷ Tyto postuláty jsou v podstatě opakovány ve sděleních ministerstva zahraničí ministerstvu školství a prezídiu ministerstva vnitra z 5. dubna 1924.²⁸

²² DEJMEK, J. Spolutvůrce Malé dohody. *Dějiny a současnost*. ISSN 0418-5129. 1994, roč. 16, č. 6, s. 31 – 34; *Diplomacie Československa*, 2. J. Dejmek. *Biografický slovník československých diplomatů (1918 – 1992)*. Praha: Academia, 2013. Heslo Šeba Jan, s. 230 – 231.

²³ Srov. MAREK, P. – BUREHA, V. *Pravoslavní v Československu v letech 1918 – 1953. Příspěvek k dějinám Pravoslavné církve v českých zemích, na Slovensku a na Podkarpatské Rusi*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008, s. 304 – 305.

²⁴ AMZV Praha, f. 2. sekce, 1918 – 1939, k. 62 – vložka k č. 30358/24 – zpráva V. Müllera.

²⁵ CORANIČ, J. *Dějiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1918 – 1939*, s. 68 – 79; *Lexikón kňazských osobností Slovenska*. Zomp. red. J. Pašteka. Bratislava: LÚČ, 2000. Heslo Njarady Dionýz, sl. 992.

²⁶ AMZV Praha, f. 2. sekce, 1918 – 1939, k. 60, složka Církevní věci – odpověď na dotaz vyslanec-tví ve Vatikánu z 9. 2. 1924.

²⁷ AMZV Praha, f. 2. sekce, 1918 – 1939, k. 62 – odpověď na Gerovského intervenci, 31. 3. 1924.

²⁸ Srov. AMZV Praha, f. 2. sekce, 1918 – 1939, k. 62 – vložka k č. 30358/24 II; přípis PMV č. 30 358/III/24; Tamtéž, k. 60 – složka Církevní věci – přehledná informace V. Müllera z 24. 10. 1924.

Biskup Dositej (Vasić) se měl o výsledcích jednání v Bělehradu vyjádřit takto: 1. Jurisdikce pravoslavné církve srbské na celém území RČS se uznává. 2. Cařihradský akt o tamní jurisdikci jest neplatný. 3. Budou vypracovány dvě ústavy, jedna pro Podkarpatskou Rus, druhá pro ostatní území republiky tak, aby pravoslavní v Podkarpatské Rusi mělo svou autonomii, ale bylo spojeno s pravoslavím v druhé části republiky tak, že v zájmu státním bude společný synod v sídlení městě (Praze). V Podkarpatské Rusi nastane situace status quo ante. Dojde k odstranění biskupa Venjamina. Biskup Dositej bude organizovat Podkarpatskou Rus tak dlouho, než se podaří najít biskupa pro Podkarpatskou Rus z vlastních řad. 4. Srbská pravoslavná církev se bude snažit, aby k obsazení tohoto stolce došlo v dohodě s vládou, pokud možno brzy. 5. „Biskup Dositej bude pracovat o to, aby poměr mezi Sawatym a Gorazdem-Pavlíkem na kanonické půdě se urovnal. Autor zprávy na závěr poznamenal: Podle komentáře ministerstva zahraničí poslaného ministerstvu školství nebyla v Bělehradu „tato jurisdikce takto bezvýhradně uznána“. Pouze se dohodli na tom, že autokefalitu budou pravoslavní v ČSR žádat jen od Bělehradu, a ne od Cařihradu.²⁹

Na tomto místě bychom mohli citovat také výběr z výroků lidí, kteří se sice jednání přímo neúčastnili, ale disponovali informacemi z tábora, k němuž patřili. Byly však stejně kusé, heterogenní, stranicky zabarvené a k jádru věci nepřinášejí nic nového. Na základě detailní reflexe materiálů týkajících se bělehradského jednání 12. ledna 1924 jsme se pokusili o rekonstrukci sedmibodové rezoluce jako výstupu z jednání, který shrnuje jeho předmět a závazky pro jeho účastníky. S velkou pravděpodobností měla tuto obsahovou podobu:

1. Je třeba, aby československá vláda uznala jurisdikci Srbské pravoslavné církve nad celým územím státu.
2. Je třeba, aby cařihradský akt o zřízení pražského pravoslavného arcibiskupství byl zrušen jako církevně neplatný.³⁰
3. Je nutné zpracovat dvě církevní ústavy, jednu pro pravoslavnou církev v českých zemích a druhou pro podkarpatoruské pravoslavné. Církev na Podkarpatské Rusi bude mít autonomní postavení. Zájmy ČSR bude garantovat společný synod v sídelním městě (Praze).³¹
4. Na Podkarpatské Rusi bude platit status quo ante (stav před přijetím cařihradských dokumentů) a z jejího území bude vzdálen biskup Venjamin (Fedčenkov). Pravoslavnou církev zde bude organizovat biskup Dositej (Vasić) tak dlouho, dokud nebude pro Podkarpatskou Rus jmenován sídelní biskup. Srbská pravoslavná církev bude usilovat o to, aby k obsazení tohoto stolce došlo v dohodě s československou vládou a pokud možno brzy.

²⁹ AMZV Praha, f. 2. sekce, 1918 – 1939, k. 60, složka Církevní věci – přehledná informace V. Müllera, 24. 10. 1924.

³⁰ Z hlediska státu nebyl uznán hned po jeho přijetí. Státní orgány jej vzaly pouze na vědomí. Tento rezervovaný postoj, inspirovaný stanovisky československých diplomatických zástupců v Cařihradu a Bělehradu, se promítl už do odmítnutí státní administrativy podpořit Červinkovu a Sawatijovu cestu do Cařihradu. Oběma činitelům poskytl pouze technický servis.

³¹ Přijetí těchto tří bodů potvrzuje nedatovaný strojopisný dokument uložený dnes v Hajnově osobním archivním fondu. Srov. Archiv Národního muzea (ANM) Praha, f. Antonín Hajn, i. č. 5767, k. 209. Srov. také Podkarpatská Rus. *Samostatnost* 28. 8. 1925, č. 34, s. 2.

5. Biskup Dositej (Vasić) prosadí úpravu poměru mezi arcibiskupem Sawatijem (Vrabec) a biskupem Gorazdem (Pavlík) na kanonické půdě.
6. Slovinci žijící v Království SHS a organizovaní ve slovenské evangelické církvi budou mít správní samostatnost, nebudou nadále podřízeni německému evangelickému biskupovi.³²
7. Vláda SHS nemá námítky, aby křižovacký biskup Njaradi působil souběžně také v ČSR.

Pokud situaci zjednodušíme a soustředíme se pouze na klíčový problém jurisdikce je zřejmé, že ministr Beneš jako oficiální reprezentant Československa jurisdikci Srbské pravoslavné církve nad vyznavači pravoslavné konfese v zemi na bělehradském jednání 12. ledna 1924 explicitně nepřijal.³³ Zavázal se, že projednávanou problematiku bude konzultovat s příslušnými ministry a budou přijata taková opatření, aby dohoda přispěla k organizaci pravoslavné církve v Československé republice.

Základní rysy úsilí o uvedení bělehradské dohody do života

Uzavření dohody vyvolalo na obou stranách pocity uspokojení. Srbská strana byla dokonce nadšená. Jejím prvořadým zájmem bylo prosazení jurisdikce Srbské pravoslavné církve nad pravoslavnou církví v Československu a z jednání odjížděla s přesvědčením, že tento úkol byl splněn, že Beneš (resp. československá státní administrativa) ji uznal. Následně fakt, že Československo jurisdikční nárok Srbské pravoslavné církve přijalo, netajila a tuto informaci šířil jak srbský, tak český tisk. Oficiálně, pokud se nám podařilo doložit, teprve na počátku července 1924, kdy biskup Dositej (Vasić) přijel do Prahy řešit vztahy mezi arcibiskupem Sawatijem a biskupem Gorazdem, při jednáních na ministerstvu školství nepřímo i přímo potvrdil, že tomu tak nebylo a jeho nynějším úkolem je československou stranu k deklaraci srbské jurisdikce přimět. V Dositejově prohlášení z 28. července 1924 čteme, že byl přijat zastupujícím ministrem školství Ivanem Markovičem (1888 – 1944), který mu řekl: Československo oprávněnost Srbské pravoslavné církve vést život pravoslavných v RČS a na Podkarpatské Rusi v zásadě uznává. Srbský nárok potvrdí formou prohlášení. Dříve však, než bude dočasná jurisdikce Srbské pravoslavné církve publikována, arcibiskup Sawatij cařihradský patriarchát požádá o vydání propouštěcího listu.³⁴ V protokolu o jednání biskupa Dositeje s V. Müllerem ze 7. července 1924 biskup svůj příjezd do ČSR odůvodnil faktem, že na schůzce v Bělehradu jurisdikce srbské církve nebyla Československem uznána, proto je jeho nynějším posláním „projednat s vládou úpravu pravoslaví“. V resumé projednávané problematiky žádal: „Budiž státní správou kultovou konstatováno faktum, že jurisdikce Srbské pravoslavné církve

³² Církevní dohoda naší vlády s bělehradskou vládou. *Národní listy* 15. 2. 1924, č. 45, s. 2.

³³ Na základě vlastních nových výzkumů tak revidujeme náš poznatek obsažený v práci MAREK, P. – BUREHA, V. *Pravoslavní v Československu v letech 1918 – 1953*, s. 305. Opíral se o informaci MZV v Praze adresovanou 19. 2. 1924 vyslanectví v Římě. Srov. AMZV Praha, f. ZÚ Vatikán 1920 – 1939, i. č. 1, složka 5 – pravoslavná církev.

³⁴ APC Olomouc, f. Matěj Pavlík-Gorazd, korespondence, srbská církev – Dositejovo prohlášení, 28. 7. 1924.

podle posavadního historického a právního vývoje vztahuje se na země, z nichž Republika československá vznikla.³⁵

Srbská pravoslavná církev považovala za úspěch bělehradské dohody také vytvoření předpokladů pro eliminaci vlivu sil reprezentujících zájmy cařihradského patriarchátu (nejen) na Podkarpatské Rusi a pro prosazení své vize organizace pravoslaví v zemi.

Prioritou české strany nebyla jurisdikce, ale otázka organizace pravoslavné církve v zemi. Spokojenost vycházela ze skutečnosti, že Srbové převzou roli organizátora pravoslaví a dohoda otevírá prostor pro další jednání, v nichž budou další související otázky teprve precizovány. Diplomaté Beneš ani Šeba nebyli v dané chvíli schopní (ani kompetentní) o nich ani rozhodovat, ani se zavazovat. Zdrženlivost v záležitosti jurisdikce byla diktována jednak nejednotou názoru v elitách, kterému z patriarchátů dát přednost, jednak přesvědčením, že dokud nebude vyřešen problém s existencí pražského pravoslavného arcibiskupství, nelze v oficiální rovině činit nové závazky. K suspenzi cařihradského aktu se státní správa necítila kompetentní, neboť ho vnímala jako záležitost samotných pravoslavných církví, a ne státní administrativy. Čekala na výsledek jednání patriarchátů. Pokud jde o model celostátní církve, postoj českých zástupců byl ovlivněn vizí biskupa Gorazda (tedy biskupa Dositeje, resp. srbské strany, k níž názorově náležel i Šeba). Státní správa kultu (tj. 6. odbor ministerstva školství vedený V. Müllerem), kupodivu a podle všeho do přípravy bělehradského jednání nezapojená, v kritické chvíli nebyla nejen stoupencem jurisdikce Srbské pravoslavné církve v Československu, ale negovala i projekt vytvoření autonomní podkarpatoruské pravoslavné církve, byť se společným synodem s církví působící na území českých zemí.³⁶ Biskup Gorazd se v dopise poslanci Antonínu Hajnovi (1868 – 1949) z 28. května 1924 nad Müllerovým názorem pozastavoval a ostře ho kritizoval. Nelíbilo se mu, že úředník proti srbskému projektu agitoval přímo na Podkarpatské Rusi a tamní činitele získával na svou stranu příslibem kongruy pro tamní kněze a finančních příspěvků na stavbu kostelů. Toto jednání kvalifikoval slovy: „Je to tedy maďarská metoda uplácení.“³⁷

Radost z dohody v Bělehradu však neměla dlouhé trvání. Brzy tuto náladu vystřídala nervozita, která se objevila zejména na srbské straně, která očekávala, že nyní půjde všechno hladce a také rychle. Když na české straně neviděla s výjimkou kroků směřujících k vypovězení biskupa Venjamina (Fedčenko) z Československa žádný pohyb, situaci si vysvětlovala jako neochotu plnit dohodnutá opatření. Vzniklo napětí, které postupně gradovalo díky metodě, kterou srbská strana volila a kterou lze označit za nátlak vyvíjený interně v podobě intervencí

³⁵ APC Olomouc, f. Matěj Pavlík-Gorazd, korespondence, srbská církev – protokol o jednání V. Müllera s biskupem Dositejem.

³⁶ V zákulisí byla řešena i otázka, zda církev na Podkarpatské Rusi bude autokefální, nebo bude přímou součástí Srbské pravoslavné církve. Srov. NA Praha, f. MŠNO, sig. 47 VII, k. 3907 – porady o církevních záležitostech, 1924.

³⁷ ANM Praha, f. Antonín Hajn, i. č. 5767, k. 209 – dopis biskupa Gorazda Antonínu Hajnovi, 28. 5. 1924. Dopis je chybně datován.

i ve veřejném prostoru cestou tiskových kampaní,³⁸ jehož cílem bylo Československo přinutit k plnění dohody.

Vysvětlovat pomalý postup československé státní administrativy při realizaci bělehradské dohody neochotou, nevstřícností či snad vědomým bojkotem by nebylo objektivní. Důvodů najdeme více. Z československé strany plnil roli garanta dohody pracovně hodně vytížený a v záležitostech pravoslavné církve naopak velmi málo orientovaný ministr zahraničí Beneš. V jeho delegaci chyběl člověk, vysoce postavený úředník, který by byl schopen ze své funkce na dohodu operativně reagovat (na jihoslovanské straně ho suploval ministr kultu Janič) a informace přenést do výkonného aparátu. Tuto skutečnost dokumentuje fakt, že přednosta 6. oddělení ministerstva školství, odpovědný za realizaci státní církevní politiky, se informací o obsahu dohody musel domáhat a obdržel je teprve s tříměsíčním skluzem, takže k řešení vlastní agendy došlo v politických kruzích až v dubnu-květnu, kdy dohodu projednávalo zasedání vlády. Ministr Beneš se potýkal s nedostatkem času, případně můžeme spekulovat o podcenění problematiky nebo i o taktizování, které se týkalo březnových parlamentních voleb na Podkarpatské Rusi.³⁹ Podle našeho názoru nelze podcenit ani skutečnost, že ve hře bylo více nejistot, zejména ta související s jednáním mezi cařihradským a bělehradským patriarchátem, jejíž výsledek se nedal předvídat, ovšem řešení celého problému mohl ovlivnit zcela zásadně. Pokud problematiku sledujeme v jejím chronologickém vývoji, koncem července 1924 další kroky vpřed zmrazila dohoda mezi biskupy Dositejem a Sawatijem o fúzi Gorazdovy frakce Církve československé s Českou náboženskou obcí pravoslavnou. Obě skupiny si ponechaly svoji původní jurisdikci a čekalo se na vystavení propustných listů oběma patriarchátům, jak se však během času ukázalo, marně.⁴⁰ Ještě větším zásahem do ochoty československé administrativy vypořádat se s problémem jurisdikce rychle, bylo chování biskupa Dositeje (Vasić) ve druhé polovině roku 1924 na Podkarpatské Rusi. Přes vyhlášené moratorium na jakékoliv aktivity na tomto území, k němuž se všichni zavázali, na sjezdu v Chustu 19. září/2. října 1924 garantoval ustavení Autonomní karpatoruské pravoslavné církve⁴¹ v jurisdikci Srbské pravoslavné církve, což československou stranu značně rozladilo.⁴² Tento čin způsobil, že se pro československou administrativu stal definitivně personou non grata, a zvýšil zmíněné napětí v československo-jihoslovanských stycích na

³⁸ Podrobněji srov. MAREK, P. *Biskup Gorazd (Pavlik). Životní příběh hledání ideální církve pro 20. století*, s. 313 – 314.

³⁹ APC Olomouc, f. Matěj Pavlík-Gorazd, korespondence, 20. léta, CČS – koncept dopisu biskupa Gorazda biskupu Dositejovi, 16. 3. 1924.

⁴⁰ NA Praha, f. MŠNO, sig. 47VII, k. 3907 – informace ministerstva školství o vyjednávání, spis č. 138978-VI-24, 8. 11. 1924.

⁴¹ Zdá se, že užití této terminologie je nadsazené, neboť vznik tohoto útvaru schválil na své schůzi 23. 11./6. 12. 1924 sabor Srbské pravoslavné církve jako organizaci budoucí eparchie a konsistoř v Chustu (zřízená v říjnu téhož roku) měla připravit její ustavení a uznání. Srov. AMZV Praha, f. 2. sekce, 1918 – 1939, složka Církevní věci, k. 60 – důvěrné sdělení Vyslanectví ČSR v Bělehradu MZV v Praze, 9. 2. 1925.

⁴² Podrobně srov. MAREK, P. „*Obtížný cizinec*“. *Vladyka srbské pravoslavné církve Dositej (Vasić) a meziválečné Československo (1920 – 1939)*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2020, s. 252 – 266.

úrovni církevní politiky. Další prodleva při řešení problému vznikla na přelomu let 1924/1925 v důsledku rozhodnutí saboru srbské církve z 23. 11. 1924 urgovat stanovisko cařihradského patriarchátu k poslednímu z jeho přípisů ve věci vyřešení jurisdikčního sporu a počkat na odpověď, což však sám předem viděl jako komplikaci v důsledku čekání na volbu nového cařihradského patriarchy po vyhnání patriarchy Metelia (Metaxakis).⁴³

Mediální československo-jihoslovanská válka

Už shora jsme uvedli, že prosazení jurisdikce srbské pravoslavné církve v Československu bylo pro Jihoslovany prioritou prestižního rázu, a proto předpoklady pro její přijetí si v zemi budovali několik let. Při ještě obezřetnějším a taktičtějším způsobu práce, než v praxi uplatňovali, by k naplnění tohoto cíle došlo zdá se bez větších problémů a spor mezi oběma patriarcháty nemusel ani vzniknout. Proto jejich lobbying jako náprava chyb po státní i církevní linii, a nakonec i manévry její částečné realizace cestou *via facti*, jehož jsme po přijetí bělehradské dohody svědky, není až tak překvapivý. Méně čekaná byla volba taktiky nátlaku, pokud zohledníme skutečnost, že vše probíhalo v rámci vyznavačů stejné konfese a po státní linii obě země tvořily základní pilíře spojeneckého bloku Malé dohody. Faktem je, že primárně za naléháním stálo české, resp. podkarpatoruské prostředí, ovšem jeho vazba a potom také podpora ze Srbska je nepochybná a prokazatelná.

Nátlak na československou státní administrativu ve směru přijetí bělehradské dohody, potažmo jurisdikce srbské pravoslavné církve vycházející z českého prostředí byl z kvantitativního pohledu daleko menší než z pravoslavných kruhů na Podkarpatské Rusi. Vysvětlení je třeba hledat ve skutečnosti, že komunita pravoslavných na půdě České náboženské obce pravoslavné byla pasivní a vše přenechávala Sawatijovu vedení, jež dohodu považovalo za zcela zbytečnou, a většina vyznavačů východního křesťanství byla dosud řádnými členy Církve československé, z hlediska řešení jurisdikce pravoslavné církve byli tudíž nekompetentní. Proto vlastně za jediný pokus, jak problematiku jurisdikce ovlivnit, považujeme memorandum náboženských obcí Církve československé z 30. června 1924 určené pražskému ministerstvu školství a národní osvěty.⁴⁴ Jeho signatáři poukazovali na fakt, že s výjimkou odstranění biskupa Venjamina (Fedčenkova) za půlrok po uzavření dohody nedošlo v pravoslavné komunitě k žádným podstatným změnám, zejména k těm, jež doporučil k realizaci biskup Gorazd (Pavlík) ministru Benešovi před jeho odjezdem na schůzku do Bělehradu. Za zásadní považovali dočasné přijetí jurisdikce srbské pravoslavné církve a vytvoření celostátní pravoslavné církve na území ČSR, jež bude mít společný synod. Memorandum, za jehož koncipováním stál biskup Gorazd, je ukončeno výstrahou: pokud se nic nezmění a nebude-li přijat jurisdikční dohled Srbské pravoslavné církve nad pří-

⁴³ AMZV Praha, f. 2. sekce, 1918 – 1939, složka Církevní věci, k. 60 – důvěrné sdělení Vyslanectví ČSR v Bělehradu MZV v Praze, 9. 2. 1925.

⁴⁴ Memorandum podepsali zástupci náboženských obcí v Brně, Olomouci, Přerově, Litovli, Třebíči, Tovačově a Velké Bystřici. NA Praha, f. MŠNO 1917 – 1924, sig. 47, k. 3814 – memorandum, 30. 6. 1924; APC Olomouc, f. Matěj Pavlík-Gorazd, k. Biskup Gorazd, korespondence 20. léta, CČS.

slušníky pravoslavné konfese v Československu, pravoslavně orientované obce Církve československé založí novou, svobodnou a na státu nezávislou československou církev pravoslavnou.

Nátlak na československou státní administrativu vycházející z Podkarpatské Rusi byl nejen daleko ostřejší a razantnější, ale můžeme ho sledovat také v delším časovém období. Od českého prostředí ho odlišovala také skutečnost, že měl širší tematickou základnu. Netýkal se pouze církevních otázek, ale propojoval je se státoprávní a zahraničněpolitickou problematikou. Jak jsme už zmínili, jeho váhu zvyšoval faktor vazby na mezinárodní prostředí, resp. na Srbskou pravoslavnou církev a státní orgány Království SHS. Nehceme situaci zjednodušovat, nicméně za hlavního inspirátora podkarpatoruské nátlakové kampaně směřující k prosazení srbské jurisdikce považujeme publicistu a politika Alexeje Gerovského (1883 – 1972).⁴⁵ Právě Gerovskij, aktivně se zasazující o co nejrychlejší realizaci bělehradské dohody, patřil k nejhlasitějším šířitelům nepravdivé verze o oficiálním přijetí srbské jurisdikce československou administrativou. V první polovině 20. let se vyprofiloval v jednu z vůdčích osobností pravoslavné církve na Podkarpatské Rusi a současně velkého kritika československé vnitřní politiky vůči tomuto regionu. Státním orgánům vytýkal zejména nedodržování saint-germainské mírové smlouvy, která zemi zaručila autonomní postavení v rámci správného systému Československé republiky. Současně se mu zdálo, že aktivity státu směřující k usměrnění a organizaci tamního pravoslavného hnutí jsou zcela nedostatečná a také chybné. V lecčems měl pravdu, ovšem většinou ji mísil s nepravdivými tvrzeními, polopravdami a dezinterpretacemi. Patřil mezi blízké spolupracovníky biskupa Dositeje, jeho misi všestranně podporoval a aktivně vystupoval proti aktivitám Sawatijova směru. Mezi věřícími i duchovenstvem měl autoritu. V podzimních měsících roku 1924 se po Dositejově boku angažoval při ustavení Autonomní karpatoruské pravoslavné církve a 26. září 1924 byl signatářem jejího prohlášení určeného pravoslavným výborům na Podkarpatské Rusi. V listopadu se s největší pravděpodobností podílel na šíření jednoho z letáků podepsaných údajně 29 duchovními a sedmi laiky, který nevybíravými slovy napadal chování státních úřadů vůči pravoslavným na Podkarpatské Rusi.⁴⁶ Neuděláme velkou chybu, když ho označíme za inspirátora a hlavního autora memoranda podkarpatoruského pravoslavného obyvatelstva, které obvinilo československou státní administrativu z pronásledování věřících pravoslavné konfese a z nedůstojného zacházení s biskupem Dositejem (Vasić) usilujícím o organizaci pravoslavné církve. Na prahu léta 1925 dokument osobně předal v Bělehradu společně s dalšími mluvčími pravoslavných Dimitrijem Beljakovem a Lukou Olchovým patriarchovi Srbské pravoslavné církvi a posléze i ministerstvu zahraničí Krá-

⁴⁵ Srov. k této postavě: POP, I. *Podkarpatská Rus. Osobnosti její historie, vědy a kultury*. Praha: Libri, 2008, s. 90 – 93; *Enciklopedija Podkarpatskoj Rusi*. I. Pop. Užgorod: Izdatelstvo B. Padjaka, 2001. Heslo Gerovskij Alexej, s. 132 – 133; *Encyklopedija istorii Ukrajiny*, T 2. Kijev: Naukova dumka 2004. Heslo Gerovskij O. J., s. 93; Autobiografie: Aleksej Julianovič Gerovskij. (Kratkaja biografija). In *Svobodnoje slovo Karpatskoj Rusi* 1965, roč. 7, č. 9 – 10 (81 – 82), s. 5–8; č. 11 – 12 (83 – 84), s. 6–9; 8/1966, č. 3 – 4 (87–88), s. 5 – 7; DANILEC, J. – MAREK, P. K roli Alexeje Gerovského v pravoslavném hnutí v Československu na počátku 20. let 20. století. In *Historia Ecclesiastica*. ISSN 1338-4341. 2021, roč. 12, č. 1, s. 152 – 172.

⁴⁶ Nespokojenost Podkarpatských Rusů. *Za pravdou* 20. 8. 1925, č. 34, s. 142.

lovství SHS. Žádal jejich demarši v Československu a přijetí opatření směřující k ochraně pravoslavných. Memorandum vyvrcholilo výhrůžkou, pokud nedojde k okamžité nápravě, stížnost bude předána na půdu Společnosti národů.⁴⁷

Gerovského memorandum, přestože jeho text nebyl nikdy jako celek zveřejněn, rozpoutalo mediální „československo-srbskou církevní válku“ (Večerní České slovo, 22. 8. 1925). Části tohoto pamfletu pronikly do tisku vycházejícího v Království SHS (např. Vreme, Politika, Zastava atd.) a referoval o něm i československý tisk (Lidové listy, Národní politika, České slovo, Ráno, Bohemia, Samostatnost). Autoři článků v zahraničním tisku se pohoršovali nad faktem, že bělehradská dohoda z ledna 1924 není dosud splněna, vláda ČSR popírá nároky Srbské pravoslavné církve na jurisdikci a brání jí plnit závazek organizace pravoslavi v Československu. Hlavním viníkem současného stavu byl v očích tisku ministr zahraničí E. Beneš. Do aféry byly vtaženy politické kruhy, poslanci skupštiny, premiér a ministerstva zahraničí.⁴⁸ S odstupem času lze dedukovat, že hlavním cílem inscenátorů tiskové kampaně bylo vytvořit na Československo, resp. na Beneše politický tlak v předvečer jeho schůzky s jihoslovenským s ministrem zahraničí Momčilo Ninčićem (1876 – 1949) v Ženevě; měla vyvolat dojem že Ninčićovy postoje týkající se role Srbské pravoslavné církve v Československu mají oporu ve veřejném mínění a jihoslovanům je třeba konečně bez výhrad vyhovět.⁴⁹ Kauzu považujeme za dohru a pomyslnou tečkou za bělehradskou dohodou. V další fázi vývoje pravoslavné církve v Československu a v pokračujícím úsilí o prosazení srbské jurisdikce po roce 1925 odkazy na bělehradskou dohodu ztratily svou politickou váhu a relevanci. Srbská církev zvolila odlišné postupy.

Závěrem

Naše pojednání reprezentuje sondu do závažné problematiky zápasu o prosazení jurisdikčních nároků Srbské pravoslavné církve v meziválečném Československu, která patří k nejkontroverznějším kapitolám v dějinách dnešní Pravoslavné církve v českých zemích a na Slovensku. Zdá se nám totiž, že historiografie týkající se této problematiky snad ze setrvačnosti, nebo z obav, že by zpochybnila v této věci podstatnou část literatury, celý problém interpretuje poněkud jednostranně a opakuje argumentaci vycházející pouze z evokace historie pravoslavné církve v habsburské monarchii. Odmítá vzít v úvahu také jiné podněty, pohledy a přístupy, které se zdaleka neobjevují až v současnosti. Nechceme polemizovat a spor řešit. Naše ambice jsou skromnější: cílem naší analytické studie je věcně zpracovat na základě archivních dokumentů jednu z podstatných, ale historiografií poměrně opomíjených epizod tohoto úsilí, která se váže k bělehradské dohodě mezi Československem a Královstvím SHS z ledna 1923. Jednání, které vedlo k jejímu uzavření, bylo svoláno jako reakce na vážné ohrožení vý-

⁴⁷ AMZV Praha, f. Politické zprávy Bělehrad, 1. 5. – 31. 8. 1925, č. 269 – zprávy vyslanectví v Bělehradu MZV v Praze, 5. 8. 1925. NA Praha, f. MŠNO, sig. 47 VII, k. 3907 – přípis viceguvernéra Podkarpatské Rusi MŠNO, 26. 10. 1925; MAREK, P. *Provoslavní v Československu v letech 1918 – 1942*, s. 221.

⁴⁸ Podrobně jsou hlavní rysy této aféry zachyceny v práci MAREK, P. „*Obtížný cizinec*“, s. 280 – 289.

⁴⁹ AMZV Praha, f. Zprávy ZÚ Bělehrad, k. 62a – zpráva ZÚ v Bělehradu MZV v Praze, 14. 9. 1925.

sledků dosavadního úsilí Srbské pravoslavné církve v Československu v důsledku vzniku jurisdikčního rozkolu. Protože diplomatická jednání mezi cařihradským a bělehradským patriarchátem soustavně troskotala, Srbská pravoslavná církev se pokusila svůj nárok na jurisdikci prosadit politickými prostředky. Proto byla naše pozornost soustředěna na analýzu bělehradského jednání a na zhodnocení dosažené dohody jako výstupu z diskuse účastníků. V časově striktně vymezeném horizontu jsme naznačili také její důsledky a stručně jsme evokovali pokusy o prosazení dohody do života zainteresovaných států a církví. Máme-li bělehradskou dohodu, jejímž úkolem bylo v první řadě vyřešit v Československu jurisdikční problém, zhodnotit, obtížně se bráníme konstatování o jejím malém úspěchu. Tento závěr se vztahuje samozřejmě na pravoslavnou dimenzi dohody.

Hlavním iniciátorem antičeskoslovenské agitace v srbském tisku byl A. Gerovskij, který Beneše označoval za odpovědného jak za vznik dvou paralelních jurisdikcí, tak za údajnou ignoraci dohody uzavřené v Bělehradu. Na Podkarpatské Rusi měla kampaň v novinách proti Praze a osobně proti Benešovi pozitivní ohlas a získala podporu i u části duchovenstva. Protistátní letáky, jejichž autorem byl nepochybně Gerovskij, se šířily také mezi věřícími. Československá vláda se na celou akci dívala jako na společné dílo biskupa Dositeje (Vasić) a A. Gerovského, což nakonec vedlo jednak k odstranění archijereje z Československa, resp. k definitivnímu ukončení jeho pravoslavné mise v zemi, ale promítlo se i do neochoty patrně do konce roku 1926, kdy úřady odmítaly přijetí i jiného srbského delegáta. Gerovskij nakonec ztratil československé občanství, sice v důsledku formálních pochybení, ale podtext opatření byl zřejmý.

Léta 1923 – 1925 se nám jeví jako relativně uzavřená etapa, v níž se potvrdilo, že budování pravoslavné církve v režii státu bylo v československých podmínkách sice historickou nutností, ale plodilo také mnohá negativa. V období po roce 1926 státní administrativa své postavení gestora vývoje neztratila, ale výstavba církve probíhala sice se (staro)novými hráči, ale přece jen v odlišných kulisách.

PODOBENSTVÁ ISUSA CHRISTA V TEOLOGICKEJ A TERAPEUTICKEJ INTERPRETÁCII RANÝCH CIRKEVNÝCH OTCOV

Maroš ŠIP – Bohuslav KUZÝŠIN – Štefan PRUŽINSKÝ

The Parables of Jesus Christ in the Theological and Therapeutic Interpretation of the Early Church Fathers

The presented study examines the theological and therapeutic interpretation of the parables of Jesus Christ within the early Christian patristic tradition. It is based on the premise that in early Christian thought the parables were not confined to the didactic or apologetic dimension of Christ's teaching, but that the Church from the very beginning recognised in them an instrument of spiritual healing within the context of the theology of salvation. The study draws upon historical, theological and hermeneutical analysis and compares the primary texts of Clement of Alexandria, Origen, Tertullian, St Ambrose, St Augustine, St Cyril of Jerusalem, St Gregory of Nyssa and St John Chrysostom. These authors understood the parables as means through which Christ, as the Physician of souls, heals the wounds caused by sin and restores fallen human nature. The analysis of key parabolic texts, particularly the Parable of the Good Samaritan and the Parable of the Prodigal Son, demonstrates that patristic exegesis synthesised both allegorical and mystagogical methods. The parables function as mirrors of the human spiritual condition, revealing the historical struggle for humanity's salvation within God's economy. This study contributes to a deeper understanding of patristic soteriology, showing that the interpretation of the parables played a formative role in shaping early Christian theological anthropology. The patristic tradition perceived salvation as a process of human healing. Within this perspective salvation appears as the gradual restoration and renewal of fallen human nature through the healing grace of God. The concluding findings confirm that the parables represented a significant hermeneutical instrument in shaping the spiritual and theological life of the early Church, fulfilling a key role in the development of its faith and doctrine.

Keywords: *Jesus Christ, parables, the early Church, exegesis, soteriology, patristic hermeneutics.*

Úvod

Podobenstvá predstavovali základný a zároveň výrazný prostriedok katecheticko-homiletickej metódy Christovej verejnej činnosti.¹ V ranej Cirkvi sa vnímali nielen ako hlavná forma jeho učenia o Božom kráľovstve, ale aj ako jedinečný hermeneuticko-katechetický nástroj, ktorý formoval duchovný, morálny a psychologický horizont poslucháčov. Práve preto ich od najstarších čias Cirkev chápala ako účinné nástroje duchovnej obnovy, pokánia a uzdravenia duše. V ra-

¹ DODD, C. H. *The Parables of the Kingdom*. Revised edition. London: Collins, 1961. ISBN 978-0-02-330460-6.

nokresťanskej tradícii nadobúdali osobitný význam v katechéze, pastorácii a duchovnej terapii, najmä v súvislosti s osobnou konverziou, metanoiou a obnovou života v Christovi.² Podobenstvá sa neinterpretovali len ako obrazné rozprávania, ale ako dynamické prostriedky duchovného vedenia. Klement Alexandrijský ich chápal ako osobitný podžáner metafor, ktorý na rozdiel od statickej metafor „viedol toho, kto rozumel“, a usmerňoval poslucháča od povrchového významu k hlbšiemu duchovnému zmyslu. Tento proces vnútorného prebudenia podporoval rozjímanie a otváral cestu k rozvoju duchovného poznania.³ Ako prostriedok sprostredkovania teologických právd sa podobenstvá v ranokresťanskej tradícii stávali predmetom rozličných hermeneutických prístupov. Medzi najvýznamnejších raných cirkevných otcov, ktorí sa intenzívne venovali teologickej a duchovnej exegéze podobenstiev, patrili Origenes. Jeho mystagogický⁴ výklad, presahujúci doslovné chápanie Písma a zameraný na duchovný a kontemplatívny rozmer textov, predstavoval jeden z prvých systematických prístupov k hermeneutike podobenstiev.⁵ Origenes používal obraz Písma ako príbytku s mnohými dverami, ku ktorým „každý kľúč nepasuje“, čím zdôrazňoval nevyhnutnosť osobného duchovného úsilia a vnútornej pripravenosti na hlbšie poznanie. Podobenstvá tak neponúkali hotové odpovede, ale otvárali priestor pre hermeneutický proces, v ktorom kľúčovú úlohu zohrávala duchovná dispozícia. V ranokresťanskej tradícii slúžili ako prostriedky duchovného vedenia. Podnecovali sebaskúmanie a konfrontáciu s vlastným duchovným stavom. Zároveň sprostredkovali eschatologické pravdy prostredníctvom obrazov každodenného života. Tieto obrazy fungovali ako „zrkadlá“ sebapoznania a zároveň ako „okná“ do transcendentnej reality.⁶

² ORIGEN. *Homiliae in Lucam* XXXIV, PG 13, trans. LIENHARD, J. T. *Homilies on Luke*. Washington D. C.: CUA Press, 1996, pp. 140 – 146.

³ VENNERTSTROM, C. To Those Who Have Ears to Hear: Clement of Alexandria on the Parables of Jesus. In *Open Theology*. 2021, vol. 7, no. 1, pp. 354 – 367.

⁴ Mystagogická tradícia predstavuje jeden z nosných pilierov cirkevnej reflexie, z ktorého vyrástli neskoršie teologické i exegetické úvahy. Svojím vplyvom podnietila rozličné hermeneutické prístupy, ktoré sa postupne formovali v dejinách výkladu svätého Písma. V rámci týchto smerovaní sa vyčlenili dva základné prúdy interpretácie podobenstiev. Prvý ich chápe ako pravé a historicky spoľahlivé učenie Isusa Christa, uchované v živej apoštolskej Tradícii (DODD, C. H. *The Parables of the Kingdom*. Revised edition. London: Collins, 1961. ISBN 978-0-02-330-460-6; PERRIN, N. *Parable and Gospel*. Fortress Press, 2003. 168 p. ISBN 978-0-80-063586-2; SNODGRASS, K. R. *Stories with Intent. A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*. Eerdmans. 2018, 912 p. ISBN 978-0-80-287569-3; LEVINE, A. J. *Short Stories by Jesus The Enigmatic Parables of a Controversial Rabbi*. HarperOne, 2015, 352 p. ISBN 978-0-06-156103-0). Druhý ich považuje za výraz duchovného rozvoja a kultúrneho prostredia ranokresťanských spoločenstiev (VAN ECK. *The Parables of Jesus the Galilean Stories of a Social Prophet*. Cascade Books, 2016, 368 p. ISBN 978-1-49-823371-2; ZIMMERMANN, R. *Puzzling the parables of Jesus : methods and interpretation*. Minneapolis, MN : Fortress, 2015, 496 p. ISBN 978-1-4514-6532-7). Táto rozmanitosť prístupov odhaľuje vnútornú hĺbku a mnohvrstevnosť podobenstiev, ako aj ich trvalý význam v dejinách cirkevnej exegézy a duchovného života (porov. VERMANDER, B. *Jesus, the Anthropologist: Patterns of Emplotment and Modes of Action in the Parables*. In *Religions*. 2022, vol. 13, no. 480, pp. 1 – 18).

⁵ POORTHUIS, M. The Parable of the Prodigal Son and Jewish-Christian Relations: Brothers in the Mirror. In *Jerusalem and Eretz Israel. A Journal for Land of Israel Studies and Archaeology*. ISSN 2706-610X, 2020, vol. 12 – 13, no. 16, pp. 115 – 130.

⁶ OLSON, K. *Jesus and the Parables A Compelling Oral Training Tool*. Wilmore, KY: First Fruits Press, 2014.

Medzi ďalších cirkevných otcov, ktorí rozvíjali mystagogickú interpretáciu Písma, patrili napríklad Tertulián a blažený Augustín, ktorí tento prístup ďalej rozpracovali a prispôbobi kontextu svojej doby. Tertulián uznával, že Christove podobenstvá sú „prístupom k pravde, ktorá sa otvára len tým, ktorí sú ochotní konať pokánie“.⁷ Blažený Augustín rozvinul alegorickú exegézu, pričom každý prvok parabolického príbehu chápal ako soteriologický symbol, čo dokladá jeho výklad podobenstva o milosrdnom Samaritánovi.⁸ V patristickej tradícii podobenstvá fungujú ako duchovné mapy, ktoré formujú mysle a srdcia veriacich, pričom ich správne pochopenie predpokladá nielen intelektuálne úsilie, ale aj vnútornú dispozíciu otvorenosti a pokory. Príbehová forma podobenstiev umožňuje poslucháčovi hlbokú identifikáciu s postavami a otvára priestor pre duchovné vnútorné rozjímanie, vnútorné prebudenie a kontemplatívne uchopenie teologickej pravdy. Samotný parabolický príbeh pôsobí ako miesto duchovného uzdravenia, kde človek nanovo objavuje svoju existenciu vo svetle Božej milosti.⁹

Z analýzy ranokresťanskej literatúry vyplýva, že podobenstvá v patristickej tradícii neplnia len poučnú či apologetickú funkciu. Pôsobia zároveň ako prostriedky duchovného uzdravenia a sebaznania. Osobitnú pozornosť si zasluhuje práve táto dimenzia, kde sa teologický výklad spája s terapeutickým účinkom evanjeliového príbehu. Cieľom tejto štúdie je preto analyzovať teologicko-terapeutickú funkciu Christových podobenstiev v kontexte ranokresťanskej duchovnej praxe na základe vybraných patristických textov, medzi ktorými sa nachádzajú diela Klementa Alexandrijského, Origena, Tertuliána, sv. Ambróza, bl. Augustína, ako aj niektoré texty sv. Cyrila Jeruzalemského, sv. Gregora Nysského a sv. Jána Zlatoústeho. Osobitná pozornosť sa venuje dvom podobenstvám, a to o milosrdnom Samaritánovi a o márnotrattom synovi, ktoré patristická tradícia interpretuje ako syntézu celého dejinného plánu spásy.

Teologická analýza podobenstiev

Termín „podobenstvo“¹⁰ pochádza z gréckeho slova παραβολή, ktorý v základnom význame označuje prirovnanie, porovnanie alebo priblíženie.¹¹ Christos používal podobenstvá ako základnú formu svojej katechetickej a prorockej reči, prostredníctvom ktorej sprostredkúval duchovné a eschatologické pravdy v ob-

⁷ TERTULLIAN. *De praescriptione haereticorum*.

⁸ AUGUSTINUS. *Quaestiones Evangeliorum* II,19, 1844-64.

⁹ SNODGRASS, K. R. *Stories with Intent. A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*. Eerdmans 2018. 912 p. ISBN 978-0-80-287569-3.

¹⁰ K presnejšiemu pochopeniu a definovaniu podobenstva prispel Ruben Zimmermann, ktorý nadväzuje na dlhú tradíciu cirkevnej a teologickej exegézy. Podobenstvo charakterizuje ako krátky obrazný príbeh so symbolickou štruktúrou, odkazujúci na všeobecne známu realitu, prostredníctvom ktorej sa odhaľuje duchovný význam presahujúci doslovné znenie textu. Takéto chápanie je v súlade s patristickým a stredovekým ponímaním *parabola*e ako prostriedku, v ktorom sa skrze viditeľné obrazy zjavuje skrytá pravda o pôsobení Boha v dejinách spásy. V tomto zmysle má podobenstvo nielen poučný, ale aj soteriologický a ekleziologický rozmer, keďže oslovuje človeka k duchovnému rozpoznaní a k prijatiu zvesti spásy v rámci dejinného pôsobenia Cirkvi (porov. VANNERSTROM, C. To Those Who Have Ears to Hear: Clement of Alexandria on the Parables of Jesus. In *Open Theology*. 2021, vol. 7, no. 1, pp. 354 – 367).

¹¹ ДВОРЕЦКИЙ, И. Х. *Древнегреческо-русский словарь*. Москва: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958, Том II., s. 1235.

razoch čerpaných z každodenného života svojich poslucháčov. Väčšina týchto textov sa nachádza v synoptických evanjeliách, kde predstavujú jednu z najvýraznejších a teologicky najbohatších foriem Christovej reči.¹² Ranokresťanská tradícia preto nepovažovala podobenstvá¹³ iba za morálne príbehy, ale interpretovala ich ako texty, ktoré sprítomňujú Božiu povahu a charakter kráľovstva.¹⁴

Blažený Augustín ich charakterizoval ako „tajomné príbehy“, ktoré si vyžadujú kontemplatívne prijatie a vedú človeka k hlbšiemu poznaniu Božej milosti.¹⁵ Svätý Ján Zlatoústý zdôrazňoval ich výchovnú funkciu, keď tvrdil, že prostredníctvom obrazov každodenného života Christos sprístupňuje transcendentné pravdy.¹⁶ Svätý Gregor Naziansky v nich videl aj terapeutický rozmer, pretože odhaľujú duchovné nedostatky človeka, ako sú pýcha, nevedomosť a sebaklam, a vedú ho k pokániu a duchovnému obnoveniu.¹⁷ Na túto líniu nadväzuje svätý Gregor Nysský, ktorý rozvinul antropologicko-terapeutickú dimenziu podobenstiev. Človeka vnímal ako bytosť zranenú hriechom, pričom podobenstvá pôsobia ako duchovný liek obnovujúci Boží obraz v duši.¹⁸ Blažený Hieronym zdôrazňoval christocentrický rozmer exegézy, podľa ktorého Christos prostredníctvom podobenstiev oslovuje veriacich na rozličných úrovniach duchovného rastu.¹⁹

V období ranej Cirkvi prevládla v exegéze podobenstiev alegorická metóda interpretácie. Umožnila odhaľovať hlbší duchovný či morálny význam textu a nadväzovala na helenistickú aj židovskú tradíciu. Tento hermeneutický prístup bol podporený aj samotnými evanjelióvymi príkladmi. Medzi prvými systematickými predstaviteľmi alegorickej exegézy vynikajú svätý Irenej z Lyonu a Terulián, ktorí tieto metódy ďalej rozvinuli.

Svätý Irenej interpretoval podobenstvá ako symbolické obrazy dejín spásy. Jednotlivé postavy a prvky konkrétnych príbehov, napríklad robotníkov vo vinici

¹² HULTGREN, A. J. *The Parables of Jesus: A Commentary*. Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2002, 552 p. ISBN 0-8028-6077-X; HERZOG, W. R. *Parables as subversive speech : Jesus as pedagogue of the oppressed*. Louisville. Ky.: Westminster/John Knox Press, 1994. 316 p.

¹³ Na patristické línie výkladu nadväzuje aj novodobá exegéza, ktorá sa usiluje obnoviť chápanie podobenstiev v perspektíve dejín spásy. Wright vníma podobenstvá ako spôsob, ktorým sa sprítomňuje realita Božieho kráľovstva a prostredníctvom ktorého je človek povolaný k vnútornej premene a obnoveniu vzťahu s Bohom. Jeremias poukazuje na ich pedagogickú a katechetickú funkciu, osobitne v kontexte kultúrneho a náboženského prostredia pôvodných adresátov, čím nadväzuje na tradíciu cirkevného učenia o formácii viery prostredníctvom slova. Usacheva a Ulrich zdôrazňujú duchovný rozmer podobenstiev ako prostriedku uzdravenia a znovuoobnovenia človeka v spoločenstve s Bohom, čím rozvíjajú ich soteriologickú a terapeutickú dimenziu prítomnú už v ranokresťanskej interpretácii (USACHEVA, A. – ULRICH, J. (eds.). *The Unity of Body and Soul in Patristic and Byzantine Thought*. Leiden: Brill, 2021. ISBN 978-3-506-70339-2).

¹⁴ ANG, K. A Treatise in Disguise: Eschatological Themes in Aquinas's Commentary on the Parables of Matthew's Gospel. In *Religions*. 2025, 16, no. 8: 1023, pp. 1 – 24.

¹⁵ AUGUSTINUS. *In Evangelium Ioannis Tractatus CXXIV*. In R. WILLEMS (ed.). ISBN 978-2-503-00361-0, 1954, 706 p.

¹⁶ CHRYSOSTOM, J. *Homiliae in Matthaeum*. 1839. 633 p.

¹⁷ NAZIANZEN, G. *Oration 38. On the theophany, or birthday of Christ*.

¹⁸ USACHEVA, A. – ULRICH, J. (eds.). *The Unity of Body and Soul in Patristic and Byzantine Thought*. Leiden: Brill, 2021. ISBN 978-3-506-70339-2.

¹⁹ ŁUKASZCZYK, M. „Christocentric Exegesis in The Letters of St. Jerome. Based on Selected Examples.“ In *Biblica et Patristica Thoruniensia*. 2024, vol. 17, no. 1, pp. 23 – 35.

alebo milosrdného Samaritána, chápal ako etapy božskej ekonómie, ktoré nesú eschatologický aj soteriologický význam. Tertulián zase vo výklade podobenstva o milosrdnom Samaritánovi zdôrazňoval, že každá postava a detail zosobňuje konkrétnu duchovnú realitu. Alegorická interpretácia tak presunula dôraz z etiko-morálneho na teologicko-soteriologický rozmer. Umožňovala zasadiť biblický text do duchovno-kultúrneho kontextu ranokresťanskej komunity.²⁰

V prvých storočiach kresťanstva sa alegorická²¹ metóda stala dominantným hermeneutickým nástrojom. Integrácia biblickej tradície s novými teologickými a morálnymi konceptmi vytvorila priestor pre kreatívny výklad. Svätý Irenej napríklad vnímal podobenstvo²² o ukrytom poklade tak, že pole symbolizuje Písmo a poklad samotného Christa. Tertulián pri výklade podobenstva o márnotratom synovi chápal postavy ako obrazy vzťahov medzi Židmi, kresťanmi, Bohom a diablom. Každý detail podľa neho niesol presne určený teologický význam. Tento prístup ďalej rozvinul Origenes.²³ Vytvoril systematickú trojstupňovú hermeneutiku, ktorá rozlišuje doslovný, morálny a duchovný význam biblického textu. Podobenstvo o horčičnom zrne interpretoval trojrozmerné: ako zrnó (fyzický význam), ako symbol viery (duchovný význam) a ako obraz Božieho kráľovstva (eschatologický význam). Podobenstvo o robotníkoch vo vinici podľa neho zobrazuje dejiny spásy, kde majiteľ vinice predstavuje Boha a denár je symbolom poznania Boha a spásy.²⁴

Z doteraz uvedeného vyplýva, že patrystická exegéza považovala alegorickú metódu za kľúč k odhaleniu duchovnej hĺbky Písma. Podobenstvá²⁵ sa tak stali nosičmi skrytých teologických a soteriologických významov, ktoré presahujú doslovnú rovinu textu. Vďaka alegorickému výkladu sa zároveň potvrdzovala jed-

²⁰ STEIN, R. H. *An Introduction to the Parables of Jesus*. Presbyterian Publishing Corporation 1981. 180 p. ISBN 978-0-6642-4390-6.

²¹ Až do konca 19. storočia predstavoval najrozšírenejší prístup k výkladu podobenstiev spôsob, ktorý možno označiť ako alegorický. Alegorizovanie (*allegoria* alebo *allegoresis*) bolo chápané ako hermeneutická prax, pri ktorej sa jednotlivé prvky textu vykladali symbolicky a prenášali do teologického rámca, často presahujúceho pôvodný zmysel samotného podobenstva (SNODGRASS, K. R. *Stories with Intent. A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*. Eerdmans, 2018, 912 p. ISBN 978-0-80-287569-3).

²² Mt 13, 44.

²³ Origenes vo svojom diele *Homiliae in Matthaeum* označuje podobenstvá za „závoj duchovných práv“, ktorý sa otvára len tým, čo dosiahli istý stupeň duchovnej zrelosti (SZRAM, M. Origen and Jerome as Exegetes of the Parables from the Gospel of St. Matthew – Elements in Common and Differences. In *Vox Patrum*. ISSN 2719-3586, 2024, 91, pp. 627 – 646). Správne porozumenie podobenstvám si podľa neho vyžaduje asketickú dispozíciu duše a vnútornú pripravenosť na prijatie Božieho slova (tamže). Ako pripomína de Lubac Origenes chápe podobenstvá ako nástroj Božej pedagogiky, prostredníctvom ktorej Boh postupne vedie človeka z úrovne vonkajšieho počutia k vnútornému osvieteniu a napokon k účasti na tajomstve spásy (DE LUBAC, H. *History and Spirit: The Understanding of Scripture According to Origen*. San Francisco: Ignatius Press, 2007, 507 p. ISBN 978-0-8987-0880-6).

²⁴ De principiis IV, 2; DE LUBAC, H. *History and Spirit: The Understanding of Scripture According to Origen*. San Francisco: Ignatius Press, 2007, 507 p. ISBN 978-0-8987-0880-6.

²⁵ Podobenstvá sprostredkujú duchovné pravdy prostredníctvom obrazov zo všedného života a odhaľujú vzťah človeka k Bohu i k blízkym (porov. REINSTORF, D. – VAN AARDE, A. Jesus' kingdom parables as metaphorical stories: A challenge to a conventional worldview. In *Theological Studies*. ISSN 2072-8050, 1998, vol. 70, no. 1, pp. 603 – 622).

nota celého Písma, ktoré smeruje k tajomstvu vtelenia, smrti a zmŕtvychvstania Christa, ústredným udalosťami kresťanskej soteriologickej.²⁶

Za jedného z prvých kresťanských teológov, ktorí systematicky uplatňovali alegorický výklad Písma, býva považovaný Klement Alexandrijský. Podľa neho sú duchovné pravdy v Písme zámerne ukryté, aby ich mohli pochopiť iba tí, ktorí úprimne hľadajú Božiu múdrosť. Klement prirovnával tieto pravdy k perlám, ktoré sa nemajú hádzať „sviniam“, teda tým, ktorí nimi pohŕdajú.²⁷ Alegória sa tak stáva hermeneutickým rozšírením podobenstva. Kým podobenstvo funguje ako naratívny nástroj Christovej didaktickej reči, alegória predstavuje metodologický princíp výkladu zameraný na odhalenie duchovného zmyslu textu.

Od podobenstva ako naratívnej formy Christovej didaktickej reči sa alegória ako hermeneutická metóda odlišuje svojou systematickosťou a teologickou hĺbkou. Blažený Augustín ju definuje ako „spôsob reči, v ktorom sa jedna skutočnosť chápe prostredníctvom druhej“.²⁸ V ranokresťanskej exegéze sa preto pojmy podobenstvo a alegória často prelínali, najmä u predstaviteľov alexandrijskej školy, ktorí podobenstvá objasňovali pomocou duchovnej hermeneutiky zameranej na odhalenie skrytého teologického významu.²⁹ Ako zdôrazňuje Henri de Lubac,³⁰ podobenstvo³¹ je prostriedkom Christovho učenia, zatiaľ čo alegória je metódou, prostredníctvom ktorej patristická teológia odhaľovala vnútornú hĺbku Písma. Z tohto dôvodu sa analýza podobenstiev nemôže obmedziť len na lingvistické alebo literárne aspekty. Musí zahŕňať aj interpretáciu ich duchovného obsahu vo svetle dogmatických a soteriologických princípov ranokresťanskej tradície.³²

²⁶ WEINRICH, W. C. *Patristic Exegesis as Ecclesial and Sacramental*. In *Concordia Theological Quarterly*. 2002, vol. 66, pp. 277 – 294; DE LUBAC, H. *History and Spirit: The Understanding of Scripture According to Origen*. San Francisco: Ignatius Press, 2007, 507 p. ISBN 978-0-8987-0880-6; BEDNAREK, T. *Allegorical Interpretation of Abraham's Story*. Origen's Homilies III, IV and VI on Genesis. In *Biblica et Patristica Thoruniensia*. ISSN 2450-7059, 2020, vol. 13, no. 3, pp. 263 – 276.

²⁷ ALEXANDRINUS, CLEMENS. *Stromata*.

²⁸ AUGUSTINUS, *De doctrina Christiana*.

²⁹ STEIN, R. H. *The Method and Message of Jesus' Teachings*. Revised Edition. Presbyterian Publishing Corporation, 1994, 230 p. ISBN 978-0-6642-5513-8; SZRAM, M. *Origen and Jerome as Exegetes of the Parables from the Gospel of St. Matthew – Elements in Common and Differences*. In *Vox Patrum*. ISSN 2719-3586, 2024, vol. 91, pp. 627 – 646.

³⁰ DE LUBAC, H. *Medieval exegesis : the four senses of Scripture*. Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans Pub. Co.; Edinburgh: T & T Clark, 1998, 500 p. ISBN 0-567-08634-8.

³¹ Cirkevní otcovia chápali podobenstvá ako zrkadlo Božej ikonómie spásy, prostredníctvom ktorého sa odhaľuje nielen spôsob Božieho pôsobenia v dejinách, ale aj vnútorná dynamika medzi milosťou a slobodou človeka. V tomto duchu blažený Augustín v diele *De gratia et libero arbitrio* zdôrazňuje súčinnosť Božej milosti s ľudskou vôľou, zatiaľ čo Cassian v *Conferences* (XIII, 8) poukazuje na potrebu duchovnej spolupráce človeka s darom milosti. Podobenstvá sú tak v patristickej tradícii chápané ako prostriedok, skrze ktorý sa zjavuje harmónia Božieho plánu spásy a odpoveď ľudskej slobody v dejinách vykúpenia (DE LUBAC, H. *History and Spirit: The Understanding of Scripture According to Origen*. San Francisco: Ignatius Press, 2007, 507 p. ISBN 978-0-8987-0880-6).

³² ORIGEN. *Commentarium in Matthaeum* X, 9; DE LUBAC, H. *History and Spirit: The Understanding of Scripture According to Origen*. San Francisco: Ignatius Press, 2007, 507 p. ISBN 978-0-8987-0880-6.

Uvedený teologicko-soteriologický horizont sa osobitne konkretizuje v patristickom výklade podobenstva o milosrdnom Samaritánovi.³³ Toto podobenstvo patrí k najkomplexnejším textom novozákonnej tradície, ktoré už od ranej Cirkvi získali alegorický význam ako syntéza celého dejinného plánu spásy. Klement Alexandrijský³⁴ identifikuje „človeka zostupujúceho z Jeruzalema do Jericha“ s Adamom, resp. s celým ľudstvom, ktoré opúšťa Božiu prítomnosť a zostupuje do sveta smrteľnosti. Svätý Ján Zlatoústý³⁵ rozvíja túto myšlienku v duchu antropologicko-soteriologickej interpretácie. Zostúpenie z Jeruzalema do Jericha podľa neho znamená zostup človeka z raja do sveta hriechu, prechod z nesmrteľnosti do smrteľnosti. Zlatoústý zdôrazňuje dobrovoľnosť tohto aktu a chápe ho ako dôsledok ľudskej slobody. Samaritán je Christos, ktorý „ako ten, čo nie je z tohto sveta“ zostupuje, aby sa sklonil nad padlým človekom a priniesol mu uzdravenie. Najrozvinutejšiu alegorickú interpretáciu podáva Origenes.³⁶ Zranený človek je podľa neho Adam, ktorý bol po páde „zbavený rúcha neporušiteľnosti“ a zanechaný „polomŕtvý“, teda živý telesne, no duchovne oddelený od Boha. Zbojníci symbolizujú démonické sily, ktoré človeka pripravili o Božiu milosť. Samaritán predstavuje Christa, ktorý dobrovoľne zostupuje do sveta, aby zraneného človeka uzdravil. Olej a víno, ktoré leje do rán, symbolizujú sviatosti, predovšetkým krst a Eucharistiu.³⁷ Zviera, na ktoré Samaritán kladie raneného, je obrazom vte-

³³ V evanjeliom podobenstve o milosrdnom Samaritánovi (Lk 10, 30-35) Isus Christos predkladá obraz človeka, ktorý zostupujú z Jeruzalema do Jericha padol do rúk zbojníkov. Tí ho obrali, zranili a zanechali napoly mŕtveho. Okoloidúci kňaz i levita ho obídu, no práve Samaritán, pohnutý súcitom, pristúpi k ranenému, ošetrí jeho rany olejom a vínom, uloží ho na svoje dobytča a postará sa oň v hostinci. Na druhý deň zverí ho hostsinskému a sľubuje uhradiť všetky výdavky. Týmto podobenstvom Christos zjavuje hlboký obraz Božieho milosrdenstva, ktoré sa skláňa k padlému človeku a uzdravuje jeho zranenia. V patristickej tradícii je Samaritán chápaný ako obraz samotného Spasiteľa, ktorý zostupuje z výsostí, aby človeka pozdvihol, uzdravil a priviedol do duchovného hostinca Cirkvi, kde sa mu dostáva starostlivosti a spásy.

³⁴ CLEMENT OF ALEXANDRIA. *Stromata* VII, 12, PG 9, 449 – 450.

³⁵ WELCH, J. W. *The Good Samaritan: Forgotten Symbols*. [online]. 2007 [cit. 2025-08-23]. Dostupné na internete: <https://www.churchofjesuschrist.org/study/ensign/2007/02/the-good-samaritan-forgotten-symbols?lang=eng>.

³⁶ Patristická exegéza podobenstiev dosvedčuje, že ranokresťanskí autori nechápali Christove príbehy ako prosté morálne poučenia, ale ako prostriedky duchovnej premeny človeka. Podobenstvá boli vnímané ako nástroje schopné preniknúť do hĺbky ľudskej existencie a podnietiť proces vnútornej obnovy. Ich výklad presahoval doslovnú rovinu a smeroval k odhaleniu soteriologických a antropologických dimenzií, pričom symbolická štruktúra textu bola chápaná ako nositeľ reálnej duchovnej účinnosti. Tento princíp je zreteľný u Origena, ktorý vo *Homiliách in Lucam* predstavuje Christa ako milosrdného Samaritána skláňajúceho sa k ranenému človeku, ktorého rany uzdravuje olejom a vínom – znakmi sviatostnej milosti. V Origenovej interpretácii však nejde o alegorické rozvíjanie detailov, ale o hlboký hermeneutický akt, v ktorom sa Písmo stáva živým priestorom stretnutia medzi *Logosom* a dušou čitateľa. Cieľom podobenstiev je vnútorná konverzia človeka a jeho uvedenie do poriadku duchovného života (porov. DECOCK, P. A. Origen of Alexandria: The study of the Scriptures as transformation of the readers into images of the God of love. In *Theological Studies*. ISSN 2072-8050, 2011, vol. 67, no. 1, pp. 871 – f878; ORIGEN. *Homiliae in Lucam* XXXIV; PG 13, 1901 – 1909).

³⁷ Eucharistia predstavuje najhlbšie tajomstvo Cirkvi, v ktorom Isus Christos reálne a osobne vstupuje do života veriacich, aby ich očistil od vášní a posilnil v milosti. Pod spôsobmi chleba a vína sa sprítomňuje pravé Telo a Krv Pánova – prameň odpustenia hriechov a záruky večného života. Táto prítomnosť nemá len symbolický charakter, ale je skutočná a účinná, ako to dosvedčuje sám Spasiteľ pri ustanovení Eucharistie počas Tajomnej večere. Svätý Cyril Jeru-

leného Christovho tela. Hostinec je Cirkev ako miesto duchovného uzdravenia a hostinský predstavuje apoštolov a ich nástupcov, ktorí pokračujú v Christovom pastoračnom poslaní. Svätý Ambróz³⁸ rozvíja výklad v kontexte teológie milosti. Cesta z Jeruzalema do Jericha podľa neho znamená útek duše od Boha k pozemským vášňam. Zbojníci sú sily zla, ktoré človeka oberajú o „odev milosti“, zatiaľ čo Samaritán obnovuje jeho dôstojnosť. Olej a víno predstavujú prostriedky duchovného uzdravenia, sviatosti, skrze ktoré sa človeku vracia Božia milosť. Hostinec je Cirkev, do ktorej Christos privádza zraneného človeka, aby tam prijal uzdravenie.

Blažený Augustín³⁹ ponúka syntézu gréckej a latinskej línie výkladu. Človek zostupujúci z Jeruzalema do Jericha symbolizuje dušu odvrátenú od Boha. Zbojníci sú démoni, ktorí ju zraňujú hriechom. Samaritán⁴⁰ je Christos, „milosrdný cudzinec“, ktorý sa skláňa nad raneným a lieči jeho rany olejom (milosrdenstvo) a vínom (Božia pravda a spravodlivosť). Dve mince odovzdané hostinskému predstavujú podľa blaženého Augustína dve prikázania lásky, k Bohu a k blížnemu, ktoré Cirkev verne spravuje až do Christovho druhého príchodu.⁴¹

Podobenstvo o milosrdnom Samaritánovi⁴² preto kladie dôraz na význam milosrdenstva a konkrétne prejavenej lásky k blížnemu. Na túto myšlienku nad-

zalemský vo svojich *Catecheses mystagogicae* učí, že prostredníctvom tohto svätého prijatia sa veriaci zjednocujú s Christom v jednom Tele a v jednej Krvi. Apoštol Peter to vyjadruje slovami o účasti na „božskej prirodzenosti“ (2 Pt 1, 4). Eucharistia sa tak stáva stredobodom cirkevného života a prameňom mystickej jednoty medzi Christom a Jeho veriacimi (porov. APOSTOLACHE, I. The Unification Mystery of Christ in Church The Orthodox View on the Preparation for Receiving of the Holy Euchar. In *Liturgia Sacra* 25. 2019, vol. 2, pp. 503 – 521).

³⁸ AMBROSE. *Expositio Evangelii secundum Lucam*. Brepols Publishers, 2010.

³⁹ AUGUSTINUS. *Quaestiones Evangeliorum* II, 19; *Sermo* 171; PL 35, 1369 – 1372.

⁴⁰ Blažený Augustín vo svojej christologicko-soteriologickej interpretácii navyše zdôrazňuje, že Christos ako strážca zostáva bdely nad svojím ľudom a vedie ho k duchovnému uzdraveniu a spásu. Týmto spôsobom sa Samaritán ako Christos zjavuje ako aktívny Spasiteľ, ktorý sa ujíma ľudskej biedy a vedome sa stotožňuje s tým, kto je ochotný niesť na sebe bremeno druhého (LICHNER, M. – PROKS, L. Selected Aspects of the Images of God's Mercy in the Exegesis of the Psalms by Augustine of Hippo. In *Spirituality Studies* 8-1. 2022, pp. 51 – 57).

⁴¹ Všetky tieto interpretácie vytvárajú teologicky koherentný obraz dejín spásy. Človek, ktorý padol (Adam), je zachránený Christom (Samaritánom), uzdravený milostou (olejom a vínom) a vložený do Cirkvi (hostinca), kde sa pripravuje na konečné zjednotenie s Bohom. Podobenstvo o milosrdnom Samaritánovi sa tak stáva mikrokozmosom kresťanskej soteriológie, v ktorom sa zrkadlí celá Božia ikonómia spásy, od pádu človeka až po jeho obnovu v Christovi (WE-LCH, J. W. *The Good Samaritan: Forgotten Symbols*. [online]. 2007 [cit. 2025-08-23]. Dostupné na internete: <https://www.churchofjesuschrist.org/study/ensign/2007/02/the-good-samaritan-forgotten-symbols?lang=eng>).

⁴² V podobenstve o milosrdnom Samaritánovi (Lk 10, 25-37) sa prostredníctvom obrazu cesty človeka zostupujúceho z Jeruzalema do Jericha zjavuje duchovná skutočnosť spásy. Tento dej, na prvý pohľad pochádzajúci zo sveta každodennej skúsenosti, je nositeľom symbolickej dimenzie, v ktorej jednotlivé prvky narácie nadobúdajú teologicko-soteriologický význam. Jeruzalem sa chápe ako obraz nebeského mesta pokoja, kým zlodeji predstavujú pôsobenie diabla a jeho anjelov. Takto rozvinutý hermeneutický prístup odhaľuje, že Christova parabolická reč využíva pozemské skutočnosti ako prostriedok sprostredkovania transcendentných právd. Podobenstvo sa tak stáva súčasťou božskej pedagogiky, v ktorej sa naratívna forma a duchovné posolstvo spájajú do jednotného modelu katecheticko-soteriologického pôsobenia (Tamže).

väzuje aj podobenstvo o márnotrattnom synovi, ktoré rozvíja tému Božieho odpustenia a milosrdenstva.

Podobenstvo o márnotrattnom synovi predstavuje teologickú paradigmu hriechu, pokánia, milosti a spásy. Stalo sa vzorom duchovného života veriaceho človeka. Príbeh opisuje mladšieho syna, ktorý si vyžiada od otca svoj podiel majetku a odchádza žiť nezávislý život. Po krátkom čase však všetko premárni a zostáva v biede a duchovnej prázdnote. V najväčšej núdzi si uvedomí svoje pochybenie, činí vnútorné pokánie a rozhodne sa vrátiť domov, pripravený prijať dôsledky vlastných činov. Otec ho však prijíma s otvorenou náručou, láskou a odpustením. Podobenstvo sa tak stáva výrazným obrazom Božej milosti a bezpodmienečného prijatia. Toto podobenstvo zároveň odhaľuje tvrdosť ľudského srdca, ktoré sa môže vzdialiť od Boha, ale aj nádej na zmierenie a obnovu vzťahu s Ním. V duchovnom zmysle predstavuje cestu od pádu k pokániu, od odlúčenia k znovuzjednoteniu a od smrti k životu. Vďaka tomu sa stáva všeobecným príbehom ľudskej existencie. Vyjadruje Božiu ochotu prijať každého hriešnika a obnoviť v ňom stratenú dôstojnosť Božieho dieťaťa.⁴³

Blažený Augustín nachádza v tomto podobenstve obraz každého človeka, ktorý sa vzdiali od Boha a prostredníctvom pokánia sa opäť vracia k prameňu života. Mladší syn podľa Augustína symbolizuje hriešnika, ktorý hľadá naplnenie mimo Boha, no nakoniec zakúsi prázdnotu života bez Stvoriteľa a túži po návrate. Otec predstavuje Boha plného milosrdenstva, ktorý s nekonečnou láskou prijíma pokorujúceho sa človeka. Augustín zdôrazňuje, že hriech môže byť paradoxne cestou k spásu, pretože človek prostredníctvom vlastného pádu spoznáva hĺbku Božej milosti. Spása je tak chápaná predovšetkým ako Božia iniciatíva, na ktorú človek odpovedá návratom a pokorou.⁴⁴

Podobný dôraz na Božie milosrdenstvo nachádzame aj u svätého Cyrila Alexandrijského, ktorý v Homílii 107 vidí v mladšom synovi hriešnika uvedomujúceho si svoju biedu a pomocou pokánia vracajúceho sa k Bohu. Osobitný dôraz kladie sv. Cyril na postavu staršieho syna. Ten symbolizuje farizejov a zákonníkov, ktorí kvôli pýche odmietajú prijať obrátených hriešnikov. Jeho výklad rozširuje chápanie podobenstva o spoločenský a ekleziologický rozmer: ukazuje Boha, ktorý s radosťou prijíma návrat každého človeka, a súčasne vyzýva veriacich, aby nezatvrdili srdcia voči obráteným. Svätý Ján Zlatoústý vo svojich homíliách zdôrazňuje, že márnotrattný syn predstavuje pokrsteneho veriaceho, ktorý po prijatí sviatosti duchovného znovuzrodenia upadne do hriechu. V duchovnej biede však nanovo spoznáva hodnotu Božích darov a potrebu pokánia. V tejto perspektíve je podobenstvo výzvou k obnoveniu nádeje a odmietnutiu duchovného zúfalstva, ktoré sv. Ján nazýva jednou z najväčších prekážok k uzdraveniu duše.⁴⁵

⁴³ BATUGAL, M. L. C. Coming Home: The Spiritual Journey of the Prodigal Son. In *European Journal of Theology and Philosophy*. ISSN 2736-5514/2021, vol. 1, no. 4, pp. 31 – 33.

⁴⁴ POORTHUIS, M. The Parable of the Prodigal Son and Jewish-Christian Relations: Brothers in the Mirror. In *Jerusalem and Eretz Israel. A Journal for Land of Israel Studies and Archaeology*. ISSN 2706-610X, 2020, vol. 12-13, no. 16, pp. 115 – 130.

⁴⁵ CYRIL OF ALEXANDRIA. *Commentary on Luke*. Sermons 107; CHRYSOSTOM, JOHN. *All Commentaries on Luke 15:17*.

V patristickej exegéze sa preto podobenstvo o márnotratom synovi⁴⁶ chápe ako obraz Božej lásky voči celému ľudstvu. Starší syn symbolizuje Izrael a mladší pohanské národy. Podobenstvo zdôrazňuje slobodnú vôľu človeka a trpezlivú Božiu lásku, ktorá čaká na návrat hriešnika. Liturgické symboly ako krst, myropomazanie a Eucharistia pôsobia ako znamenia duchovnej obnovy a návratu do spoločenstva Cirkvi. Postava zabitého teľaťa predstavuje Christa, Baránka Božieho, ktorý svojou obetou zmazáva hriech sveta a otvára cestu k úplnej obnove človeka. Pád človeka tu nie je chápaný ako koniec, ale ako začiatok cesty späť k Bohu, pričom najväčšou prekážkou obrátenia nie je samotný hriech, ale strata nádeje.

Ako vyplýva z analýzy diel raných cirkevných otcov, podobenstvá predstavovali účinný teologický nástroj na vyjadrenie základných právd o Božom milosrdenstve, slobodnej vôli človeka a procese spásy. Ich interpretácie zdôrazňujú význam pokánia, duchovnej obnovy a návratu hriešnika do spoločenstva s Bohom. Patristická tradícia ukazuje, že správne pochopenie podobenstiev predpokladalo nielen intelektuálny výklad, ale aj vnútorné otvorenie sa milosti. V tejto perspektíve podobenstvá nie sú len ilustráciou christologických a antropologických právd, ale aj aktívnym prostriedkom liečenia duše.

Duchovná dynamika podobenstiev nadobúda osobitný význam v soteriológii ranej Cirkvi, keďže ukazujú Christa ako Lekára duší, ktorý uzdravuje človeka zraneného hriechom. Uzdravenie, ktoré sa v nich zjavuje, má osobný aj komunitný rozmer. Človek je navracaný nielen k Bohu, ale aj k plnému začleneniu do cirkevného spoločenstva. Patristická exegéza tým prepája teológiu a duchovnú prax a dovoľuje čitateľovi zakúsiť podobenstvá ako miesto duchovnej premeny.

Z tohto dôvodu sa patristická tradícia stala základom pre ďalšie rozpracovanie terapeutickkej funkcie podobenstiev Christa. Tie sa v ranej Cirkvi chápali ako nástroj Božej milosti, prostredníctvom ktorého Christos vedie človeka k duchovnému uzdraveniu a obnoveniu jeho vnútornej integrity. Na túto hermeneuticko-terapeutickú líniu nadväzuje nasledujúca kapitola, venovaná duchovnej a uzdravujúcej funkcii podobenstiev v kontexte ranokresťanskej duchovnej praxe.

Terapeutická funkcia podobenstiev

V dejinách ľudstva človek opakovane čelil psychickým, spoločenským a existenciálnym výzvam. Religiozita a spiritualita sa pritom ukázali ako významné faktory v procese zachovávaní duševnej rovnováhy a odolnosti voči utrpeniu. Cirkevné bohoslužby a náboženské aktivity nadobúdali liturgicko-sakrálnu a duchovno-terapeutickú funkciu. Umožňovali jednotlivcom nachádzať vnútorný pokoj, emocionálnu stabilitu a zmysluplný rámec pre interpretáciu životných udalostí. Duchovné praktiky, ako modlitba, spoveď a spoločné rituály, spolu s komunitnou oporou a náboženským učením, prispievali k posilneniu existenciál-

⁴⁶ KRITZINGER, J. P. „The Interpretation of the Parable of the Prodigal Son by Two Latin Patristic Authors, St Jerome and St Peter Chrysologus.“ In *Bogoslovni vestnik*. 2021, vol. 81, no. 2, pp. 299 – 308; DERRETT, J. D. M. The Parable of the Prodigal Son: Patristic Allegories and Jewish Midrashim. In DERRETT, J. D. M. *Prodigality, Liberality and Meanness: The Parable of the Prodigal Son and Its Influence*. London – New York: T&T Clark, 1999, s. 55 – 92. ISBN 978-0-567-28666-6.

nej istoty a k spracovávaniu osobných kríz.⁴⁷ V ranokresťanskom myslení podobenstvá Christa boli chápané aj ako prostriedky duchovnej terapie a vnútorného uzdravenia. Ich naratívna a obrazová forma aktivizovala predstavivosť poslucháča a podnecovala sebareflexiu, ktorá mohla viesť k duchovnej premene.⁴⁸ V kontexte ranej Cirkvi pôsobili podobenstvá ako prorocké výzvy smerujúce k prehĺbeniu morálneho a duchovného života, k reforme myslenia a správania, a tým k obnoveniu človeka.⁴⁹ Z teologického hľadiska ich účel presahoval informačnú rovinu. Formovali vnútorný život a osobný rast veriaceho.⁵⁰

Klement Alexandrijský vo svojom diele *Stromateis* zdôraznil terapeutickú funkciu podobenstiev. Chápal ich ako prostriedky určené na duchovné liečenie človeka a jeho návrat k Bohu. Podobenstvá podľa neho nepredstavujú iba obrazné rozprávania s poučným posolstvom, ale aj živé nástroje duchovnej premeny. Vedú poslucháča od doslovného významu k hlbšiemu obsahu, ktorý je schopný prinášať vnútornú transformáciu.⁵¹ Tento proces zahŕňa duchovné úsilie a očistu rozumu, prostredníctvom ktorej dochádza k uzdraveniu rán spôsobených hriechom. Gregor Nysský výrazne rozvinul duchovnú interpretáciu Písma, v ktorej biblické texty, vrátane podobenstiev, fungujú ako nástroje duchovného obratu a duchovného rastu.⁵² V tomto kontexte podobenstvá vzbudzujú vnútorné hľadanie pravdy a očistenie duše. Ich hlbší význam je prístupný tým, ktorí sú duchovne otvorení a usilujú sa o poznanie Boha.⁵³ Biblické texty tak nevystupujú ako statické literárne útvary, ale ako prostriedky duchovnej transformácie, ktoré smerujú k obnove človeka.

Motív uzdravenia a medicínske metafory sú prítomné vo väčšine apoštolských a patristických textov, kde je Christos zobrazovaný ako Lekár uzdravujúci chorých a hriešnikov. Tento obraz sa ďalej rozvíja v morálno-teologických koncepciách cirkevných otcov a stáva sa kľúčovým prvkom kresťanskej duchovnej antropológie. V dielach autorov ako sv. Ignác Antiochijský, sv. Justín Filozof či sv. Irenej Lyonský nachádzame mnohé pasáže, ktoré Christovi, Eucharistii, pokániu a kňazstvu pripisujú duchovnú liečivú moc. Cirkev je chápaná ako Christovo telo, ktoré sprostredkúva uzdravenie duše prostredníctvom sviatostí

⁴⁷ NISTOR, P. The Christian Spiritual Perspective of Healing in the Psychological Therapeutic Process. In *Logos Universality Mentality Education Novelty: Social Sciences*. ISSN 2458-1054, 2022, vol. 11, no. 2, pp. 74 – 81.

⁴⁸ DODD, C. H. *The Parables of the Kingdom*. Revised edition. London: Collins, 1961. ISBN 978-0023304606; LEVINE, A.-J. *Short Stories by Jesus: The Enigmatic Parables of a Controversial Rabbi*. New York: HarperOne, 2014.

⁴⁹ SNODGRASS, K. *Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2018. 912 p; LINNEMANN, E. *Parables of Jesus: Introduction and Exposition*. London: SPCK, 1975. 236 p.

⁵⁰ HARDIN, L. T. "So That They Might Turn": The Possibility of Repentance in Jesus' Parables. In *Religions*. 2024, vol. 15, no. 1424, pp. 1 – 11.

⁵¹ VENNERSTROM, C. To Those Who Have Ears to Hear: Clement of Alexandria on the Parables of Jesus. In *Open Theology*. 2021, vol. 7, no. 1, pp. 354 – 367.

⁵² PELIKAN, J. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*. Chicago – London: University of Chicago Press, 1971. 428 p.

⁵³ MCGUCKIN, J. A. *The Westminster Handbook to Origen*. Presbyterian Publishing Corporation, 2004. 228 p. ISBN 978-0-6642-2472-1.

a zachováva jednotu a duchovné zdravie spoločenstva. Tento koncept nachádza ďalšie prehlbenie najmä v teológii kapadóckych otcov, predovšetkým u svätého Gregora Nysského. Medicínska metafora uňho nadobúda charakter reálnej duchovnej analógie. Choroby duše nie sú iba obrazom, ale reálnou účasťou človeka na utrpení padlej ľudskej prirodzenosti. Svätý Gregor integruje vtedajšie lekárske poznatky do kresťanskej syntézy a vytvára model, v ktorom duchovné liečenie reaguje na konkrétne stavy duše.⁵⁴ Podobenstvá a metafory teda neplnia len ilustračnú funkciu, ale pôsobia terapeuticky tým, že zasahujú podstatu ľudskej duše a napomáhajú jej duchovnej obnove.

Cirkevní otcovia často označovali Boha za Najvyššieho Uzdravovateľa, čo je motív hlboko zakorenený už v starozákonnej tradícii. Na túto líniu nadväzuje blažený Augustín. Rozvíja teologickú analógiu medzi Božím Slovom a liekom, ktorý sa prispôsobuje duchovným potrebám človeka. Christos je v tejto perspektíve nielen lekár, ale aj samotný liek, prostredníctvom ktorého sa človeku vracia duchovné zdravie. Celý Christos ako pravý Boh i pravý človek sa prezentuje ako ten, kto uzdravuje človeka v jeho celistvosti, v tele aj v duši.

Ľudstvo je poznačené rôznymi telesnými i duchovnými chorobami. Každý človek je od svojho narodenia zasiahnutý ranou prarodičovského hriechu. Preto blažený Augustín s dôrazom konštatuje: „Sme chorí.“ Christos ako vtelená Božia Múdrost prijíma ľudskú prirodzenosť, aby mohol uzdravovať človeka podľa jeho konkrétneho stavu. Pýchu lieči pokorou a rany hriechu uzdravuje osobným pôsobením v dejinách spásy. V chápaní blaženého Augustína má Christovo spásenosné pôsobenie osobný a individuálny rozmer. Božie Slovo ako liek spásy pôsobí dynamicky, priamo a prispôsobuje sa duchovnému stavu každého človeka. Lebo Christos ako všeobecný Lekár prišiel uzdraviť všetkých, veriacich i neveriacich, spravodlivých aj hriešnikov.⁵⁵

V tomto kontexte podobenstvá nadobúdajú významnú úlohu v procese duchovnej transformácie. Prostredníctvom nich sa odhaľuje uzdravujúca moc Christa ako Lekára duší. Podobenstvá umožňujú jednotlivcom reflektovať svoj život vo svetle Božej milosti, čo vedie k vnútornej premene, pokániu a duchovnému uzdraveniu. Ich účinnosť nevychádza iba z obsahovej roviny, ale aj zo skutočnosti, že sú späté s bezprostredným svedectvom o Christovej službe a prítomnosti v Cirkvi. Preto ranokresťanská komunita vnímala podobenstvá ako živé prostriedky duchovnej terapie, ktoré mali transformačný vplyv na jednotlivcov i celé spoločenstvo.

Už v 3. storočí Origenes zdôrazňoval, že Christos je Veľký Lekár, a že biskupi a ďalší duchovní služobníci sú jeho spolupracovníci pri liečení duší veriacich. Aj svätý Gregor Nysský označoval Christa za pravého Lekára duše.⁵⁶ Pre raných

⁵⁴ GARGIULO, M. T. Diseases of the soul in the writings of Gregory of Nyssa: A metaphor or a true analogy? In *Mirabilia Journal*. ISSN 1676-5818, 2025, vol. 40, pp. 234 – 259.

⁵⁵ VASILE, A. God – Physician of Bodies and Souls. Old Testament and Patristic Perspective. In *Romanian Orthodox Old Testament Studies*. 2022, no. 2, pp. 58 – 69; KALIMBIRIRO, E. Augustine's Analogy: How to Say God. In *Obsculta*. 2024, vol. 17, no. 1, pp. 70 – 76.; BARAN, G. M. Chrystus lekarzem i lekarstwem z nieba w świetle homilii św. Augustyna do Ewangelii i Pierwszego Listu Jana Apostoła. In *Vox Patrum*. 2010, t. 55, s. 43 – 62.

⁵⁶ MARCINIAK, B. J. Medical metaphors in Augustine's letters. In *Vox Patrum*. 2019, 71, pp. 373

kresťanov bola Christova úloha liečiteľa kľúčovým znakom jeho mesiášskej identity. Božie kráľovstvo sa v jeho osobe a službe prejavovalo ako moc prinášajúca uzdravenie. Toto uzdravovanie nebolo redukované na fyzické zázraky, ale bolo znakom duchovnej obnovy a prieniku Božej lásky do sveta. Viera v Christa ako liečiteľa bola nevyhnutná, pretože uzdravenie si vyžadovalo dôveru v jeho moc obnoviť zdravie a celistvosť človeka. Raní kresťania vnímali Christove skutky ako prekonanie spoločenských a náboženských bariér. Christos prijíma Židov, ale aj pohanov, nečistých a sociálne vylúčených, čím ukazuje, že Božie kráľovstvo je otvorené pre všetkých. Uzdravovanie sa tak stáva symbolom Božej milosti a nastolenia spravodlivosti, ktorá prináša liečbu tela aj duše. Christovo liečenie však zároveň vyvolávalo odpor zo strany tých, ktorí odmietali jeho poslanie a pravdu o Božom kráľovstve. Pre raných kresťanov bolo toto neprijatie potvrdením pravevosti a moci jeho služby. Celkovo sa uzdravovanie vníma nielen ako prejav súcitu, ale aj ako dôkaz Božej prítomnosti a víťazstva nad zlom a smrťou.⁵⁷

Na túto teologickú líniu nadväzuje svätý Ambróz, ktorý vo svojom diele *Expositio Evangelii secundum Lucam* interpretuje podobenstvo o milosrdnom Samaritánovi v ekleziologickom kontexte. Podľa neho je ranený človek vedený do hostinca, ktorý symbolizuje Cirkev, miesto duchovného zotavenia a uzdravenia. V Cirkvi človek prijíma konkrétnu pomoc sprostredkovanú sviatosťami a pastoračnou službou biskupov a kňazov. Cirkev tak pôsobí ako inštitucionalizovaná terapeutická štruktúra, prostredníctvom ktorej Christos pokračuje vo svojom uzdravujúcom diele cez viditeľné prostriedky milosti.

Tento vývoj systematizuje blažený Augustín vo svojom diele *Quaestiones Evangeliorum*. Alegorický výklad evanjeliových podobenstiev integruje do komplexnej soteriologickej vízie dejín spásy. Christos sa v nej zjavuje ako Lekár duší, ktorý pôsobí nepretržite prostredníctvom Cirkvi.

Cieľom Cirkvi je viesť človeka k Bohu prostredníctvom uzdravenia rán spôsobených hriechom. Pád človeka spôsobil vážne duchovné i sociálne následky. Christovo vtelenie však prinieslo liečenie a obnovu pravého spoločenstva s Bohom. Raní cirkevní otcovia, ako svätý Ján Zlatoústý, používali podobenstvá a obrazný jazyk, aby veriacich viedli k pochopeniu tejto dynamiky spásy. Podľa svätého Jána Zlatoústeho je v podobenstve o milosrdnom Samaritánovi človek zranený diablom. Christos vystupuje ako ten, kto prináša život svojou Krvou a Duchom Svätým. Cirkev sa preto prirovnáva k nemocnici, v ktorej apoštoli a kňazi pôsobia ako terapeuti, starajúci sa o duchovné uzdravenie veriacich. V tejto perspektíve Cirkev napĺňa svoju základnú úlohu. Je miestom, kde sú hriechy liečené a kde sa obnovuje pravé spoločenstvo človeka s Bohom.⁵⁸

– 388.

⁵⁷ CULPEPPER, R. A. Jesus as Healer in the Gospel of Matthew, Part II: Jesus as Healer in Matthew 8 – 9. In *In die Skriflig*. 2016, vol. 50, no. 1.

⁵⁸ HIEROTHEOS VLACHOS. *The Church as a Therapeutic Center: The Therapy of the Soul*. [online]. [cit. 2025-08-20]. Dostupné na internete: https://www.parembasis.gr/index.php/344-the-church-as-a-therapeutic-center-the-therapy-of-the-soul?utm_source=chatgpt.com

Osobitný príspevok k chápaniu Cirkvi ako priestoru duchovnej terapie pri naša svätý Ambróz vo svojom spise *De Paenitentia*.⁵⁹ Odmieťa predstavu Cirkvi ako spoločenstva výlučne morálne bezúhonných, a naopak ju opisuje ako spoločenstvo zranených, krehkých a duchovne chorých, ktorí nevyhnutne potrebujú Christa ako Lekára duší. Hriech vníma ako duchovnú patológiu, ktorej liečenie si vyžaduje proces pokánia sprevádzaný slzami. Podpora celého cirkevného spoločenstva má byť súčasťou tohto liečebného procesu. Ambrózovo známe vyjadrenie, že „väčšie hriechy sa zmývajú väčším plačom“, korešponduje s dynamikou podobenstva o márnotrattnom synovi, kde úprimná ľútosť a návrat k Otcovi otvárajú cestu k odpusteniu. V tejto perspektíve Cirkev nie je primárne miestom súdenia, ale predovšetkým miestom duchovného uzdravenia. Má byť bezpečným priestorom, v ktorom sa obnovuje duchovná integrita hriešnika a kde Christos pôsobí prostredníctvom svojej milosti.

V duchovnej tradícii otcov vystupujú evanjeliové postavy ako apoštol Peter či kajúce sa ženy ako konkrétne príklady toho, že každý, kto padol, môže byť znovu povolaný k svätosti. Svätý Ambróz tak ukazuje, že Cirkev existuje pre uzdravenie duše, ktorá je ranená hriechom a vystavená nebezpečenstvu duchovnej smrti.⁶⁰ Tento pastoračný rozmer Ambrózovej teológie harmonicky dopĺňa mysticko-alegorický prístup svätého Gregora Nysského. Zatiaľ čo svätý Ambróz zdôrazňuje komunitný rozmer uzdravenia a potrebu pokánia ako lieku na hriech, Gregor sústreďuje pozornosť na vnútorný proces duchovného uzdravovania. Vo svojej alegorickej interpretácii podobenstva o stratenej drachme načrtáva cestu duchovnej terapie, v ktorej človek pomocou askézy a sebareflexie odstraňuje zatemnenie spôsobené vášňami a morálnou nečistotou. Kľúčový výrok „Božie kráľovstvo je vo vás“⁶¹ svätý Gregor chápe ako potvrdenie toho, že spása a Božia добрôta sú imanentne prítomné v hĺbke ľudskej duše. Len sú často prekryté telesnosťou, starosťami a pripútanosťou k pozemským veciam. Symbol zapálenej lampy predstavuje duchovné osvetlenie skrze Božie Slovo, ktoré preniká do skrytých vrstiev vnútra človeka. Akt pozametania domu označuje proces duchovnej očisty. Stratená drachma tu nepredstavuje iba mincu, ale symbolizuje stratenú cnosť, bez ktorej duša nemôže dosiahnuť duchovné zdravie. Obnovenie celistvosti duše, teda harmónie rozumu, vôle a túžby, vedie k opätovnému zjednoteniu s Božím obrazom v človeku. Svätý Gregor tak ukazuje, že duchovná obnova nie je jednorazovým aktom, ale dynamickým procesom, ktorý zahŕňa úsilie, očistu aj radosť z nájdenia stratenej identity v Bohu. Podobenstvo o stratenej drachme tak získava terapeutickú hĺbku a poukazuje na to, že uzdravenie duše je cestou premeny a návratu k pôvodnej dôstojnosti človeka.⁶²

Oba prístupy, Ambrózova pastoračná a Gregorova kontemplatívna vízia, sa vzájomne dopĺňajú. Spoločne ukazujú, že podobenstvá sú účinné nástroje du-

⁵⁹ AMBROSE of Milan. *De Paenitentia (PAEN)*. Österreichische Akademie der Wissenschaften. 1955, pp. 119 – 206.

⁶⁰ ŠTAUBEROVÁ, K. Fleet pro te mater ecclesia: Images of the Church in Ambrose's Treatise De Paenitentia. In *Theologica*. 2022, vol. 12, no. 1, pp. 63 – 81.

⁶¹ Lk 17,21.

⁶² NYSSENUS, GREGORIUS. *De virginitate*. Ex officina C. Plantini, 1574. 184 s.

chovnej terapie, ktoré Cirkev ponúka človeku na jeho ceste uzdravenia a vnútornej premeny.

Záver

Patristická tradícia potvrdzuje, že podobenstvá Isusa Christa neboli iba didaktickými rozprávami, ale účinnými nástrojmi duchovnej terapie, keďže v ich jadre stojí Isus Christos ako Lekár duší, ktorý uzdravuje rany hriechu a obnovuje zranenú Adamovu prirodzenosť, ako o tom hovoria Tertulián, svätý Ambróz a blažený Augustín. Klement Alexandrijský a Origenes zdôrazňujú, že parabolický príbeh vedie od doslovného k mystagogickému zmyslu a formuje vnútorné dispozície prijímateľa na prijatie Božej milosti. Svätý Gregor Nysský a svätý Ján Zlatoústý poukazujú na to, že proces uzdravenia má osobný aj ekleziálny rozmer, keďže Cirkev je chápaná ako miesto, v ktorom Isus Christos pokračuje vo svojom liečebnom diele prostredníctvom sviatostí a pokánia.⁶³ Analýza dvoch kľúčových podobenstiev, podobenstva o milosrdnom Samaritánovi a podobenstva o márnotratom synovi, ukazuje, že raní cirkevní otcovia v nich rozpoznávali syntézu celého soteriologického plánu. Christos zostupuje k zranenému človeku, lieči ho svojou milosťou a navracia do spoločenstva veriacich.

Štúdia prináša určitú reflexiu na patristickú exegézu tým, že zdôrazňuje teologicko-terapeutickú dimenziu podobenstiev ako nástrojov duchovného uzdravenia. Ukazuje, že raní cirkevní otcovia chápali podobenstvá nielen ako katechetické texty, ale aj ako prostriedky účinnej milosti. Týmto spojením teológie, exegézy a duchovnej praxe príspevok rozširuje chápanie patristickej soteriológie o jej antropologický a pastoračný rozmer.

Táto hermeneutika vytvára syntézu exegézy, spirituality a pastorácie v perspektíve duchovného uzdravenia človeka. Uvedený obraz zostáva aktuálny aj v súčasnosti, pretože poukazuje na to, že slovo podobenstva pôsobí ako liek, ktorý prijatý vo viere navracia človeka k plnosti života v Christovi.

⁶³ GRUDMANN, CH, H. Christ as Physician: The ancient Christus medicus trope and Christian medical missions as imitation of Christ. In *Christian Journal for Global Health*. 2018, vol. 5, no. 3, pp. 3 – 11.

ČESKÁ CESTA – OBCHODNÁ SPOJNICA ČIECH, MORAVY A SLOVENSKA A JEJ ODRAZ VO FOLKLÓRE A ŽIVOTE OBYVATEĽOV ZÁPADNÉHO SLOVENSKA A MORAVY¹

Tomáš TANDLICH – Katarína SLOBODOVÁ NOVÁKOVÁ

The Czech Route – a commercial link between Bohemia, Moravia and Slovakia and its reflection in the folklore and life of the inhabitants of Western Slovakia and Moravia

The Czech Route (Via Bohemica) was a significant trade route and artery connecting Hungary and Bohemia, that is, Prague with Buda, especially in the Middle Ages. In times of peace, it served for intercity and interstate communication and trade, and in times of war, it was used for military campaigns. It reached its greatest importance in the 14th and 15th centuries. Hungarian kings built a network of guard castles to protect it; along this route, it was forbidden to arbitrarily collect customs or tolls, and merchants and trade caravans were guaranteed free and safe passage through the guards. In the small towns and villages of the Little Carpathians, memories of the Czech Route, the people on it, and the stories associated with it have been preserved in many folkloric genres. Songs, legends, poems, or fairy tales with the theme of the Czech Route, as well as local names, nicknames of villages, and their inhabitants, remain to this day in the latent repertoire of many affected communities. In their contribution, the authors therefore present not only the historical contexts of this significant trade artery but also its reflection in the folklore of the Little Carpathian region, primarily using the method of historical anthropology and folklore studies.

Keywords: Czech route, trade route, historical anthropology, historical roads, song repertoire.

Úvod

Česká cesta predstavovala významnú obchodnú spojnicu medzi územím Moravy a juhozápadného Slovenska v období vrcholného stredoveku. Prechádzala dnešným regiónom Záhoria a moravským Slováckom. Česká cesta predstavovala nielen obchodnú spojnicu medzi juhozápadným Slovenskom a juhovýchodnou Moravou, ale bola aj sústavou hradov, miest, dedín v stredoveku spojených spoločnými osudmi pohnutej a bohatej spoločnej histórie krajín strednej Európy.

Česká cesta predstavovala v skutočnosti len kratší úsek európskej diaľkovej cesty – magistrály, vedúcej z brehov Bosporu cez Budín, Ostrihom, Trnavu, Brno, Prahu do Porýnia a ďalej až k brehom Atlantického oceánu. Jej úsek medzi Budínom a Prahou nazývali už súčasníci názvom Česká cesta, teda *Via Bohemica*. Benefity tejto cesty využívali nielen obchodníci a kupci, ktorí po nej prechádzali, ale i obyvatelia žijúci pozdĺž nej.

Záhorie sa stalo v priebehu 11. storočia ochranným hraničným pásmom Uhorského kráľovstva. Toto územie sa nazývalo konfinium, bolo široké 40 – 60 km. Tvorili ho husté lesy s umelými zásekmi na prístupných miestach. Dosídlené

¹ Štúdiá vznikla v rámci projektu VEGA 1/0280/23 a projektu Plánu obnovy a odolnosti č. 09101-03-V04-00003.

sem boli etniká, ktoré neboli slovanského pôvodu, najmä Sikuli a Plavci.² Na juh a juhozápad od neskoršej Senice bola vytvorená sieť strážnych hradov a pevností. Pod Jablonicou (*dnešná obec Cerová*) vyrástol hrad Korlátka (*maď. prekážka, zábrana*), južnejšie od neho pri vrchu Záruby nad obcou Buková vznikol hrad Ostrý Kameň (*Ostriež*). Plavecký hrad s posádkou Plavcov (*Polovcov*) vznikol smerom na juhozápad. Názov obce Sekule dodnes pripomína ďalší kmeň Sikulov. Vznikli tu postupne tri komitáty: Holíčsky, Šaštínsky a Stupavský v priebehu 12. storočia.

Okolie Senice patrilo do Holíčskeho komitátu. Šaštínsky komitát a časť Holíčskeho sa stali súčasťou Nitrianskej stolice v priebehu 13. storočia.³ Sikuli boli strážcami priesmyku pri obci Buková (*Biksárd*), ktorý chránili aj hrady Korlátka, Ostrý Kameň a Plavecký hrad. Samotný priesmyk má západnú kaňonovitú časť medzi Bukovou a Prievalmi a východnú kaňonovitú časť medzi Trstínom a Bukovou. Obranu priesmyku tvorili obce Buková a Prievaly, pretože Trstín leží ďaleko od vchodu do priesmyku.⁴ Hrad Ostrý Kameň kontroloval vzhľadom na svoju polohu dva najdôležitejšie úseky Českej cesty s hlavnými strážnymi a pozorovacími stanicami. Dôležitý je aj hrad Korlátka, z ktorého je vidieť až k Senici, odkiaľ Česká cesta vychádzala smerom na Jablonicu a odtiaľ smerovala k Cerovej. Súčasťou panstva hradu Korlátka boli v roku 1445 obce Trstín, Prievaly, Jablonica a Cerová-Lieskové.⁵ Na oboch vstupoch do Malých Karpát stáli mýtné stanice, ovládané pomocou vysunutých stráží. Význam cesty zvýšil kráľ tým, že obchodníkom, ktorí po tejto ceste rozvážali tovar, udelil osobité výsady.⁶ Trasa prechádzala z Jablonice cez náročný horský priesmyk – Bielu horu, v Malých Karpatoch, cez obec Buková (*Biksárd*) do Trstína (*Nádaš*).

Bola to zle prístupná oblasť medzi Skalicou a Stupavou, ktorú na západe ohraničovala rieka Morava, na severozápade hrebeň Bielych Karpát a na východe Malé Karpaty. Rieky Myjava a Rudava tvorili rozsiahle močiare vo svojom

² Sikuli, maď. Székelyek, rum. sicui, etnická skupina hungarizovaných kmeňov turkického pôvodu, žijúca najmä v Rumunsku, tzv. Sikulskej oblasti. Na prechode významnej trasy prechádzajúcej cez Malé Karpaty tzv. Českej cesty sa spomínajú Sikuli (*terra Siculorum*) niekde v lesoch pri obci Boleráz. Názov ich sídliska sa síce presnejšie neuvádza, ale viacerí historici ho stotožňujú s obcou Trstín (*Nádaš*) ležiacou priamo pri vchode do karpatského priesmyku, no podľa názoru M. Mareka ide skôr o obec Lošonec. Dnešný názov obce je pomadařčenou formou pôvodného Lučinec, v starej slovenčine lučištník, lukostrelec. Presne takto sa kedysi volala aj zaniknutá obec v chotári dnešných Dobovian na Považí, a kde sa vyslovne spomína jedna sikulská rodina. Dubovany ležia neďaleko dediny Pečeňady, kde zasa strážili túto pohraničnú oblasť tureckí Pečenehovia. Práve z týchto osád na Záhorí a Považí pochádzalo Sikuli spolu s Pečenehmi boli predovšetkým nasadzovaní pri vojnových konfliktoch uhorského kráľa s českým kniežatstvom odohrávajúcich sa v tomto pohraničnom priestore. Napr. český Kozmas spomína smutný osud oddielov uhorských prieskumníkov (*lat. exploratores*), ktorým Česi postupne odrezali uši a nosy a poslali ich tak naspäť domov k uhorskému kráľovi. Pozri bližšie: MAREK, M. *Národnosti Uhorska*. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2011, s. 154 a n. Dostupné na: https://ff.truni.sk/sites/default/files/publikacie/marek_skriptum.pdf

³ LEHOTSKÁ, D. Staršie dejiny Senice. In BENŽA, Mojmír a kol. *Senica. Dejiny mesta*. Senica: Mestský úrad v Senici, 1996, s. 24.

⁴ JANŠÁK, Š. *Brány do dávnoveku*. Bratislava: Tatran, 1986, s. 63 – 64.

⁵ JANŠÁK, Š. *Brány*, s. 59 – 60.

⁶ SLÁMKA, M. *Kamenní strážcovia: Príbehy a povesti zrúcaním slovenských hradov*. Bratislava: Slovenský skauting, 2004. Cit. podľa: LETAVAJOVÁ, S. a kol. *Buková. Vlastivedná monografia obce*. Buková 2010, s. 45.

povodí. Uhorskí králi sem tiež umiestnili strážcov z kmeňov Polovcov (*Plavci*) a Sikulov na čiare Stupava – Šaštín. Dokazuje to aj súpis vyberačov pápežských desiatkov z rokov 1332 – 1337, ktorý neobsahuje ani jednu farnosť na úseku Devínska Nová Ves – ústie Myjavy do Moravy po Jablonicu.

Uhorské vojská sa presúvali počas vojen s českými kráľmi Přemyslom Otakárom I. a II. cez Stupavu na Moravské pole, ale dostali sa len po prechod cez Moravu pri dnešnej Záhorskej Vsi. Rozsiahly močiar v úseku Hodonín – Kúty – Záhorská Ves znemožňoval prechod zo západného brehu rieky Morava na východný a rovnako aj močiar rieky Myjava od Jablonice po Kúty bránil prechodu na vyššie položenú pieskovú planinu Búrskeho lesa. Z uvedených dôvodov jedinou schodnou obchodnou cestou spájajúcou Moravu s dnešným juhozápadným Slovenskom do 14. storočia bola Česká cesta, ktorá viedla cez Holíč, Šaštín, Senicu, Jablonicu, Cerovú – Lieskové, Prievaly (*Šarndorf*), Bukovú (*Biksárd*), Trstín (*Nádaš*) do Trnavy a ďalej cez Šintavu, Nyárhíd (*pri Nových Zámkoch*), Dvory nad Žitavou k Ostrihomu a Budínu. Úsek Šaštín – Malacky – Bratislava bol jej odbočkou. Táto komunikácia bola veľmi frekventovaná, o čom svedčí aj to, že Prievaly (*Šarndorf*) sa spomínali ako trhové mestečko s kostolom a asi aj farou už v roku 1143.⁷ Záhorie bolo neosídlené a bez komunikácií až do polovice 14. storočia.

Český kráľ Přemysl Otakar I. sa oženil v roku 1199 s dcérou uhorského kráľa Belu III. Konštanciou (*Kunhuta*) kvôli urovnaniu vzájomných sporov medzi Uhorskom a Českým kráľovstvom. Nová česká kráľovná dostala ako veno územie medzi Malými Karpatmi a Váhom. Český kráľ jej daroval majetky Břeclav, Bzenec a Hodonín. Konštancia vytvorila rozsiahly majetkový komplex na moravsko-slovenskom pohraničí, ktorého jadrom bola Česká cesta. Kráľovná povýšila na mesto v roku 1228 osadu Hodonín a udelila výsady Bzencu a Břeclavi. Oživil sa obchod, pričom nastal rozvoj osady Sobota, neskoršieho mesta Trnava, vybudovaním hradieb a príchodom nemeckých osadníkov. Trnava sa opäť stala kráľovským majetkom v roku 1230.⁸

Rozvoj Českej cesty a jej význam

Česká cesta sa nazývala aj Veľká cesta v privilegiiu od kráľa Belu IV. pre trnavské klarisky ohľadom majetku v Bolerázi z roku 1256 a bola jednou z významných obchodných trás v stredovekom Uhorsku už začiatkom 13. storočia. Najstaršia písomná zmienka o uhorskom pohraničnom cle pochádza z roku 1217, kedy benátski kupci zaplatili na prechode cez hranicu poplatok vo výške hodnoty jednej osemdesiatiny ich tovaru. Uhorský panovník vyžadoval od cudzích kupcov, aby predávali svoj tovar len na vopred určených miestach a aby ho transportovali len po vybraných trasách. Toto robili aj panovníci iných krajín, aby tak nielen získali od obchodníkov poplatky do štátnej pokladnice, ale ich aj ochránili pred podvodníkmi. Uhorský kráľ Karol Róbert z Anjou sa zišiel na rokovaní

⁷ JANŠÁK, Š. Konfinium na Záhorí a stará cesta ním vedúca z Bratislavy do Prahy. In *Geografický časopis*, 1960, roč. 12, č. 2, s. 87 – 89. Dostupné na: https://www.sav.sk/journals/uploads/05041023GEOG_1960_2_Jansak.pdf

⁸ ROHÁČ, J. Stredoveká Trnava. In ŠIMONČIČ, J.(ed.). *Dejiny Trnavy*. Trnava: mesto Trnava, 2010, s. 85 – 86.

s českým kráľom Jánom Luxemburským 13. februára roku 1327 vo františkánskom kláštore v Trnave. Rokovali o mierovej zmluve medzi českým kráľom a poľským kráľom Vladislavom Lokietkom, česko-uhorskom obrannom pakte a potrebe novej regulácie vzájomného obchodu.⁹

Uhorsko-česká zmluva z roku 1336 stanovila, že zahraniční kupci pri vstupe do Uhorska zaplatili jednu osemdesiatinu hodnoty svojho tovaru v Holíči. Zmluva uvádzala miesta, kde cudzinci mali na Českej ceste platiť poplatky za tovar podľa veľkosti povozov alebo počtu ťažných zvierat. Išlo o: Šaštín, Jablonicu, Bukovú, Bíňovce, Vlčkovce, Šintavu, Nové Zámky (*miestna časť Nyárhíd*), Dvory nad Žitavou a 3 lokality na území dnešného Maďarska pred vstupom do Budína (*medzi nimi aj Ostrihom*). Budín bol cieľovou stanicou na Českej ceste. Kupci museli nechať skontrolovať svoj tovar okrem Holíča v Trnave a Budíne, kde platili tridsiatok (*tridsiata časť hodnoty dovážaného tovaru*). Uhorský panovník si vyžiadaval pri stanovení miest na výber cla a tridsiatku v zmluve z roku 1336 svedectvá brnenských a trnavských obchodníkov, podľa ktorých sa poplatky vyberali už počas vlády kráľa Belu IV., najneskôr v roku 1238, kedy panovník udelil Trnave privilégium o povýšení na slobodné kráľovské mesto.¹⁰

Listina Karola Róberta zo 6. januára roku 1336 stanovila na základe dohody z Vyšehradu systém cla a poplatkov na mýtnych stanicách na Českej ceste a opisuje cestu, ktorá bola vhodná aj pre ťažké vozy na prepravu tovaru. Poplatok bol stanovený na mýtnej stanici v Šaštíne (*Saswar*) a Senici (*Styncha*) za jeden ťažký voz s tovarom na jeden solidus alebo tri libry, polovicu tejto sumy platil kupec za voz ťahaný jedným zvieraťom. Mostná daň sa platila na mýtnej stanici v Jablonici (*Jabluncza*) pod hradom Korlátka (*Kurlachow*). Bola vyrubená aj daň jeden viedenský denár za akýkoľvek voz ťahaný volom. Poplatok jeden alebo dva viedenské denáre sa platil za dobytok vedený na predaj na trhu. Jeden viedenský denár sa platil aj za štyri ovce, kozy a prasatá. bez ohľadu na počet kolies alebo počet ťažných zvierat na všetkých mýtnych stanicách. Trasa Českej cesty sa mohla napájať cez Brodské a Holíč na cestu pre hnanie stád dobytká. Kasteláni hradov Branč (*Berench*), Korlátka, Holíč (*Wywar*), Ostrý Kameň (*Hedrich*), Šintava (*Semptey*) a Beckov (*Bolundoch*) strážili obchodníkov a vykonávali kráľovské príkazy na zabezpečenie plynulosti obchodnej výmeny. Podobná listina Jána Luxemburského sa nezachovala. Karolova listina neuvádza žiadne lokality na českej a moravskej časti Českej cesty okrem mesta Brna.¹¹

⁹ ROHÁČ, J. Stredoveká Trnava, s. 104.

¹⁰ KAZIMÍR, Š. K obchodu Trnavy do konca 14. storočia. In ŠIMONČIČ, J.(ed.). *Trnava 1988. Zborník materiálov z konferencie Trnava 1238 – 1988*. Bratislava: Obzor, 1991, s. 37.

¹¹ CENDELÍN, D. Česká cesta jako součást staré dopravní sítě Slovenska – úsek Holíč-Bíňovce. Lokalizace historických tras v krajině a jejich relikty, komunikační souvislosti. In *Studia Historica Nitriensia*, roč. 23, č. 1, rok 2019, s. 5 – 7. DOI:10.17846/SHN.2019.23.1.3-28. Dostupné na: <http://www.shnnitra.ff.ukf.sk/wp-content/uploads/Du%C5%A1an-Cedel%C3%ADn.pdf> Originál listiny uhorského kráľa Karola Róberta zo 6. 1. 1336 je uložený v Archíve mesta Brna v archívnom fonde A 1/1 - *Archiv města Brna – Sbírka listin, mandátů a listů, 1336-01-06*, inv. č. 76. Latinský prepis a slovenský preklad časti listiny uhorského kráľa Karola Róberta z Anjou zo 6. 1. 1336 o vyznačení colných a mýtnych staníc a o bezpečnosti na obchodných cestách medzi Uhorskom a Čechami a Moravou po dohode s českým kráľom Jánom Luxemburským. „...in primo introitu ad metas Regni Hungarie, in Alba ecclesia uel in wlgari Wywar nominata, debet solui octuagesima de rebus mercimonialibus. Item abinde siue in Saaswar, siue in Stynche,

de quolibet curru mercimoniali, qui wlgariter Rudas dicitur, debet solui vnus lotto, siue tria pondera, Item de quolibet curru Aynczas dicto medium tributum, scilicet medius lotto, et ab hinc in Jablunca circa Castrum Kurlachkw debet solui solummodo tributum pontis. Ita quod de quolibet equo vel Boue trahente currum vnus denarius Wyennensis. Item de pecudibus vendicioni exponendis, scilicet maioribus duabus, similiter vnus denarius Wyennensis, Item de quatuor paruis animalibus sicuti Ouibus, Capris et Porcis, similiter vnus denarius Wyennensis, et non plus. Item abinde in loco Bykzaad, siue in villa Beyn debet solui tributum sicut in Saaswar, et in Stynche de curribus mercimonialibus tantum. Preterea a Ciuitate Tyrnauiensis vsque Budam in locis infrascriptis, debet exigi tributum similiter de curribus mercimonialibus modo supradicto, primo in Forkoshyda, preterea in Semptey, Item in villis archiepiscopi Strigoniensis Narhyd et Wdword vocatis, Item vltra Danubium ex ista parte, in Strigonio postea in villa Chabya, Item in villa sancti Jacobi, pro Castro veteris Bude, et in porta Ciuitatis Budensis debent tributa exigi solummodo de curribus prout superius est expressum.“ Que omnia loca tributorum tam Ciuibus Brunnensibus, de Regno Bohemie, quam nostris Ciuibus Tyrnauiensibus referentibus sciuiumus esse a tempore Bele Regis instituta legitima et omnino fore iusta.“ „Na prvom vstupe na hranice Uhorského kráľovstva v Holíci, ľudovom zvanom aj Nový hrad, má sa platiť osemdesiatina z obchodných tovarov. Odtiaľ potom alebo v Šaštíne, alebo v Senici sa má platiť od každého obchodného voza, ktorý sa ľudovo nazýva rudas, jeden lôt alebo tri vážky. Od každého voza zvaného aynczas, polovičné mýto alebo polovičný lôt. Odtiaľto v Jablonici v okolí hradu Korlátov Kameň má sa platiť len mostné mýto tak, že od každého koňa alebo voľa ťahajúceho voz sa platí jeden viedenský denár. Od dobytky, ktorý má byť vystavený na predaj, rozumie sa od dvoch väčších, sa platí rovnako jeden viedenský denár, Od štyroch malých zvierat – oviec, kôz a bravov rovnako jeden viedenský denár a nie viac. Odtiaľ ďalej v Bukovej alebo v Biňovciach sa má platiť mýto ako v Šaštíne a Senici len od obchodných vozov. Okrem toho od mesta Trnavy až po Budín na nižšie uvedených miestach sa má vyberať mýto horeuvedeným spôsobom od obchodných vozov. Po prvé vo Vlčkovciach, potom v Šintave, ďalej v dedinách ostrihomského arcibiskupa Nyárhíd a Dvory, tiež za Dunajom z tejto strany v Ostrihome, potom v dedine Čaba, potom v dedine Svätý Jakub pre starobudínsky hrad a v budínskej bráne majú vyberať mýto rovnako od vozov, ako bolo vyjadrené hore, s objasnením toho, že v horeuvedených mýtnych staniach nesmie dôjsť k zdržiavaniu sa okrem miest, v ktorých sme zriadili vyberanie tridsiatkov. Všetky tieto mýtné stanice, ako vieme podľa vyjadrenia brnianskych mešťanov z Českého kráľovstva a našich trnavských mešťanov, boli zriadené za čias kráľa Bela a budú zákonné.“

Prevzaté z publikácie SEDLÁK, V.(ed.). *Pramene k dejinám Slovenska a Slovákov IV. Pod vládou anjounských kráľov*. Bratislava: Literárne informačné centrum, 2002, s. 108 – 109. Slovenský preklad je aj v publikácii SEGEŠ, V.– ŠEĐOVÁ, B. (eds.). *Pramene k vojenským dejinám Slovenska I/2. 1000 - 1387*. Bratislava: Vojenský historický ústav, 2011, s. 186 – 188. Dostupné na: <https://www.vhu.sk/data/files/317.pdf>

Fotografie konfirmácií listiny kráľa Karola Róberta zo dňa 6. 1. 1336 od jeho syna kráľa Ľudovíta I. Veľkého (5. 7. 1364, DF 267829, 26. 6. 1369, DF 267835, 21. 7. 1366, DF 267836) a jeho dcéry kráľovnej Márie z Anjou (26. 6. 1389, DF 267832) sú uložené vo filmotéke (*DIPLOMATIKAI FÉNYKÉPGYŰJTEMÉNY (U szekció)*) Maďarského národného archívu – Krajinského archívu v Budapešti. Dostupné na: <https://archives.hungaricana.hu/en/charters/search/results/?list=eyJxdWVyeSI6IClYnJc4MjkifQ> <https://archives.hungaricana.hu/en/charters/search/results/?list=eyJxdWVyeSI6IClYnJc4MjkifQ> <https://archives.hungaricana.hu/en/charters/search/results/?list=eyJxdWVyeSI6IClYnJc4MjkifQ>

Latinský prepis textu listiny je uverejnený v publikácii CHYTIL, J. (ed.). *Codex diplomaticus et epistolaris Moraviae. Siebenten Bandes (1334 – 1349)*. Brno 1858, s. 76 – 77. Dostupné na: <https://archive.org/details/codexdiplomatic09landgoog/page/n85/mode/2up>

Latinský prepis, slovenský, český a maďarský preklad sú uverejnené v publikácii RÁCZ, Gy. (ed.). *Visegrád 1335*. Budapest: International Visegrad Fund, State Archives of Hungary, Pázmány Péter Catholic University, 2009, s. 165 – 166, s. 177 – 178, s. 169 – 170 a s. 171 – 173. Dostupné na: https://library.hungaricana.hu/hu/view/MolDigiLib_VSK_Visegrad1335/?pg=166&layout=s https://library.hungaricana.hu/hu/view/MolDigiLib_VSK_Visegrad1335/?pg=167&layout=s https://library.hungaricana.hu/hu/view/MolDigiLib_VSK_Visegrad1335/?pg=178&layout=s https://library.hungaricana.hu/hu/view/MolDigiLib_VSK_Visegrad1335/?pg=179&layout=s https://library.hungaricana.hu/hu/view/MolDigiLib_VSK_Visegrad1335/?pg=170&layout=s https://library.hungaricana.hu/hu/view/MolDigiLib_VSK_Visegrad1335/?pg=170&layout=s

Zahraniční obchodníci, ktorí okrem uhorských používali Českú cestu, boli kupci z Moravy, Čiech (*Praha*), Švábska, Porýnia a Flámska. Pražským kupcom udelil Karol Róbert privilegium v roku 1336, pretože oni spolu s obchodníkmi z Porýnia najviac privážali svoj tovar do Uhorska po Českej ceste. Kráľ Ľudovít I. Veľký udelil podobné privilegium pre porýnskych kupcov v roku 1344. Obidve privilegia konfirmovala v roku 1384 uhorská kráľovná Mária. Posledná štvrtina 14. storočia predstavovala pokles dovozu tovarov po Českej ceste. Kupci uprednostňovali pri preprave svojho tovaru najkratšiu a najlacnejšiu cestu, ktorú predstavovala pre textilný tovar do Uhorska rieka Dunaj. Uhorskí a českí králi chceli presmerovať tok tovaru mimo Viedne kvôli jej právu skladu, pričom išlo o politicko-obchodné rozhodnutie. Benátski obchodníci distribuovali do Uhorska levantský tovar cez Viedeň ako najlacnejšiu transportnú cestu. Viedeň predstavovala pre uhorských kupcov napriek uvedeným skutočnostiam najdôležitejší zahraničný trh. Uhorský panovník povolil viedenským kupcom obchodovať s ich tovarom na území svojej krajiny v roku 1346. Ľudovít Veľký dovolil v roku 1373 obchodníkom, ktorí prepravovali svoj tovar cez Holíč, jeho voľnú prepravu cez Záhorie do Bratislavy. Týmto rozhodnutím panovník dosiahol zníženie objemu prepravovaného tovaru cez Českú cestu do Trnavy z Čiech a Moravy napriek tomu, že táto komunikácia predstavovala najpriateľnejšiu obchodnú cestu medzi českými krajinami a Uhorskom. Pokles obratu na trnavskom trhu signalizovalo aj privilegium pre kupcov z Trnavy z roku 1387, že zahraniční obchodníci smeli v meste predávať súkno len vo veľkom, teda v baloch. Obmedzenie dovozu znamenalo aj koniec tridsiatkovej stanice pri Malženickej bráne v Trnave, ktorú prevádzkoval rád johanitov za tretinový podiel z tohto príjmu. Johaniti používali tento príjem na financovanie jej prevádzky, ako aj na chod útulku pre pútnikov ako charitatívnej činnosti.¹²

Význam Českej cesty vzrástol po uzavretí priateľských dohôd medzi rímsko-nemeckým cisárom a českým kráľom Karolom IV. a uhorským kráľom Ľudovítom I. Veľkým v Trnave v roku 1360.¹³ Uhorský kráľ Zigmund Luxemburský udelil mestu právo skladu v roku 1402, podľa ktorého museli všetci kupci, ktorí išli s tovarom do Nemecka, Rakúska, Poľska, Čiech a Moravy alebo naspäť, tento tovar v Trnave vyložiť a ponúknuť na predaj alebo výmenu. Trestom za porušenie bola jeho konfiškácia, pričom tretinu z tohto tovaru dostalo mesto Trnava. Výnimku mali okrem domácich obchodníkov aj kupci z Bratislavy a Šoprone.¹⁴

grad1335/?pg=171&layout=s https://library.hungaricana.hu/hu/view/MolDigiLib_VSK_Vise-grad1335/?pg=172&layout=s
https://library.hungaricana.hu/hu/view/MolDigiLib_VSK_Visegrad1335/?pg=173&layout=s
https://library.hungaricana.hu/hu/view/MolDigiLib_VSK_Visegrad1335/?pg=174&layout=s
Maďarský preklad listiny je uverejnený v publikácii Pitti F. (ed.). *Anjou-kori Oklevéltár XX. 1336. 2004*: Budapest – Szeged, s. 53 – 55. Dostupné na: https://library.hungaricana.hu/hu/view/KozMagyOkmanyarak_anjou_uj_20/?pg=54&layout=s https://library.hungaricana.hu/hu/view/KozMagyOkmanyarak_anjou_uj_20/?pg=55&layout=s https://library.hungaricana.hu/hu/view/KozMagyOkmanyarak_anjou_uj_20/?pg=56&layout=s

¹² KAZIMÍR, Š. K obchodu, s. 40 – 41.

¹³ ROHÁČ, J. Stredoveká Trnava, s. 106 – 107.

¹⁴ ROHÁČ, J. Stredoveká Trnava, s. 112.

Stibor zo Stiboríc získal ako župan Bratislavskej stolice do vlastníctva panstvá Beckov, Nové Mesto nad Váhom, Modru (1388) a Čachtice (1392). Panstvo Branč získal vojvoda v roku 1394 spolu so Senicou. Patrílo sem aj ďalších 13 obcí: Sobotište, Koválov, Ondrejova Lehota, Čáčov, Rybky, Podbranč, Chropov, Brestové, Koválovec, Častkov, Myjavka a Vrbovce. V roku 1398 Žigmund potvrdil Stiborovi majetky: Dobrá Voda, mestečko Chtelnica, hrad Branč a oppidum Senica, hrad a mestečko Holíč, Skalica, Šaštín a Petrova Ves. Beckov dostal privilégium v roku 1388 a Nové Mesto nad Váhom v roku 1392.¹⁵ Po smrti Stibora zo Stiboríc v roku 1414 zdedil jeho panstvá jeho rovnomenný syn, ktorý pre Senicu základné body privilégia z roku 1396 potvrdil, ale nasledujúci vývoj ukázal, že mestečko ako súčasť Uhorska musela mať spresnené niektoré jeho body. Kráľ Žigmund potvrdil Seničanom 24. 3. 1419 právo na dva jarmoky, a to na sviatok svätej Alžbety 19. novembra a v najbližšiu nedeľu po sviatku Božieho tela a v dni pred alebo po týchto dátumoch. Zvyklosti a pravidlá pre tieto jarmoky boli prevzaté od mesta Skalica.¹⁶

Slobodný príchod a odchod obchodníkov bol na senických jarmokoch podľa vzoru susednej Skalice spolu s voľným predajom a kúpou tovaru samozrejmosťou. Mestská rada zodpovedala za bezpečnosť a poriadok pre cudzích kupcov počas konania jarmoku. Dňa 25. marca roku 1419 získali Seničania ďalšiu privilegiálnu listinu, ktorou ich kráľ Žigmund oslobodil od platenia mýta a tridsiatku na celom území Uhorska. Porušenie tejto výsady sa trestalo zabavením tovaru a majetku vinníka. Museli sa tým riadiť všetci mýtnici a tridsiatkové stanice v krajine. Súpis mýtnych staníc v Nitrianskej stolici uvádzal ich počet tridsať. Na Nový rok 1435 vydal Žigmund Seničanom konfirmáciu trhového privilégia z roku 1419. Panovník potvrdil 16. októbra roku 1435 aj privilégium z roku 1396.¹⁷

Pankráč z Liptovského Mikuláša ako zemepán Senice mal v roku 1449 spory s Bratislavou. Tamojší obyvatelia zajali a uväznili senického richtára Blažka Tlačiveta a zobrali mu koňa, ktorého riadne kúpil v Hradišti. V jeho prospech intervenoval hajtman Brančského hradu a senická mestská rada, ktorí žiadali jeho prepustenie kvôli jeho nevine. Bratislavská mestská rada oslobodila senického richtára až po týchto prosbách. Bratislava poškodzovala obchodné záujmy Senice aj tým, že síce poznala jej výsady v obchodnej oblasti, ale jej mýtnici žiadali od senických obchodníkov platenie mýta, pretože tam mala spolu s Trnavou pobočku tridsiatkovej stanice.¹⁸

Trnava sa stala jedným z najdôležitejších oporných bodov obrany Uhorska proti husitom. Jej úlohou mala byť obrana malokarpatských priesmykov a v prípade vniknutia husitských vojsk do krajiny narúšanie ich zásobovania a tylu. Neúspešné Žigmundove výpravy proti husitom a následné neúspešné rokovania v roku 1429 v Bratislave a v marci roku 1430 pri Trnave s nimi spôsobili, že v dňoch 23., 25. a 28. apríla roku 1430 sa stretli v bitke pri Trnave medzi Modranou a Vlčkovcami uhorskej a husitskej vojská. Husiti sa pôvodne chceli vrátiť na

¹⁵ LEHOTSKÁ, D. Staršie dejiny Senice, s. 26.

¹⁶ LEHOTSKÁ, D. Staršie dejiny Senice, s. 28.

¹⁷ LEHOTSKÁ, D. Staršie dejiny Senice, s. 28.

¹⁸ LEHOTSKÁ, D. Staršie dejiny Senice, s. 30.

Moravu cez priesmyk pri obci Buková. Obidve vojská utrpeli vysoké straty. Husiti obsadili Trnavu ľstou dňa 24. júna roku 1432, keď sa v prestrojení za kupcov niektorí z nich dostali do mesta na jarmok, v noci premohli strážu a pustili svojich do Trnavy. Ich veliteľom bol Blažek z Borotína. Mesto držali až do roku 1435. Husiti si odniesli okrem iných cenností aj zlatú bulu kráľa Belu IV. z roku 1238. Panovník odškodnil v roku 1436 mesto potvrdením povolenia na dva jarmoky – na sviatok svätého Jakuba (25. 7.) a na sviatok svätého Mikuláša (6. 12.), obnovením zákazu predaja súkna v malom pre cudzích kupcov v meste a snahou o obnovu mestských hradieb. Žigmundov nástupca uhorský a český kráľ Albrecht zakázal mýtnikom vyberať od trnavských mešťanov mýto po celej krajine.¹⁹

Žigmund Luxemburský hľadal spojencov v boji proti husitom v českých krajinách v radoch uhorskej šľachty. Pán panstva Branč Stibor mladší zo Stiboríc sa osvedčil v kráľových výpravách v prvej polovici 20. rokov 15. storočia, a preto sa stal veliteľom obrany hraníc medzi Uhorskom a Moravou v roku 1430. Niekoľko vpádov (*tzv. spanilé jazdy*) husitských vojsk bolo reakciou na Žigmundove výpravy na Moravu a do Čiech. Husiti prekračovali hranice pri Skalici alebo pri Uherskom Brode smerom na Nové Mesto nad Váhom. Ďalší husitský nájazd smeroval vo februári roku 1428 z Uherského Brodu ku Skalici. Husitské vojsko sa skladalo z táboritov, sirotkov a Moravanov. Husiti mierili 12. februára roku 1428 do Senice a odtiaľ po Českej ceste cez Jablonicu a Malé Karpaty k Modre, Pezinku a Bratislave. Spustošili jej predmestia a vrátili sa cez Čeklís, Senec, Trnavu a Nové Mesto nad Váhom do Uherského Brodu. Najúspešnejšia akcia sa podarila sirotkom, ktorí obsadili v lete roku 1432 okrem Trnavy aj Skalicu.²⁰

Obdobie bojov o uhorský trón medzi poľským kráľom Vladislavom I. Jagelovským a kráľovnou Alžbetou, matkou syna zosnulého Albrechta Habsburského Ladislava V. Pohrobka, v prvej polovici 40. rokov 15. storočia znamenalo pre Trnavu a obchod na Českej ceste úpadok. Vladislavovi stúpenci blokovali vstup na Českú cestu v Uhorsku pri Trnave a Skalici, aby sem neprenikli vojská z českých krajín na pomoc kráľovnej Alžbete. Trnava zaujímala významné miesto v západnej časti Uhorska aj počas vlády kráľa Mateja Korvína. Tento panovník udelil mestu privilégium na dva nové jarmoky – na sviatok svätého Juraja (24. 4.) a na prvú pôstnu nedeľu (6. nedeľa pred Veľkou nocou) v roku 1463. Matej Korvín viedol vojny s českým kráľom Jurajom Poděbradským a Vladislavom Jagelovským. Uhorský kráľ zaútočil v roku 1468 na Kutnú Horu a český kráľ následne vypálil Trnavu. Matej Korvín sa nechal zvoliť v Olomouci moravskými stavmi za českého kráľa v roku 1469. Kráľ Matej Korvín potvrdil Seničanom Žigmundovu konfirmáciu Stiborovho privilégia z roku 1419 v roku 1464. Nezmenila sa suma ročného poplatku zemepánovi a bolo znovu schválené aj oslobodenie od mýta a tridsiatku z roku 1419.²¹ Vladislav II. Jagelovský schválil v roku 1494 systém tridsiatkových staníc v Uhorsku. V Senici pôsobila pobočka bratislavskej tridsiatkovej stanice.²²

¹⁹ ROHÁČ, Š. Stredoveká Trnava, s. 117 – 122.

²⁰ LEHOTSKÁ, D. Staršie dejiny Senice, s. 29.

²¹ LEHOTSKÁ, D. Staršie dejiny Senice, s. 30 – 31.

²² LEHOTSKÁ, D. Staršie dejiny Senice, s. 32.

Pokoj na uhorsko-moravských hraniciach nastal až po uzavretí mierovej zmluvy v roku 1478. Vláda Vladislava II. Jagelovského, ktorý sa bol českým aj uhorským kráľom, priniesla Trnave dôležité postavenie vo vzájomnom obchode s dobytkom. Panovník obnovil mestu právo skladu v roku 1508 počas svojej návštevy so synom Ľudovítom. Úpadok mesta priniesla morová epidémia prinesená českými kupcami v roku 1509, ktorá si vyžiadala mnoho obetí.

Odraz Českej cesty vo folklóre a živote obyvateľov

V kontextoch vyššie uvedeného, historické cesty predstavujú významné kultúrne a civilizačné osi, ktoré formovali ekonomický, spoločenský aj duchovný vývoj strednej Európy. Česká cesta bola nielen obchodnou, ale aj kultúrnou tepnou, po ktorej sa šíрили myšlienky, piesne, zvyky a remeselné tradície, nadväzovali či potvrdzovali sa vzťahy a uzatvárali partnerstvá. Už v 13. storočí bola významnou obchodnou tepnou Uhorska a Českého kráľovstva. Okrem tovaru – vína, soli, plátna či dobytky – sa ňou prenášali aj duchovné a kultúrne impulzy. Mestá ako Skalica, Holíč, Strážnice či Uherské Hradiště sa stali centrami nielen obchodu, ale aj kultúrnej výmeny. Spoločenské kontakty vytvárali predpoklady pre prenikanie folklórnych prvkov, hudobných motívov a jazykových prejavov naprieč hranicami.

Cezhraničné prepojenia vytvárali živé prostredie výmeny kultúrnych a folklórnych prvkov. Ľudová kultúra, predovšetkým slovesný folklór, sa tu vyvíjala v úzkom kontakte, od Záhoria po južnú Moravu možno nájsť príbuzné melodické línie, tanečné rytmy i spoločné motívy. Prelínanie kultúr bolo prirodzeným dôsledkom hospodárskych i rodinných väzieb, ako aj spoločných trhov, jarmokov či pútí.²³

Príkladom priestoru, v ktorom dochádzalo ku kultúrnym výmenám, boli napríklad hostince a mýtné stanice na obchodných cestách. Zohrávali tak dôležitú úlohu nielen ako miesta oddychu, ale stávali sa i významnými centrami výmeny informácií a kultúrneho styku. Hostince, krčmy a tzv. hospicia (lat. *hospicium*) boli zariadeniami poskytujúcimi stravu, nocľah a prístrešie pre kupcov, vozy a kone. Slúžili aj ako miesta výmeny tovaru, výberu cla a mýta. Nachádzali sa na okrajoch obcí, pri križovatkách a na dôležitých obchodných ťahoch.²⁴

Boli to priestory, väčšinou kombinované s krčmou, poskytujúce stravu a nocľah, prístrešie pre vozy s tovarom, stajne pre kone, ochranu majetku či iné služby pre cestujúcich. Neskôr, keď museli kupci skladať a predávať tovar na predpísaných miestach, vznikol aj záväzok postarať sa o ich ubytovanie a stravovanie. Hostince vznikali na okraji, resp. mimo areálu osád, na dôležitých obchodných komunikáciách a križovatkách, na miestach, kde sa vyberalo clo a mýto.²⁵

²³ Bližšie pozri: BENŽA, M. *Slovenské a moravské piesne na pomedzí kultúr*. Bratislava: Ústav etnológie SAV, 2004; FROLCOVÁ, V. *Folklórni tradice na Moravě*. Brno: Masarykova univerzita, 2005, alebo napr.: BOCÁNOVÁ, M.- KUCHER, T. Tekuté hranice Európy: Príspevok k zmene počítania času na Ukrajine a jeho vplyvu na vnímanie hraníc východnej a západnej Európy. DOI 10.62800/NR.2025.2.02. In *Národopisná revue = Volkskundliche Revue = The Journal of Ethnology = Volkskundliche Revue*. - Roč. 35, č. 2 (2025), s. 93-105.

²⁴ VARSÍK, B. *Osídlenie západného Slovenska v stredoveku*. Bratislava: SAV, 1973.

²⁵ *Dedinská krčma z obdobia feudalizmu a kapitalizmu. (Zborník prednášok z konferencie)* Zostavil J. Jurkovič. Bratislava 1989.

Trasa Českej cesty viedla i cez obec Trstín (Nádaš), kde až do roku 1785 fungovala tzv. tridsiatková stanica a hostinec. Stanica s hostincom slúžila ako odpočinkové miesto pre kupcov pred náročným horským prechodom cez Malé Karpaty. Miesto sa spájalo s osobitným javom – s činnosťou tzv. „prípinkárov“. Títo miestni gazdovia prenajímali svoje konské a volské záprahy, ktoré „prípínali“ k obchodníckym vozom, aby im pomohli ťahať ťažké náklady na úseku Trstín – Buková – Jablonica. Táto činnosť bola významným doplnkovým zdrojom obživy a stala sa aj témou ľudových piesní. Obyvatelia obce Trstín sú dodnes v okolitých obciach označovaní prezývku „prípinkári“. Jej význam už generácie zabudli, označenie však ostalo a je dodnes živé nielen v latentnej pamäti najstarších generácií, ale i u mladej generácie obyvateľov.

Ludová pieseň si zachovala spomienku na túto prácu:²⁶

1. *Jaké je to švárne, keď sú volky párne,
keď si ich šuhajko do jarma zapráhne.*
2. *Do jarma zapráhne a bičom zatočí,
nejednej panenke srdénko poskočí.*

Česká cesta sa stala v ľudovej tvorbe symbolom pohybu, stretnutí, nebezpečenstva i hrdinstva. Piesne z regiónov Záhoria, Myjavy, Kopaníc či južnej Moravy zobrazujú každodenný život kupcov, vojakov, furmanov aj zbojníkov, ktorí po nej prechádzali. Zmienky o tom máme zachované práve v dodnes živých ľudových piesňach. S obchodnou cestou sa spájala aj potreba jej ochrany. V pamäti obyvateľov zostali obrazy strážcov, vojakov i zbojníkov, ktorí sa pohybovali v lesoch a na priesmykoch. Ich odraz nachádzame v mnohých piesňach, ktoré zachytávajú atmosféru neistoty, odvahy i romantizmu pohraničných ciest:²⁷

Ukážky piesní:

Strážcovia obchodnej cesty (moravsko-slovenské pomedzie):

1. *My sme chlapci, my vojáci,
Bílej hory sme my strážci,
my sme chlapci z Biksádu,
my slúžime cisáru.*
2. *Prevedeme cez tí hory,
postrážime kone, voly,
a co z teho já len mám,
to ví iba pán Boh sám.*

Podobné piesne sa vyskytujú v celom pásme medzi Záhorím, Myjavou a Strážnicou. Vyjadrujú skúsenosť s nebezpečím cesty, ale aj istý druh hrdosti

²⁶ Zápis textu všetkých piesní rešpektuje originál, preto sa strieda pravopisná podoba so spôsobom zaužívaného tzv. čitateľsko-fonetického zápisu. Piesne pochádzajú z terénnych výskumov Pavla Nováka realizovaných v rokoch 1995 – 2015 v lokalitách Smolenice, Trstín, Buková, Prievaly. Archív autorky K. Slobodovej Novákovej.

²⁷ K významu zbojníckych piesní na moravsko-slovenskom pomedzí pozri napr. SLOBODOVÁ NOVÁKOVÁ, K. et. al. Fenomén mečového tanca v Európe. Kultúrno-historické kontexty = The Phenomenon of Sword Dancing in Europe. Cultural-historical contexts / Katarína Slobodová Nováková ... [et al.], 2023. - Kategória do roku 2021 ADM. DOI DOI 10.59618/NV.2023.2.05. In *Národopisný věstník = Bulletin d'Ethnologie = Bulletin d'Ethnologie*. Roč. 82, č. 2 (2023), s. 67 – 89.

na túto úlohu. Iné piesne majú tragickejší tón a odrážajú nebezpečenstvá, ktoré cestujúcich sprevádzali:

1. *Hore Rozbehama cesta vybíjaná,
aj, zabili tam kone, švárneho šuhaja.*
2. *A keď ho zabili, po ňom sa šlapali,
košelenku tenkú na ňom roztrhali.*
3. *Košelenka tenká šitá hore krajem,
Ej šila ju má milá pod zelených hájem.*

V piesňach sa často objavuje i postava Janka Jablonického, legendárneho zbojníka, ktorý sa stal symbolom odporu a slobody, no zároveň i morálneho napomenutia:

Variant piesne z Trstína a okolia:

1. *Janku, Janku, Janku Jablonický,
stavajú ti z dreva šibeničky,
z dreva, z dreva lipového,
nebylo ti Janku treba teho.*
2. *Janku, Janku, Janku Jablonický,
veru sas dal na špatné chodníčky,
kradéls, zbíjals, aj raboval
cudzí panny Janku si miloval.*
3. *Janku, Janku, tys byl dobrý zbojník,
poznal si na Bílú horu chodník,
od Nádaša po Trnavu,
sto dukátů, Janku, na tvů hlavu.*

Variant piesne zdokumentovaný zberateľom ľudových piesní Jankom Blahom.²⁸

1. *Janku, Janku, Janku Jabloňický,
stavjajú ti z dreva šibeňičky,
z dreva, z dreva lipového,
nebyuo ti, Janku, treba teho.*
2. *Janku, Janku, Janku Jabloňický,
veru vyšeus' na pječné chodňičky,
kradeus', zbíjau aj rabovau,
cuzi pany, Janku, si milovau.*
3. *Janku, Janku, tys' byu dobrý zbojňík,
poznau si na Bílú horu chodňík,
od Nádaša po Trnavu,
sto dukátů, Janku, na tvů hlavu.*
4. *Janku, Janku, Janku Jabloňický,
hajdúsi ťa naháňali dycky.
a predsa ťa nechycili,*

²⁸ BLAHO, J. *Záhorské pjesničky I-VI*. Bratislava 1948–1986, cit. podľa: BURLASOVÁ, S. *Narativné piesne o zborníkoch. Príspevok k porovnávaciemu štúdiu*. Bratislava: Ústav etnológie SAV, 2015, s. 66 – 67.

frajírky ťa, Janku, skovávali.

5. *Janku, Janku, Janku Jabložnický,
čekáš v chuádku, na rukách retázky
a na nohách si v železách,
už nám vícej, Janku, nezutekáš.*

O náročnosti horského prechodu cez Karpaty svedčí i pieseň Chlapci z Mikuláša (Velká nad Veličkou a okolie):

1. *Chlapci z Mikuláša, pod Plaveckým hradom chasa,
chodili ste k nám cez hory, na fašánek aj na hody.*
2. *A ščúl nechodíte, a snát sa už k nám bojíte?
Že Karpatská horská brána pred vami je zarúbaná.*
3. *Chlapci z Mikuláša, ten kerí ma z vás poteší,
temu já dám z dobrej vôle za klobúčik perko nové.*

Tieto piesne sa zachovali najmä v regióne Trstína, Jablonice a na Moravsko-slovenskom pomedzí, kde sa ústna tradícia prenášala z generácie na generáciu.²⁹

Dodnes veľmi populárnou je hymnická pieseň: *Ked sme prechádzali z Uhér do Moravy*, ktorá je známa po oboch stranách Malých Karpát a je súčasťou repertoáru desiatok folklórnych súborov a speváckych skupín.

1. *Ked sme prechádzali z Uhér do Moravy,
halenky nám zali, aj nás dorúbali.*
2. *Nerúbaj, nestríľaj kamaráda mého,
neni môj kamarát, javorové drevo.*

Tieto piesne ukazujú živý folklórny odraz reality na Českej ceste – spájajú motívy práce, nebezpečenstva, lásky i spoločenských rolí. Zachytávajú aj jazykový prechod medzi moravskými a slovenskými nárečiami.

Slovesný folklór, piesne a pamäť

Slovesný folklór je jedným z najvýznamnejších nositeľov kolektívnej pamäti. Prostredníctvom piesní, príbehov, legiend a prísloví sa uchovávali historické skúsenosti i emocionálne vzťahy k miestu, krajine a ľuďom. V prípade západného Slovenska a Moravy predstavujú tieto piesne „živý archív“ každodenného života pozdĺž Českej cesty – svedectvo o práci, nebezpečenstve, medziľudských vzťahoch a spoločnej identite.

Piesne o prípinkároch, vojakoch, zbojníkoch či kupcoch tvoria kontinuum kultúrnej pamäti, v ktorej sa prelína realita s mýtom. Ich pretrvávajúce v repertoári folklórnych súborov dnes potvrdzuje, že duch **Via Bohemica** stále žije v kolektívnom vedomí obyvateľov prihraničia a zostáva symbolom historickej prepojenosti slovenskej a moravskej kultúrnej krajiny.

²⁹ ŽILÁKOVÁ, K. *Pieseň ako prameň kolektívnej pamäti*. Nitra: UKF, 2019. O prenose ústnej tradície pozri bližšie: LENOVSKÝ, L.- SLOBODOVÁ NOVÁKOVÁ, K. Culture–Religion–Ethnicity (Alliance of Identities in the Environment of Foreign Slovak Communities) / DOI DOI 10.3390/rel12100883. In *Religions*. - ISSN 2077-1444, Roč. 12, č. 10 (2021), s. [1-13] [online]

Česká cesta – Via Bohemica nebola len obchodnou trasou, ale predovšetkým kultúrnym mostom. Spájala regióny, ľudí i ich príbehy a zanechala trvalé stopy v materiálnej i duchovnej kultúre. Folklor, ktorý sa pri nej formoval, predstavuje cenné dedičstvo, zachytávajúce nielen poetickú krásu ľudovej tvorivosti, ale aj historickú realitu pohybu, práce a vzťahov na starej ceste.

Záver

Česká cesta nestratila svoj dopravný význam ani v období od 16. do začiatku 19. storočia. Príkladom tohto konštatovania je Biksárdsy priesmyk (brána), ktorý poskytoval po okupácii Budína (1541) a Ostrihomu (1543) prechod nielen na Moravu a do Čiech, ale aj do Rakúska. Príslušníci moravského rodu Žerotínovcov velili niekoľkým oddielom žoldnierov medzi Trnavou a Šintavou, ktoré postavili a financovali moravské stavy na obranu proti osmanskému nebezpečenstvu. České a moravské stavy prispeli aj na stavbu protitureckej pevnosti Nové Zámky v 80. rokoch 16. storočia. Jedna zo šiestich bášť pevnosti sa volala Žerotínova. Biksárdsy priesmyk slúžil okrem obchodu aj na presun vojsk vo vojnách proti Turkom a počas stavovských povstaní uhorskej šľachty proti Habsburgovcom.³⁰ Privilégium kráľa Karola Róberta z roku 1336 predĺžili aj uhorskí králi z dynastie Habsburgovcov Ferdinand I. (1558), Ferdinand II. (1627) a Ferdinand III. (1649).³¹ Dokument potvrdilo celkovo sedem uhorských kráľov. Poslednou bola konfirmácia od cisára a kráľa Františka II. z roku 1808.³²

Dnes sa Česká cesta stáva súčasťou projektov kultúrneho dedičstva a regionálneho turizmu. Obce ako Trstín, Buková, Jablonica, Skalica či Strážnice nadväzujú na historickú identitu prostredníctvom folklórnych festivalov, tematických trás a rekonštrukcií hostincov a staníc. Tradičné piesne a rozprávania o furmanoch, prípinkároch a zbojníkoch sa opäť oživujú v repertoári folklórnych súborov, čím sa Via Bohemica stáva živým mostom medzi históriou a súčasnosťou.

Via Bohemica nie je len historickou trasou, ale živým kultúrnym symbolom prepojenia Slovenska a Moravy. Folklorne piesne a tradície dokladajú, že hranica medzi týmito regiónmi bola po stáročia priepustná – nie deliaca, ale spájajúca.

³⁰ JANŠÁK, Š. *Brány do dávnoveku*. Bratislava: Tatran, 1986, s. 71.

³¹ PETROVIČ, V. Vývoj cestnej siete na Záhorí (obdobie od polovice 16. st. do konca 17. storočia). In *Záhorie*, 1994, roč. 3, č. 5, bez strán. Dostupné na: <https://www.zahorskemuzeum.sk/vyvoj-cestnej-siete-na-zahori-obdobie-od-pol-16-st-do-konca-17-storocia/>

³² JANŠÁK, Š. *Brány*, s. 20.

POSTAVENIE A ÚLOHA ŽIEN POČAS REFORMÁCIE V UHORSKU¹

Andrea FERENCOVÁ

Status and Role of Women during the Reformation in Hungary

This contribution explores the role and status of women during the Reformation period in the Kingdom of Hungary, analyzing their social, legal, and religious position within the broader context of the early modern era. It begins by examining the traditional role of women as mothers and wives in a patriarchal society, emphasizing their limited access to education and public life. However, the Reformation brought certain shifts—highlighting the value of marriage, promoting moral equality between genders in matters of sexuality, and encouraging female education, particularly in religious contexts. Women could become influential figures within the family, church, and economic life, especially as pastors' wives, patrons, or estate managers during their husbands' absence. While the reform movements advocated spiritual equality, women remained excluded from church offices and public religious functions. The contribution also presents specific examples of women who actively influenced the spread of the Reformation in Hungary.

Key words: Women, Reformation, Early modern Hungary, The status of women, The role of women.

Postavenie ženy v ranom novoveku

V období raného novoveku došlo k zmene stredovekého ideálu, ktorý staval na piedestál ženu ako Pannu² na ideál ženy ako Matky. Toto ponímanie zosobňovalo ženu ako pokornú a poslušnú, pričom jej hlavnou úlohou bolo rodiť deti, najmä mužského dediča, z ktorého sa mal stať pokračovateľ rodu. Okrem toho sa od ženy očakávalo, že sa bude starať o domácnosť a deti. Dievčatá boli od mladosti pripravované na tento model života, pričom mnohé z nich nemali príležitosť naučiť sa základné zručnosti ako písanie a čítanie. U poddaných žien bolo v tejto dobe raritou, ak nadobudla takéto pre nás už základné vzdelanie, avšak aj mnohé uhorské meštianky a šľachtické vstúpili do manželstiev s obmedzeným vzdelaním, čo ich manželom umožnilo „prevychovať“ svoje manželky podľa vlastných predstáv a potrieb.³

Ak chceme pochopiť život žien v ranom novoveku, musíme najskôr pochopiť spoločenské podmienky, v ktorých žili. Dievčatá sa vo všeobecnosti učili vyko-

¹ Príspevok bol publikovaný prostredníctvom finančných prostriedkov projektu GaPU 5/2024 a Financované EÚ NextGenerationEU prostredníctvom Plánu obnovy a odolnosti SR v rámci projektu č. 09I03-03-V02-00042

² Stredovekí autori sa na telesnú lásku pozerali ako na nutné zlo k plodeniu detí a vyzdvihovali pohlavnú zdržanlivosť, u mužov celibát a u žien panenstvo a vdovstvo. KOPIČKOVÁ, B. a kol. Životní cykly a žena. In *Žena v českých zemích od středověku do 20. století*. Milena Lenderová a kol. Praha: Nakladatelství lidové noviny, 2009, s. 96.

³ LENGYELOVÁ, T. Postavenie žien v ranonovovekej spoločnosti. In *Človek raného novoveku*. Diana Duchonová a kol. Bratislava: VEDA, 2020, s. 348 – 351.

návať bežné domáce práce, ktoré boli potrebné na starostlivosť o manžela a deti. V aristokratických rodinách sa vzdelanie sústreďovalo na jemné ručné práce, ako vyšívanie, a tiež na hudbu či tanec. V meštianskych rodinách, kde otcovia prevádzkovali remeselnícke dielne alebo obchody, sa dcéry často zapájali do rodinného podniku. Bolo bežné, že sa dievčatá učili otcove remeslo, predávali v obchode a pomáhali s administratívnymi úlohami. Tieto činnosti si vyžadovali aspoň základné vzdelanie, zručnosť a samostatnosť. Životným cieľom mladých žien však bolo stále manželstvo, ktoré nebolo chápané ako vyvrcholenie romantickej lásky, ale skôr ako ekonomická transakcia. Svadby často slúžili na upevnenie majetkových a politických vzťahov medzi rodinami. Dievčatá a chlapci mali len malý vplyv na výber svojho partnera, rozhodnutie rodičov sa považovalo za samozrejmé.

V tomto období bol vek vstupu do manželstva na dnešné pomery relatívne nízky, bežne sa dievčatá vydávali medzi sedemnástym a dvadsiatym piatym rokom života. Dôležitú otázku v úspešnosti na manželskom trhu zohrávalo veno, ktoré mohla rodina poskytnúť. Bohaté dievčatá sa vydávali skôr, zatiaľ čo tie, ktoré nemali veno, museli často pracovať. Po svadbe sa od ženy očakávalo, že sa prispôsobí životu svojho manžela. Aristokratické ženy mali viac voľného času, no aj ony boli zodpovedné za chod domácnosti a dohliadali na služobníctvo.⁴ Neurodzené ženy nemali voľný čas – okrem starostlivosti o domácnosť a deti museli aj pracovať. Ženy remeselníkov a obchodníkov sa starali o predaj tovaru, zabezpečovali zásobovanie a riadili obchod.⁵ Pre ženy v meštianskych a dedinských rodinách bola práca sústredená v dome, navonok rodinu reprezentoval manžel.⁶ Šľachtická reprezentovala rodinu navonok spolu s manželom, no taktiež nebola na jeho úrovni a podliehala mu ako prirodzenému pánovi rodiny. Hlavnou úlohou manželiek vo všetkých vrstvách však zostávalo rodenie a výchova detí. Nepriaznivým faktorom však bola vysoká úmrtnosť rodičiek aj detí pri pôrode, ktorá bola dôsledkom nedostatočných medicínskych znalostí a hygieny.⁷

Pri analýze ranonovovekého manželstva nemožno nespomenúť manželskú rozluku – anuláciu manželstva,⁸ o ktorej mohli do príchodu reformačných myšlienok rozhodnúť iba pápeži. Otázka rozluky sa v tomto období v rámci katolíckej cirkvi riešila na Tridentskom koncile. Prijalo sa na ňom zásadné rozhodnutie v tejto záležitosti, a to že manželstvo môže zaniknúť len v prípade ak sa vyskytnú skutočnosti, ktoré bránia dosiahnutiu cieľa manželstva. Sem patrili manželská

⁴ DÜLMEN, R. *Kultura a každodenný život v raném novověku (16. -18. století)*, sv. 1, *Dům a jeho lidé*. Praha: Argo, 1999, s. 41 – 58.

⁵ HUFTON, O. *Prospect Before Her. A History of Women in Western Europe, 1500-1800*. New York: Knopf, 1996, s. 185.

⁶ DÜLMEN, R. *Kultura a každodenný život v raném novověku (16. -18. století)*, sv. 1, *Dům a jeho lidé*. Praha: Argo, 1999, s. 41 – 58.

⁷ HUFTON, O. *Prospect Before Her. A History of Women in Western Europe, 1500-1800*. New York: Knopf, 1996, s. 185.

⁸ Existovala úplná rozluka, resp. vyhlásenie manželstva za neplatné od jeho začiatku a rozluka *a mensa et thoro* (od stola a posteľe), kedy manželia boli fyzicky odlúčení, avšak manželské puto naďalej ostalo. (OTIS-COUR, L. *Rozkoš a láska. Dějiny partnerských vztahů ve středověku*. Praha: Vyšehrad, 2002, s. 55 – 57)

nevera, heréza jedného z manželov, ak bolo spasenie duše jednej strany v nebezpečenstve a ak manžel kruto zaobchádzal so svojou ženou.⁹

Aspektom súvisiacim s manželstvom bolo taktiež vdovstvo. Postavenie vdovy a jej problémy záviseli najmä od majetkových pomerov, ktoré sa líšili podľa postavenia rodiny, počtu detí a manželovej poslednej vôle. Mladšie ženy sa často rozhodli znovu vydať, avšak musel prejsť dostatočný čas od smrti ich manžela. Ženy sa taktiež mohli rozhodnúť zotrvať vo „vernom vdovstve“, čo znamenalo, že mali po smrti svojich manželov právo nakladať so zdedeným majetkom bez zásahu poručníkov. Zároveň sa tým mohli vyhnúť nepriaznivým aspektom manželstva a ohrozeniu svojho života pri rodení ďalších detí. U katolíckych žien najmä z vyšších vrstiev bol možnosťou aj vstup do kláštora.¹⁰

Ako už bolo spomenuté manželia si svoje manželky mohli prevychovať podľa svojich potrieb, a preto zlepšiť vzdelanie manželiek bolo pre manželov nanajvýš príhodným, nakoľko v prípadoch jeho neprítomnosti, napríklad počas snehu alebo vojenskej výpravy, ktorých bolo v období raného novoveku v Uhorsku mnoho, či už to boli boje s Osmanmi alebo protihabsburské povstania, mala žena často za úlohu spravovať manželov majetok. Dá sa teda povedať, že v tomto období dochádza k zvyšovaniu základnej gramotnosti urodzených žien a mešťanok, čím sa postupne vytvára širšia vrstva žien, ktorým bolo umožnené zastávať aj iné spoločenské role okrem tradičnej roly matky a manželky. Častejšie sa vyskytovali ženy, ktoré aktívne riadili hospodárstva, statky a obchody. Ženy sa taktiež stávali radkyňami svojich manželov v oblasti politiky a zapájali sa aj do diskusií týkajúcich sa náboženského presvedčenia. Boli mecenáškami umenia a kultúry, zakladateľkami a donátorkami škôl, vydavateľkami literárnych diel, liečiteľkami a pod.¹¹ Dôkazy o tom, že mnohé ženy si vzdelanie ctili nájdeme v testamentoch, v ktorých pamätali na školy a chudobných študentov. Napriek tomu, že to bolo v tomto období zriedkavé, niektoré ženy vlastnili aj knihy.¹²

Čo sa týka právneho aspektu postavenia žien, sa uhorské zákony, ktoré upravujú najmä životné podmienky žien v tomto období zameriavali na otázky majetku, s dôrazom na jeho nedotknuteľnosť a zachovanie pre rod, resp. rodinu v takých prípadoch, keď z rôznych dôvodov neexistoval vhodný mužský dedič. Vtedy mohla týmito majetkami do veľkej miery disponovať žena. Tu možno spomenúť aj skutočnosť, že uhorské zvykové právo bolo, čo sa ženskej otázky týka na rozdiel od mnohých právnych zbierok iných európskych krajín voči ženským dedičkám veľmi ústretové. Už od počiatku uhorského štátu existovala silná tendencia ochrany vdov a slobodných žien,¹³ vydaté ženy sem nespadali, nakoľko tie boli

⁹ KLABOUCH, J. *Manželství a rodina v minulosti*. Praha: Orbis, 1962s s. 67 – 68; 79.

¹⁰ KOPIČKOVÁ, B. a kol. *Životní cykly a žena*. In *Žena v českých zemích od středověku do 20. století*. Milena Lnederová a kol. Praha: Nakladatelství lidové noviny, 2009, s. 134 – 135.

¹¹ KÓNYOVÁ, A. Tri podoby ranonovovekej aristokratky. In *Rôznorodá spoločnosť*. Annamária Kónyová. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2023, s. 123 – 125.

¹² BODNÁROVÁ, M. Postavenie meštiansky v sociálno-ekonomickej štruktúre miest Pentalopolitany v 16. storočí. In *Rôznorodá spoločnosť*. Annamária Kónyová. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2023, s. 149.

¹³ V Uhorsku ženám vznikol nárok na rodový majetok, ktorý sa označoval ako tzv. „dcérska štvrtina“ (*quarta filialis*). Ak sa žena vydala, hodnotu tohto majetku jej príbuzní vyplatili pe-

pred zákonom zastúpené manželom. Z hľadiska práv na spoločenské uplatnenie pre ženy neexistovalo žiadne deklarovanie týchto práv, nakoľko aj ranonovoveký svet zostával rozdelený na mužský a ženský. V niektorých sférach striktne, v iných menej dôrazne, ale spoločnosť bola naďalej patriarchálne orientovaná.¹⁴

Z majetkového hľadiska bola žena na manželovi závislá, nakoľko on bol správcom jej majetku, ale zároveň bol povinný rešpektovať jej majetkový prospech a napríklad pri predaji nehnuteľnosti bol potrebný aj manželkin súhlas. Ženy sa taktiež mohli podieľať na hospodárskom rozvoji miest, kde zohrávali významnú úlohu meštianky. Tu sa opäť stretávame so skupinou samostatných žien patriacich k produktívnym vrstvám mestského obyvateľstva. Boli predstaviteľkami domácností, ktoré mali vlastné príjmy a boli aj ekonomicky činné. Avšak aj napriek svojmu majetku nemali politické práva a nemohli sa ani uchádzať o miesta v mestskej správe, nakoľko sa meštianske právo udeľovalo len mužom. Spoločenský postup žien bol obmedzený, nakoľko nemali možnosť si zvoliť zamestnanie a zvyšovať kvalifikáciu. Avšak pozícia žien v meštianskych rodinách bola silná, aj keď muž bol stále hlavou rodiny.¹⁵

Reformácia a pohľad na ženy

Reformácia priniesla mnohé zásadné zmeny v chápaní aspektov ľudského života, vrátane manželstva a sociálneho postavenia žien.¹⁶ Manželstvo malo v katolíckom aj protestantskom prostredí tri hlavné účely, ktorými boli: plodenie potomkov, zabránenie hriechu a vzájomná podpora a partnerstvo manželov. Reformácia zdôrazňovala postavenie a dôstojnosť žien v manželstve a spočiatku presadzovala rovnaké morálne pravidlá pre mužov aj ženy v oblasti sexuality.

niazmi, avšak ak sa nevydala mala nárok doživotne prebývať na rodičovskom majetku, resp. na svojej štvrtine. DVOŘÁKOVÁ, D. Život ženy – šľachtickej v Uhorsku na prelome 14. a 15. storočia. In *Žena a právo*. Tünde Lengyelová. Bratislava: Academic Electronic Press, 2004, s. 11.

¹⁴ LENGYELOVÁ, T. Postavenie žien v zemepanských mestách na začiatku 17. storočia. In *Zemepanské mestá a meštická v Uhorsku v priebehu stáročí*. Peter Kónya. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2020, s. 57.

¹⁵ BODNÁROVÁ, M. Postavenie meštiansky v sociálno-ekonomickej štruktúre miest Pentalopolitany v 16. storočí. In *Rôznorodá spoločnosť*. Annamária Kónyová. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2023, s. 144 – 149.

¹⁶ DÜLMEN, R. *Kultura a každodenní život v raném novověku (16. -18. století)*, sv. 1, *Dům a jeho lidé*. Praha: Argo, 1999, s. 41 – 58.

Manželský pohlavný styk¹⁷ mal byť primárne zameraný na počatie detí, no zároveň bol schvaľovaný ako prirodzená ľudská potreba.¹⁸

Došlo k sprísneniu mravov, pričom cirkev mala naďalej vplyv na súkromný život manželov. Na mužské a ženské tresty za neveru prestal existovať stredoveký dvojaký meter a za porušenie všeobecných morálnych pravidiel boli muži aj ženy trestaní rovnako.¹⁹ Rozvod²⁰ nebol ani zo strany reformátorov podporovaný avšak ak už k nemu malo dôjsť musel súhlasiť celý konvent a následne aj mestská rada. Mnohé cirkevné zákony ženy chránili, došlo k zákazu vydávať dievčatá pred 15. rokom, zakázané bolo unášať vdovy a panny, ktoré mali do manželstva vstupovať dobrovoľne.²¹

Reformačné hnutia zavrhlí stredoveké cirkevné názory, ktoré považovali ženy za menejcenné, hriešne²² stvorenia podradné mužom. Takisto odmietli stredoveký asketizmus, ktorý podporoval celibát medzi kňazmi a laikmi, a zdôrazňovali hodnotu manželstva a materstva.²³ Ženám sa otvorili nové možnosti pôsobenia v konkrétnom spoločenstve aj ako manželkám protestantských kňazov.²⁴

V stredoveku existovali prípady, keď si katolícki kňazi vydržiavali ženy – konkubíny, a práve aj proti takýmto prípadom sa stavali reformačné myšlienky, nakoľko takéto súžitie bez manželského zväzku predstavovalo veľký hriech a zároveň sa tieto ženy nachádzali v dosť nezávideniahodnej pozícii. Spoločnosťou boli vnímané ako cudzoložnice a voči mužovi, s ktorým žili, nemali žiadne majetkové

¹⁷ Regulácia manželského sexuálneho života cirkvou bola v stredoveku výrazne prítomná. Už sv. Augustín sa tejto téme venoval a tvrdil, že dedičný hriech sa prenáša prostredníctvom sexuálnej rozkoše, ktorú manželia zažívajú počas pohlavného aktu. V 8. a 9. storočí sa rozšíril *sexuálny rigorizmus* a na vykonávanie manželského sexu sa zaviedlo množstvo pravidiel. Napr. manželia nesmeli mať styk počas menštruácie, pred a po pôrode, v nedeľu, piatky, na sviatky, či v čase pôstu a adventu. Tieto obmedzenia mali za následok obmedzenie frekvencie pohlavného styku v manželstve. Rozkoš, hoc prežívaná v manželstve, bola v tej dobe považovaná za niečo zlé. Situácia sa zlepšila až v 13. storočí, keď viacerí teológovia začali tvrdiť, že prežívanie rozkoše počas manželského pohlavného styku nie je hriechom. Cirkev tiež priznala, že sexuálny styk, aj bez zámeru plodiť deti, môže byť legitímnym cieľom manželstva. (KÜNG, H. *Žena v kresťanstve*. Bratislava: Premedia, 2014, s. 49 – 50)

¹⁸ BOCKOVÁ, G. *Ženy v evropských dějinách – od středověku do současnosti*. Praha: Nakladatelství lidové noviny, 2007, s. 37 – 38.

¹⁹ WINTJES, S. M. Women in the Reformation Era. In *Becoming Visible, Women in European History*. Renate Bridenthal and Claudia Koonz. Boston: Houghton Mifflin 1977, s. 173.

²⁰ V počiatkoch reformácie sa u reformátorov stretávame s viacerými riešeniami otázky rozvodu a možnosti druhého manželstva, avšak vidíme určitú zhodu v názore, že ak sa rozvodu dalo zabrániť a manželstvo sa dalo zachrániť, rozvod nebol podporovaný. Koncom 16. storočia však už skoro vo všetkých reformných smeroch možnosť rozvodu a následného druhého manželstva chýba. WINTJES, S. M. Women in the Reformation Era. In *Becoming Visible, Women in European History*. Renate Bridenthal and Claudia Koonz. Boston: Houghton Mifflin 1977, s. 187.

²¹ BODNÁROVÁ, M. Kultúra života mešťanov Pentapolitany v 16. storočí. In *Slovenská archivistika*. XXXIX., 2004, 2, s. 120.

²² Martin Luther odmieta scholastické tvrdenia, že Eva Adama na prvý hriech zviedla, a teda je v plnej miere vinná len žena. Adamovi priznávajú vedomú a aktívnu účasť na tomto čine, avšak Eva ako prvotný element, bola Bohom potrestaná ženskými strastami, ktoré musí niesť. *D. Martin Luthers Werke*, vol. 42. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1911, s. 136.

²³ DÜLMEN, R. *Kultura a každodenní život v raném novověku (16. -18. století)*, sv. 1, *Dům a jeho lidé*. Praha: Argo, 1999, s. 41 – 58.

²⁴ KÜNG, H. *Žena v kresťanstve*. Bratislava: Premedia, 2014, s. 83.

práva a deti narodené v tomto zväzku boli samozrejme nelegitímne. Keď reformátori prišli s konceptom kňazského manželstva, ženy sa ocitla v úplne inom svetle. Ako manželky farárov sa stali nielen vydatými ženami so všetkými právami a spoločenskou úctou, ktorá tomuto stavu patrila, ale boli taktiež uznávanou osobou v obci a často samé vytvárali morálny príklad pre okolie.²⁵

Nové učenie prinieslo so sebou aj snahu o vzdelanie pre všetkých kresťanov, teda aj ženy. V počiatkoch reformácie boli otvorené príležitosti pre vzdelané ženy, aby sa angažovali v intelektuálnej sfére. S postupným upevňovaním reformačných myšlienok sa postavenie žien v reformovaných komunitách menilo. Mizli nepriateľské názory voči ženám, manželstvo sa začalo viac oceňovať a ženy už nemuseli potláčať svoju ženskosť, aby získali určitú vážnosť.²⁶

V stredoveku mohla žena dosiahnuť určitú samostatnosť, vzdelanie a postavenie ak vstúpila do kláštora, avšak znakom reformácie bolo aj rušenie kláštorov²⁷ čím sa malo zabrániť nútenému celibátu. V dôsledku toho prišli protestantské ženy o možnosť žiť v ženských spoločenstvách a ich poslanie sa sústredilo v plnej miere na manželstvo a materstvo.²⁸

Aj keď intelektuálne aktivity žien boli počas reformácie na vzostupe, ich možnosti sa zároveň čoraz viac obmedzovali na rodinný kruh. Reformátori síce uznávali potrebu vzdelania pre ženy, no zároveň považovali ich miesto za pevne ukotvené v domácnosti.²⁹ Reformátori ako Martin Luther, Ján Kalvín a Martin Bucer venovali veľkú pozornosť téme týkajúcej sa manželstva a rodiny, pričom vo veľkej miere vyzdvihovali existenciu lásky v manželstve a jeho uzatváranie z lásky. Luther sa obsírne zaoberal manželstvom ako základom spoločenského poriadku a stabilnej rodiny.³⁰ Spoločenstvo muža a ženy a vzťah ženy k mužovi a deťom považoval za zásadné piliere ľudského bytia a prirodzenosť človeka. Zároveň obhajoval práva dievčat a žien na vzdelanie, o čom sa podrobne zmiňuje v školskom memorande z roku 1524, čím aj prakticky prispel k pozdvihnutiu hodnoty ženy, avšak na druhej strane nebol zástancom ženskej emancipácie ako takej. Luther sa vyjadroval, že muž a žena sú obaja stvorení na Boží obraz,³¹ že majú spoločnú zodpovednosť za stvorenie, za starostlivosť o všetky oblasti života a za vytváranie dôstojných podmienok pre život budúcich generácií, taktiež krstom

²⁵ WINTJES, S. M. Women in the Reformation Era. In *Becoming Visible, Women in European History*. Renate Bridenthal and Claudia Koonz. Boston: Houghton Mifflin 1977, s. 172 – 173.

²⁶ DÜLMEN, R. *Kultura a každodenný život v raném novověku (16. -18. století)*, sv. 1, *Dům a jeho lidé*. Praha: Argo, 1999, s. 41 – 58.

²⁷ Práve ženy v kláštoroch, ako jedny z mála, vo veľkej miere odmietali reformačné myšlienky. WIESNER-HANKS, M. *Convents Confront the Reformation. Catholic and Protestant Nuns in Germany*. Milwaukee: Marquette University Press, 1996, s. 17.

²⁸ BOCKOVÁ, G. *Ženy v evropských dějinách – od středověku do současnosti*. Praha: Nakladatelství lidové noviny, 2007, s. 37 – 38.

²⁹ KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ, B. a kol. *Obrazy ženství v náboženských kulturách*. Praha – Lytomyšl: Paseka, 2008, s. 88 – 89.

³⁰ DÜLMEN, R. *Kultura a každodenní život v raném novověku (16. -18. století)*, sv. 1, *Dům a jeho lidé*. Praha: Argo, 1999, s. 41 – 58.

³¹ Žena v jeho ponímaní je síce dobrá, ale nie je len dobrá. Rovnako ako scholastické učenie aj on priznáva emocionálnu nestabilitu – nepevnosť ducha a z toho vychádzajúcu potrebu ochrany muža. *D. Martin Luthers Werke*, vol. 42. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1911, s. 52 – 53.

obe pohlavia dostávajú poverenie stať sa priateľmi v Kristovi a toto duchovné príbuzenstvo je omnoho silnejšie ako vonkajší príbuzenský vzťah.

Kalvín taktiež hovorí o duchovnej rovnosti žien a mužov, avšak zároveň aj o spoločenskej nerovnosti a podriadenosti ženy voči mužovi. Z hľadiska sexuality a fyziológie Kalvín odmietal aristotelovské učenie hovoriace o tom, že žena nemá pri oplodnení aktívnu biologickú úlohu. Pri zákaze ordinácie žien, taktiež ako argument nebola použitá fyziológia, ale spoločenské, cirkevné a štátoprávne ustanovenia.³²

Bucer, vo svojich reformačných názoroch asi najprogresívnejší, zasa venoval veľa času otázkam o podstate manželstva a možnosti rozvodu, čo bola v tej dobe veľmi citlivá a kontroverzná téma, pričom v určitých prípadoch priznával možnosť podať žiadosť o rozvod aj žene.³³

Avšak podieľať sa na sviatostiach, duchovných daroch a dobrách sa ženy ani v reformovaných cirkvách nemohli v rovnakej miere ako muži. Nemali prístup k dôležitým cirkevným úradom, mali zakázané kázať a vysluhovať sviatosti, nevydaté ženy už nemali možnosť rozširovať svoje vzdelanie a verejne účinkovať, avšak mohli sa hlbšie vzdelávať v štúdiu Písma.³⁴

Významné ženy v období reformácie

V nasledujúcej časti budú predstavené vybrané vyššie aj nižšie postavené ranonovoveké ženy, ktoré mali svoj podiel pri reformačných procesoch v Uhorsku. V šľachtických kruhoch sa významne zapísali napríklad Eufrozína Drugethová, manželka Štefana Báthoryho, ktorá dala postaviť kostol pre vranovských kalvínov. Staviteľskú činnosť možno pripísať taktiež Kataríne Vayovej, ktorá spolu s manželom Ladislavom Szemerem, financovala v Sečovciach stavbu monumentálnej veže tamojšieho kostola. Kalvínsku reformáciu podporovala aj Anna Báthoryová, matka „krvavej grófky“ Alžbety Báthoryovej.³⁵

Podporovateľkou reformácie sa stala aj Alžbeta Czoborová, manželka palatína Juraja Thurzu, ktorá bola síce pôvodne katolíčka, avšak v roku 1610 konvertovala na evanjelickú vieru. Bola mecenáškou prekladu a vydávania teologických diel a Lániho zbierok kázni do maďarčiny. Taktiež sa podieľala aj na vydaní Lutherovho katechizmu v roku 1612 v češtine.³⁶

Známa svojou aktivitou bola aj Zuzana Lorántffyová, manželka sedmohradského kniežaťa Juraja I. Rákocziho, ktorá sa výrazne preslávila svojou neochvejnou podporou reformovaného náboženstva. Bola hlboko veriacou stúpenkyňou kalvinizmu a spolu so svojim manželom aktívne podporovala protestantské cirkevné obce – predovšetkým na Zemplíne v Uhorsku, ale aj v oblasti Sedmohrad-

³² KÜNG, H. *Žena v kresťanstve*. Bratislava: Premedia, 2014, s. 84 – 85; 87.

³³ DÜLMEN, R. *Kultúra a každodenný život v raném novoveku (16. -18. stoloetí), sv. 1, Dům a jeho lidé*. Praha: Argo, 1999, s. 41 – 58.

³⁴ KÜNG, H. *Žena v kresťanstve*. Bratislava: Premedia, 2014, s. 86.

³⁵ KÓNYOVÁ, A. – KÓNYA, P. *Kalvínska reformácia*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej university, 2010, s. 114;78; 110.

³⁶ OKOLYČÁNYOVÁ, V. a kol. *Reformácia po praslici. Výnimočné evanjelické ženy 16. – 18. storočia na Slovensku*. Bratislava: Spoločenstvo evanjelických žien na Slovensku, 2017, s 73; 76 – 77; 82.

ska. Ich pomoc sa často prejavila financovaním výstavby chrámov a školských zariadení. Mnohé reformované cirkvi, najmä známe kolégium v Blatnom Potoku, od nich pravidelne dostávali veľkorysé príspevky. Na svojich panstvách vo Fogarašskej župe v Sedmohradsku sa jej prostredníctvom zakladania nových cirkevných zborov a vzdelávacích inštitúcií podarilo obrátiť na reformovanú vieru aj miestnych pravoslávnych Rumunov. Zuzana Lorántffyová bola taktiež aj literárne činná, nakoľko v roku 1641 v Karlovom Belehrade bola vydaná jej práca *Mojžiš a kazatelia, teda nepopierateľné potvrdenie pravej kresťanskej viery v štyridsiatichpiatich bodoch*. Táto práca spôsobila veľký rozruch, nakoľko sa žena odvážila vyjadriť názor v čisto mužskej doméne – teológii.³⁷

S literárnou činnosťou môžeme spojiť aj manželku významného uhorského literáta Jána Bocatia – Alžbetu Bocatiovú. Alžbeta vynikala na svoju dobu nezvyčajne rozsiahlymi znalosťami a výrazným organizačným talentom. Nechýbala jej ani odvaha či rozhodnosť. Dostalo sa jej kvalitného vzdelania, ktoré si mohla ďalej prehĺbovať po sobáší s Jánom Bocatiom – vzdelaným mužom, ktorý ovládal sedem jazykov. Svoje básnické i prozaické diela publikoval najmä v nemeckom a latinskom jazyku. Nakoľko bol Bocatius stúpencom reformácie a diplomatom v službách sedmohradského kniežata Bočkaja za pomoc pri Bočkajovom povstaní bol uväznený v Prahe.³⁸ Svoj intelekt Alžbeta naplno prejavila aj v čase manželovho uväznenia, kedy sa aktívne venovala podpore manželovej literárnej činnosti. Keď sa jej dostala do rúk zbierka duchovných piesní, ktoré Bocatius napísal vo väzení, rozhodla sa ich vydať pod názvom *Solatium conjugale*³⁹ – čo možno preložiť ako *Manželské potešenie* alebo *Manželská útecha*. Sama zabezpečila financovanie celého vydania, vybrala vhodnú tlačiareň a aktívne sa podieľala aj na konečnej podobe diela svojimi vlastnými príspevkami.⁴⁰

Do kategórie významných žien je potrebné zaradiť aj Helenu Zrínsku, manželku vnuka Zuzany Lorántffyovej – sedmohradského kniežata Františka I. Rákocziho, ktorá sa po jeho smrti, napriek protestom jej svokry Žofie Báthoryovej znovu vydala za vodcu protihabsburského povstania Imricha Thökölyho a sama počas jeho povstania bránila Mukačevský hrad, poslednú baštu odporu kurucov, pred cisárskymi vojskami. Napriek tomu, že sama bola katolíčka, pevne stála po boku svojho manžela Imricha Thökölyho, ktorý bol silným zástancom reformácie,⁴¹ pričom aj ich sobáš prebehol podľa evanjelického obradu.⁴² Helena priš-

³⁷ KÓNYOVÁ, A. Tri podoby ranonovovekej aristokratky. In *Rôznorodá spoločnosť*. Annamária Kónyová. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2023, s. 129 – 130.

³⁸ OKOLYČÁNYOVÁ, V. a kol. *Reformácia po praslici. Výnimočné evanjelické ženy 16. – 18. storočia na Slovensku*. Bratislava: Spoločenstvo evanjelických žien na Slovensku, 2017, s. 98; 104; 108.

³⁹ Dielo je uložené v Maďarskej akadémii vied vedené pod názvom *Olympias carceraria*. Bližšie pozri ANNA, P. *Olympias carceraria*. In *Poeta laureatus Ioannes Bocatius (1569-1621)*. Jana Amrichová. Košice: Verejná knižnica Jána Bocatia v Košiciach, 2009, s. 104 – 105.

⁴⁰ OKOLYČÁNYOVÁ, V. a kol. *Reformácia po praslici. Výnimočné evanjelické ženy 16. – 18. storočia na Slovensku*. Bratislava: Spoločenstvo evanjelických žien na Slovensku, 2017, s. 105; 112.

⁴¹ KÓNYOVÁ, A. Tri podoby ranonovovekej aristokratky. In *Rôznorodá spoločnosť*. Annamária Kónyová. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2023, s. 136 – 139.

⁴² KÓNYA, P. *Imrich Thököly a jeho povstanie*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2021, s. 74.

la do styku s povstaleckými skupinami už skôr, keďže jej otec Peter Zrínsky aj prvý manžel František I. Rákoczi boli zapojení do Wesselényiho sprisahania, čo malo neblahé dôsledky: ich značný majetok prepadol komore, jej otca popravili a manžela uväznili. Z väzenia sa jej ho podarilo oslobodiť vďaka značnej sume poukázananej viedenskému dvoru a príslubu pokračovania v rekatolizácii obyvateľstva. Všetky tieto okolnosti naštrobili jej vzťahy a oddanosť Habsburgovcom a viedenskému dvoru.⁴³ Preto jej viac ako dva roky (november 1685 – január 1688) trvajúca obrana Mukačevského hradu predstavuje v dejinách protihabsburského odboja v Uhorsku mimoriadne významný a v mnohom jedinečný akt rezistencie. Helena Zrínska si počas tohto obdobia získala nielen uznanie svojich protivníkov, ale aj širokú popularitu, a to najmä v protestantských krajinách Európy. V západoeurópskom prostredí bola neraz prezentovaná ako najodvážnejšia žena svojej doby.⁴⁴

V neposlednom rade nemožno nespomenúť Izabelu Jagelovskú, manželku sedmohradského kniežaťa a uhorského protikráľa Jána Zápoľského, ktorá v roku 1557 podpísala edikt *Supplicatio*, ktorý v Sedmohradsku udeľoval slobodu štyrom náboženským denomináciám, a to katolíckej, luteránskej, kalvínskej a unitariánskej. Izabela týmto učinila revolučný krok, nakoľko ako prvá európska katolícka vládkyňa vydala zákon o náboženskej tolerancii.⁴⁵

Záver

Postavenie žien v období reformácie v Uhorsku prechádzalo významnými zmenami. V ranom novoveku bola žena vnímaná najmä ako matka a manželka s obmedzenými právami a vzdelaním, reformačné hnutia však priniesli určitý posun – najmä v oblasti dôstojnosti manželstva, vzdelávania a duchovného života. Reformácia síce nepresadila úplnú rovnosť, no zlepšila spoločenské postavenie žien, obzvlášť ako manželiek duchovných. Ženy získali väčší prístup k vzdelaniu, mohli sa podieľať na hospodárskom a duchovnom živote a niektoré významné šľachtické a meštianky sa aktívne zapojili do podpory reformačných myšlienok a kultúry. Spoločnosť však naďalej bola patriarchálnou a ženská emancipácia ostala obmedzená predovšetkým na sféru domácnosti a náboženskej zbožnosti.

⁴³ KÓNYOVÁ, A. Tri podoby ranonovovekej aristokratky. In *Rôznorodá spoločnosť*. Annamária Kónyová. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2023, s. 136 – 139.

⁴⁴ KÓNYA, P. *Imrich Thököly a jeho povstanie*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2021, s. 173 – 176.

⁴⁵ OSTERHAVEN, M. E. *Transylvania: the pathos of a Reformation tradition* [online]. Cleveland: Classic Printing Corporation, 1968. 39 p. [cit. 15.03.2025]. Dostupné na internete: http://www.magtud.in.org/M_Eugene_Osterhaven_TRANSYLVANIA.pdf.

DROBNÁ SAKRÁLNA ARCHITEKTÚRA V MESTE PÚCHOV

Andrej VAŠÍČEK

Small sacral architecture in the town of Púchov

The study examines four examples of small-scale sacral architecture located in the town of Púchov in northwestern Slovakia. It focuses on their iconography, architectural form, Latin chronograms, and their role within the urban and cultural landscape. The monuments, dating from the 18th and 19th centuries, are analyzed using methods of historical research, field documentation, and epigraphic analysis. The aim is to highlight their historical, religious, and artistic value, and to present them as important yet underappreciated components of local cultural heritage. The study also emphasizes the need for their protection and inclusion in scholarly discourse on regional history and memory.

Keywords: small-scale sacral architecture, Púchov, chronogram, cultural heritage, religious monuments.

Úvod

Sakrálna architektúra ako súčasť stavebného dedičstva predstavuje výrazný materiálny prejav duchovnej kultúry. Zároveň je svedectvom historických foriem náboženského života, estetických princípov a spoločenských vzťahov v minulosti. Tieto objekty boli neoddeliteľnou zložkou každodenného života, vizuálneho rámca sídiel i krajiny, pričom ich existencia presahovala čisto liturgickú funkciu. Súčasťou tohto typu architektúry sú aj drobné sakrálné stavby, ktoré vznikali mimo chrámových areálov, spravidla vo voľnom priestore, v priamej väzbe na komunikácie, hranice pozemkov, križovatky alebo miesta pamäte.¹ Ich základnou funkciou bola modlitba, zastavenie, prosba, votívny prejav alebo pietna pripomienka.²

Pod pojmom drobná sakrálna architektúra rozumieme podľa súčasnej odbornej terminológie všetky stavby alebo architektonické diela s náboženskou funkciou, ktoré sú svojím rozsahom, situovaním a charakterom odlišné od monumentálnych chrámových stavieb.³ Typologicky sem patria samostatne stojace kaplnky, výklenkové a baldachýnové stavby, stĺpy, sochy svätcov, súsošia, kríže, božie muky, kalvárie, morové a mariánske stĺpy a iné objekty sepulchrálneho charakteru. Pokiaľ tieto diela zároveň nesú výtvarné, ikonografické a inskripčné prvky, spadajú pod kategóriu nehnuteľných výtvarných diel s religióznou funkciou.

¹ POLOMOVÁ, B. – SABADOŠOVÁ, E. *Sakrálna architektúra. Stavebná časť – typologické druhy*. Bratislava: Pamiatkový úrad Slovenskej republiky, 2023, s. 6 – 7.

² TÓTH, A. – VEREŠOVÁ, M.. Small sacral architecture and trees as monuments in diverse cultural landscapes of Slovakia. In. *Plants in Urban areas and landscape* [elektronický zborník]. Nitra: Slovenská poľnohospodárska univerzita, 2018, s. 7. [online-7-20.2025] Dostupné na internete: https://www.researchgate.net/publication/325560505_Small_Sacral_Architecture_and_Trees_as_Monuments_in_Diverse_Cultural_Landscapes_of_Slovakia.

³ POLOMOVÁ, B. – SABADOŠOVÁ, E. *Sakrálna architektúra*, s. 3.

Z hľadiska kultúrnej pamäti ide o pamiatky s výraznou umeleckou, duchovnou, historickou, topografickou a identifikačnou hodnotou.⁴

V prostredí mesta Púchov sa dodnes zachoval súbor sakrálnych objektov tohto typu, spadajúcich do 18. a 19. storočia. Objekty boli doteraz predmetom len okrajového záujmu, a to predovšetkým v rámci regionálnych syntéz, popularizačných textov alebo ako vedľajší motív pri spracovaní širších tematických okruhov.⁵ Jednotlivé príspevky často obsahujú faktografické nepresnosti a nesprávne jazykové preklady, a tak problematike zameranej na drobnú sakrálnu architektúru v Púchove chýba odborné spracovanie založené na historicko-kritickej práci s prameňmi, metodike dokumentácie, typologickej analýze a súčasnej terminológii ochrany pamiatkového fondu.

Cieľom tejto štúdie je analyzovať a dokumentačne spracovať štyri architektonické a výtvarné diela drobnej sakrálnej architektúry situované v intraviláne mesta Púchov. Štúdia sleduje ich ikonografickú výbavu, architektonické riešenie, epigrafickú vrstvu, chronogramy, a umiestnenie v urbánnej štruktúre. Zároveň sa zameriava na ich historicko-kultúrne funkcie a hodnotu v rámci kolektívnej pamäte lokálneho spoločenstva. Dokumentácia týchto objektov vychádza z terénneho výskumu, fotografickej evidencie, archívnych a kartografických prameňov a odborného popisu podľa metodických štandardov pamiatkovej starostlivosti.

Výsledkom práce je spracovanie výtvarne, historicky a duchovne významných objektov, ktoré tvoria integrálnu súčasť historickej krajiny mesta. Zámerom autora je nielen odborné zhodnotenie a terminologické ukotvenie, ale aj posilnenie povedomia o potrebe ich systematickej ochrany a zapojenia do kultúrneho diskurzu. Štúdia zároveň poukazuje na potenciál týchto pamiatok ako významného prameňa k výskumu regionálnych dejín a kultúrnej pamäte v priestore stredného Považia.

Metodologické východiská a rámec spracovania problematiky

Predmetom výskumu tejto štúdie je analýza a dokumentácia drobnej sakrálnej architektúry nachádzajúcej sa v intraviláne mesta Púchov. Výskum sa sústreďuje na štyri pamiatkové objekty pochádzajúce z 18. a 19. storočia. Ide o súsošie sv. Jána Nepomuckého s anjelom, samostatnú sochu sv. Jána Nepomuckého, sochu sv. Jozefa s Dieťaťom a prícestnú kaplnku s vyobrazením Tróniacej Madony. Tieto objekty predstavujú solitérne nehnuteľné výtvarné diela religiózneho charakteru, ktoré sú integrálnou súčasťou kultúrneho a historického obrazu mestského priestoru Púchova. Skúmané objekty majú okrem estetickéj a náboženskej

⁴ TÓTH, A. Drobná sakrálna architektúra v scénickej a kultúrnej krajine. s. 159. In. *Životné prostredie – Revue pre teóriu a starostlivosť o životné prostredie*. Bratislava: Ústav krajinnej ekológie SAV 2020, č. 3., roč. 54.

⁵ Z literatúry možno spomenúť: Kolektív autorov. *Súpis pamiatok na Slovensku. II. zväzok K – P*. Bratislava: Obzor, 1968. 582 s. ; JANAS, Karol a kol. *Púchov*. Púchov: Media s.r.o. 2006. 311 s. ISBN 80-96957414. Z periodík možno spomenúť: PAM. Sochy v meste – nemí svedkovia bohatej histórie. In. *Púchovské noviny* [online], 2016, č. 14, [citované 2025-2-7]. Dostupné na internete: https://www.puchovskenoviny.sk/wp-content/uploads/2016/09/PN_14.pdf.

roviny úlohu nositeľov historickej pamäti, symbolickej kontinuity a identity komunity.

Metodologický rámec výskumu je založený na interdisciplinárnom prístupe spájajúcom poznatky histórie a pomocných vied historických, dejín umenia, architektúry, teológie, kultúrnej geografie a pamiatkovej starostlivosti. Štúdiá reaguje na aktuálne a stále pretrvávajúce výzvy spojené s ochranou ohrozených kultúrnych pamiatok, ich spoločenským nedocenením a vystavením deštruktívnym vplyvom, či neodborným zaobchádzaním.

Metodologický postup zahŕňa historicko-kritickú analýzu písomných a vizuálnych prameňov, medzi ktoré patria najmä mestské a farské protokoly, cirkevné schematizmy a historické mapy. Ďalej sa uplatnila typologická klasifikácia objektov podľa ich funkcie, architektonickej formy a výtvarného charakteru. V rámci výskumu bola vykonaná aj ikonografická analýza, zameraná na identifikáciu atribútov svätcov a zhodnotenie súladu s ikonografickými konvenciami. Epigrafická analýza sa sústreďuje najmä na spracovanie latinských chronogramov, ktoré predstavujú významný pramenný materiál pre datovanie a identifikáciu donorov alebo určenie účelu výstavby. Dôležitou súčasťou bola tiež stavebno-technická analýza, umožňujúca určiť použité materiály, identifikovať štýlové vrstvy a zhodnotiť mieru zásahu neskorších renovácií. Výskum prebiehal aj v teréne a zahŕňal priame zameranie objektov, ich fotografickú dokumentáciu, vizuálne popisy a zhodnotenie ich umiestnenia v rámci mestskej štruktúry.

Skúmané objekty sa nachádzajú v zastavanom území mesta a sú súčasťou mestského prostredia s aktívnou sociálnou funkciou. Vo viacerých prípadoch sú umiestnené v drobnom verejnom priestore, ktorý dopĺňajú prvky historickej zelene, mobiliár či chodníkové komunikácie. Z hľadiska štýlového výrazu sa na objektoch uplatňujú prvky barokovej a klasicistickej architektúry, výnimočne v kombinácii. Niektoré pamiatky prešli v priebehu 20. a 21. storočia čiastočnými alebo celkovými obnovami, ktoré sa prejavili na tvarosloví, povrchovej úprave a farebnosti. Tieto zásahy boli vo väčšine prípadov odborné, inokedy došlo k narušeniu autenticity objektu amatérskym a neodborným zákrokom.

Sakrálnu architektúru reprezentujúcu predmet výskumu možno typologicky zaradiť medzi nehnuteľné výtvarné diela, pričom (s výnimkou kaplnky Tróniacej Madony) sú všetky objekty komponované z niekoľkých základných architektonických prvkov: pódium, sokel alebo základňa, podstavec a figurálna zložka. Figúry sú vybavené ikonografickými atribútmi charakteristickými pre konkrétného svätca. Tieto prvky sú súčasťou výtvarného riešenia alebo boli k figúram dodatočne pripojené.

Ikonografické a epigrafické prvky sakrálnych objektov v Púchove

Súčasťou metodologickej dokumentácie drobnej sakrálnej architektúry je popri základnej architektonickej a slohovej analýze aj rozbor ikonografie a nápisovej výzdoby. V prípade púchovských objektov ide predovšetkým o identifikáciu atribútov svätcov, interpretáciu ich vyobrazenia v rámci bežných ikonografických konvencií, ako aj o spracovanie nápisov, respektíve chronogramov, predstavujú-

cich historický prameň umožňujúci bližšie určiť datovanie a dôvod vyhotovenia skúmaného objektu.

Ikonografické vyobrazenie jednotlivých svätcov zachováva základné typologické znaky svojej doby. Postava sv. Jána Nepomuckého je v oboch prípadoch stvárnená v súlade s ikonografickou tradíciou ako kňaz v rochete, albe a birete. V jednom prípade ide o výnimočné kľačiace zobrazenie svätca, v druhom o štandardný kontrapost s krížom. Medzi bežné atribúty tohto svätca patria krucifix, palmová ratolesť,⁶ päť hviezd okolo hlavy a gesto mlčania symbolizujúce zachovanie spovedného tajomstva. Hviezdy môžu odkazovať na „päť rán Kristových“ a rovnako zodpovedajú piatim písmenám latinského slova „tacui“ (mlčal som). Viaceré z týchto prvkov sú na sochách v Púchove prítomné, iné sa nezachovali alebo ich výtvarné spracovanie neumožňuje jednoznačnú identifikáciu.⁷

Typickým atribútom svätého Jozefa je ľalia. V prípade sochy sv. Jozefa v Púchove drží svätec v ľavej ruke vykvitnutú ratolesť s bielymi kvetmi ľalie symbolizujúcimi čistotu a Božie milosti a druhou rukou si k sebe vinie novonarodeného Ježiša. Táto kompozícia zodpovedá tradičnému výjavu sv. Jozefa ako pestúna, ochrancu Cirkvi a patróna rodiny. Ježiš na soche drží panovnícke jablko ako symbol Kristovej moci.

Postava Panny Márie je zobrazená ako Tróniaca Madona, sediaca na tróne z oblakov, s korunou na hlave a so žezlom. Dieťa Ježiš drží kráľovské jablko, čím sa posilňuje mariánsky ikonografický motív Božej Matky ako Kráľovnej nebies. Celková kompozícia reflektuje neskorobarokový až klasicistický výtvarný jazyk zo začiatku 19. storočia.

Všetky skúmané sakrálné objekty nesú nápisy, ktoré sú lokalizované na čelných alebo bočných stenách podstavcov, prípadne na osadených nápisových doskách. Nápisy plnia viaceré funkcie. Identifikujú svätca, uvádzajú meno donátora, obsahujú datáciu a sú výrazom náboženskej úcty. Ich forma a jazyk zodpovedajú dobe vzniku. Všetky nápisy sú vyhotovené v latinčine, čo dokladá stálu dominanciu latinskej písomnej kultúry v sakrálnnej epigrafii raného novoveku a 19. storočia.⁸ Z formálno-epigrafického hľadiska patria všetky štyri nápisy do špecifickej kategórie chronogramov. Chronogram je inskripcia (slovo, veta alebo

⁶ Palmová ratolesť sa používa ako obecný atribút kresťanských mučeníkov – svätcov na vyjadrenie mučeníckej smrti. Okrem iného môže byť tento atribút použitý v svetských súvislostiach ako symbol víťazstva a slávy. Palmová ratolesť. [online]. *Heraldická Terminologická konvence. Terminologický slovník*. [citované 2025-2-10]. Dostupné na internete: http://www.heraldika-terminologie.cz/index.php?page=6&sc=1&sub=rejstrik_terminu&znak=a&polka=19

⁷ Svätôžiaru Jána Nepomuckého s piatimi hviezdami je možné pozorovať a rekonštruovať pomocou zachovaných starých fotografií nachádzajúcich sa v súkromných albumoch občanov mesta Púchov. Jedným z týchto dokumentov je fotografia zachytávajúca kázeň vdp. nitrianskeho biskupa Karola Kmetka (1875 – 1948) na Námestí slobody pri soche sv. Jána Nepomuckého pred kostolom Všetkých Svätých pri príležitosti vysviacky kostola 15. augusta 1940. Za poskytnutie fotografie z osobného albumu ďakujem občanovi mesta.

⁸ ŠEDIVÝ, J. a kol. Latinská epigrafia. Dejiny a metodika výskumu historických nápisov. In *Corpus inscriptionum Slovaciae I.1*. Bratislava: Vydavateľstvo Univerzity Komenského v Bratislave, 2013, s. 20.

Pre epigrafu je najpríbuznejšou vednou disciplínou paleografia. Táto pomocná veda historická skúma vývoj písma ako takého. Bez využitia a pomoci paleografie, respektíve nápisovej paleografie by bolo len veľmi ťažko analyzovať a interpretovať skúmané nápisy, preto je využitie rôznych metód a interdisciplinárneho prístupu kľúčovým bodom pri výskume tejto štúdie.

verš), v ktorej sú niektoré písmená (I, V, X, L, C, D, M) vyznačené ako rímske číslice.⁹ Súčet týchto písmen udáva kalendárny rok vzniku alebo renovácie pamiatky. Táto metóda spája epigrafickú funkciu s numerickou šifrou. Pri sčítaní sa dodržiava zásada, že každé zvýraznené písmeno má svoju číselnú hodnotu a neplatí tu princíp odčítavania menšej číslice od väčšej, ako je to v klasickom rímskom zápise číslic.¹⁰

Skutočnosť, že všetky štyri skúmané objekty obsahujú chronogramy, predstavuje významnú spojnicu v rámci ich komparatívnej analýzy. Okrem datovania poskytujú informácie o objednávateľoch (napríklad Antal Marczibányi alebo syn Andreja Poláška), ako aj o okolnostiach vzniku (napríklad ako reakcia na povodeň v roku 1813). Chronogramy teda plnia funkciu nielen estetickú a pietnu, ale predovšetkým dokumentárnu, čím zdôrazňujú hodnotu historického výskumu.¹¹ Nápisová výzdoba, ikonografické znaky a figurálne atribúty predstavujú kľúčové komponenty v interpretácii sakrálnej architektúry ako celku. Ich spoločná prítomnosť na všetkých skúmaných objektoch umožňuje vyvodiť paralely v rámci výtvarnej výbavy, slohového výrazu, donátorského prostredia aj regionálneho vývoja náboženskej piety.

Súsošie sv. Jána Nepomuckého s anjelom

Súsošie sv. Jána Nepomuckého s anjelom predstavuje jednu z najvýznamnejších pamiatok drobnej sakrálnej architektúry v meste Púchov.¹² Objekt sa v súčasnosti nachádza v centrálnej polohe na Námestí slobody pred rímskokatolíckym kostolom Všetkých svätých. Pôvodná lokalizácia súsošia sa však viaže k dnes už neexistujúcemu zemianskemu kaštielu rodu Marczibányi, pred ktorým bolo situované až do prvej tretiny 20. storočia.¹³ V období rokov 1931 – 1939 došlo k jeho premiestneniu do súčasnej polohy a zároveň k jeho rekonštrukcii. Túto skutočnosť potvrdzuje nápis na zadnej strane podstavca.¹⁴

Sochárska kompozícia je osadená na konvexne klenutom podstavci so štvorcovou základňou, ktorý sa smerom nahor zužuje a je zakončený profilovanou rímsou. V hornej časti podstavca sa na čelnej (južnej) strane nachádza dvojica

⁹ Chronogram [online]. *Encyclopaedia Beliana*, ISBN 978-80-89524-30-3. [citované 2025-2-11]. Dostupné na internete: <https://beliana.sav.sk/heslo/chronogram>

¹⁰ OLEXÁK, P. Chronogramy. In *Knižnica*. Martin: Slovenská národná knižnica, 2013, roč. 14, č. 4, s. 42 – 46.

¹¹ ŠEDIVÝ, J. *Historické nápisy a ich nosiče*. Bratislava: Vydavateľstvo UK BA, 2018, s. 47.

¹² Kult uctievania tohto svätca sa do Uhorska dostal pravdepodobne koncom 17. storočia. I keď sa kult šírili relatívne rýchlo a bol pomerne ľahko sa zakoreňoval, naplno sa prejavil po kanonizácii Jána Nepomuckého v roku 1729. K uctievaniu svätých dochádzalo v baroku prenesením ich kultu zo stredoveku alebo vytvorením nového kultu v barokovom období. Na rozvoji novovytvoreného barokového kultu sv. Jána a jeho sprostredkovaní sa podieľali všetky vrstvy vtedajšej spoločnosti od aristokracie po poddanské obyvateľstvo. RONAIOVÁ, I. Kult sv. Jána Nepomuckého na našom území. In *Svätec a jeho funkcie v spoločnosti II*. Bratislava: Chronos, 2006, s. 91 – 92.

¹³ HU MNL OL E 156 - a. - Fasc. 087. - No. 019. „Extat ibidem Puchovii e regione statua sancti Iohanni Nepomuceni, Domus Dominali Anno 1732 aedificancepta...“.

¹⁴ „Ex oblati civitatis renovata et translata anno 1931 – 1939.“ Z darov obyvateľov obnovená a premiestnená v rokoch 1931 – 1939. Je však známe, že ďalšia z renovácií sochy prebiehala taktiež v rokoch 1995 – 1996 (poznámka autora).

erbov rodu Marczibányi, znázorňujúcich dvíhajúceho sa medveďa vyrastajúceho z kráľovskej korunky. Kompozíciu dopĺňa výsadba štyroch líp¹⁵ vo štvorcovej formácii, ktoré vytvárajú výrazný kompozičný rámec a historickú zeleň s pamäťovou funkciou. Figúra sv. Jána Nepomuckého je zobrazená netradične (kľačiac-ky) na oboch kolenách na zhluku vlín, čo v ikonografickej tradícii tohto svätca predstavuje výnimočné vyobrazenie. Oblečený je do rochety s čipkovaným okrajom a kňazského rúcha, biret drží v ľavej ruke spustenej popri tele. Pravá ruka je ohnutá v lakti a smeruje k hrudi (v nej svätec držal krucifix, ktorý sa však neza-choval). Nad hlavou nie je dochovaná svätožiara s piatimi hviezdami, hoci ide o typický atribút tohto svätca. Po pravej strane svätca je zobrazený anjel sediaci na vlnách, s knihou opretou o stehno a rukou podopierajúcou bradu. Tvárové výrazy postáv sú pokojné a realistické, so snahou o psychologizujúce stvárnenie.

Na čelnej strane podstavca sa nachádza oválny medailón s latinským nápisom „SANCTO IOANNI NEPOMVCENO PATRONO SVO DEVOTI EREXERVNT“, čo v preklade znamená „Oddaní postavili svojmu patrónovi svätému Jánovi Nepomuckému.“ Inskripcia je zároveň chronogramom. Zvýraznené písmená (CIIMVCVDVIXV) predstavujú rímske čísla, ktorých súčet udáva rok **1733**, čím sa datuje vznik súsošia.

Ikonografická koncepcia a spôsob jeho spracovania potvrdzujú zaradenie pamiatky do obdobia vrcholného baroka. Kvalita sochárskej práce, realistické stvárnenie postáv a prepracované detaily svedčia o profesionálnom prístupe k výtvarnému riešeniu. Súsošie ako celok spája znaky nehnuteľného výtvarného diela religiózneho charakteru, ktoré je súčasťou mestskej pamäťovej krajiny.¹⁶ Súsošie sv. Jána Nepomuckého s anjelom je jedinečným výtvarným prejavom barokovej náboženskej úcty a zároveň cenným dokladom o kultúrno-náboženskej identite miestnej komunity v prvej polovici 18. storočia. Predstavuje neoddeliteľnú súčasť historickej pamäti mesta Púchov a ako také si vyžaduje ochranu, odborné spracovanie a prezentáciu v širšom kultúrno-spoločenskom kontexte.

Socha sv. Jána Nepomuckého

Druhá zo sôch znázorňujúca sv. Jána Nepomuckého je umiestnená za záhradou Rímsko-katolíckeho farského úradu. Na rozdiel od predošlého súsošia je táto skulptúra ikonograficky konvenčnejšia a zodpovedá štandardnému výtvarnému riešeniu svätca. Postava je zobrazená v kontraposte, s prenesenou váhou tela na pravú nohu a mierne vychýlenou osou trupu. Svätý Ján drží oboma rukami kríž, ktorý je opretý o ľavé plece. Hlava sa skláňa ku krížu, čo zvýrazňuje jeho zbožnosť a duchovnú sústredenosť. Odev tvoria typické súčasti kňazského odevu (alba, rocheta a superpelícium). Na hlave má biret, spod ktorého mu padajú krátke vlnité vlasy. Socha spočíva na podstavci, do ktorého je vyrytý latinský nápis vo forme chronogramu: „VIVae gratItV DIaE IVnCta plectas sti VXIt statVaM hanC aVo tertla sata LIBVs ab aqVIs“. Po sčítaní zvýraznených rímskych číslíc vzniká

¹⁵ Lipa malolistá (lat. *Tilia Cordata*). Lipa ako tradičný sprievodný strom sakrálnych objektov v strednej Európe symbolizuje ochranu, úctu a kontinuitu duchovného priestoru. Jej prítomnosť posilňuje pietny charakter miesta a zároveň dotvára vizuálne a vegetačné zakotvenie sochy v urbanistickej štruktúre mesta (poznámka autora).

¹⁶ POLOMOVÁ, B. – SABADOŠOVÁ, E. *Sakrálna architektúra...*, s. 16.

vročenie 1814, ktoré označuje rok vzniku alebo inštalácie pamiatky. Text je možné voľne preložiť ako výraz vďaka za ochranu pred povodňou, pričom samotné znenie naráža na predchádzajúcu tragickú udalosť.

Vyhotovenie tejto sochy sa však viaže k udalostiam odohratým v predchádzajúcom roku. Množstvo záznamov v mestských knihách, kronikách, denníkoch a podobných prameňoch domácej a zahraničnej proveniencie označuje rok 1813 ako „annus horribilis“ pre výskyt ničivých povodní.¹⁷ Príčinou tejto živelnnej pohromy bola najmä dlhotrvajúca a intenzívna zrážková činnosť v období od 23. do 26. augusta 1813 v dôsledku stretu dvoch cyklonálnych útvarov nad územím dnešného západného Slovenska.¹⁸ Túto ničivú povodeň z roku 1813 zaznamenal aj púchovský notár v knihe mestských protokolov. Rieka Váh sa v dôsledku vyššie opisovanej meteorologickej situácie a silných dažďov rozvodnila a vyliala 25. augusta 1813. Tragickú udalosť podľahlo v Púchove 75 ľudí. Voda zaplavila celé mestečko a silný prúd zdemoloval jednu z ulíc. Okrem samotného mestečka bolo zatopené aj jeho okolie, respektíve dolina medzi vrchom Lachovec na severe a Nosickým vrchom na juhu.¹⁹

Vyhotovenie sochy možno chápať ako votívny akt a kolektívne poďakovanie patrónovi za ochranu a prejav nádeje v božskú priazeň do budúcnosti. Svätý Ján Nepomucký sa v tomto zmysle uplatňuje ako patrón mostov, riek a ochranca pred povodňami. Jeho sochy bývajú typicky umiestňované v blízkosti vodných tokov, na mostoch alebo v údolných zónach náchylných na záplavy.

Pamiatka nesie znaky votívneho diela so silným lokálnym kontextom a zároveň je priamym historickým dokumentom reagujúcim na konkrétnu živelnú pohromu. Ako taká má osobitnú hodnotu nielen z umeleckého, ale aj z pamäťového a antropologického hľadiska. Predstavuje jeden z mála sakrálnych objektov na území mesta, ktorého vznik možno presne spojiť s prírodnou udalosťou doloženou v historických prameňoch.

Socha sv. Jozefa s Dieťaťom

Socha svätého Jozefa s Dieťaťom sa nachádza medzi ulicami 1. mája a Športovcov v juhozápadnej časti mesta. Objekt patrí k mladším pamiatkam drobnej sakrálnnej architektúry v Púchove a bol zhotovený v roku 1827, ako potvrdzuje aj chronogram nachádzajúci sa na podstavci. Z chronogramu „DIVO hVIC DICaVIt Iosep anDrae poLaseK fILIVs“ umiestnenom na čelnej strane podstavca smerujúcej na východ možno ďalej vyčítať, že autorom donácie bol Jozef, syn Adrea Poláška.

¹⁷ *Preßburger Zeitung*. Preßburg: Landerer, 10. 9. 1813, 49(21), p. 2. [citované 2025-2-11] Dostupné na internete: <https://www.difmoe.eu/uuid/uuid:cd721dd5-e1fc-4f8e-91b8-d529b1f5d744>.

¹⁸ TRIZNA, M. *Historické povodne*. Bratislava: PriF UK BA, 2010, s. 5.

¹⁹ „Roku 1813 d 25. Augustt skrzs dopussteny Boske wiligala woda, Wach, tak ze od Nosickeho wrchu, ass po Puchowsky wrch Lachowec pole a mesto zaplnela w kterem Nesstasti a dopussteny Boskem Messto wssetko, zwalene a skazene, pomimo Kasstila Panskeho gedna ulica ale odWahu, Nacisto wzata, ani fundamenta Neostali, Ludi ale N^{ro} 75 se utopelo.“ Štátny archív v Trenčíne, pracovisko Archív Považská Bystrica. f. Mestečká do roku 1945. Protokoly mesta Púchova, krabica č. 2, N. 14.

Kompozícia pozostáva z dvojstupňového pódia, sokla, podstavca s nápisom a samotnej figurálnej zložky. Postava svätého Jozefa stojí v kontraposte, s mierne naklonenou hlavou a zrakom upretým vpred. Odetý je do celoplošného pláštá, od pásu zriadeného a splývajúceho až k zemi. V ľavej ruke drží rozkvitnutú ratolesť s bielymi kvetmi ľalie, symbolizujúcimi čistotu a duchovné otcovstvo. Na pravej ruke nesie Ježiška, ktorý sa opiera o jeho plece. Dieťa drží v ruke panovnícke jablko a druhou sa dotýka ľaliovej ratolesti. Z hľadiska výtvarného riešenia ide o dielo klasicistického charakteru.²⁰ Socha je proporčne vyvážená, bez výraznejšieho páťosu, s dôrazom na pokojný postoj a jednoduché línie. Tvárové črty oboch postáv sú spracované vecne, bez pridanej výraznej dramatizácie. Povrchová úprava je hladká, s obmedzenou modeláciou detailov.

Na objekte boli zaznamenané dve reštaurátorské intervencie. Prvá prebehla v roku 1943, pričom došlo k obnoveniu poškodených častí a socha bola opätovne vysvätená púchovským kanonikom Viktorom Kállayom (1890 – 1977).²¹ Druhý reštaurátorský zásah bol realizovaný v roku 2016, keď objekt reštauroval kameňár Jozef Balaj z Dolnej Súče a spolupracovníci. V rámci obnovy boli odstránené nečistoty parotlakovou metódou, doplnené drobné chýbajúce časti vysrávkovou hmotou a aplikovanie hydrofobizačného náteru. Zároveň sa na objekte vykonalo mechanické dočistenie od uhlikatých kompozitov a chemické odstránenie machového porastu.²² Po ukončení prác bola socha opäť požehnaná miestnym dekanom Michalom Kebluškom (1960).²³

Za objektom sa nachádza tehlový ochranný múr s jednoduchým dreveným krížom, ktorý dotvára sakrálny rámec celku. Umiestnenie v otvorenom mestskom priestore a jeho dobrá viditeľnosť z okolitých komunikácií prispievajú k pretrvávajúcej funkcii pamiatky ako náboženského aj kultúrneho orientačného bodu.

Socha svätého Jozefa predstavuje hodnotný doklad votívnej zbožnosti a výtvarného vkusu miestnej komunity v prvej polovici 19. storočia. Objekt dokumentuje pokračovanie tradície drobnej sakrálnaj architektúry aj v období, keď barokový sloh vystriedal klasicizmus s dôrazom na pokoj, symetriu a strohosť výrazu.

²⁰ Na území dnešného Slovenska možno architektúru klasicizmu rozdeliť na barokový klasicizmus (posledná tretina 18. stor.) a romantický klasicizmus (1. pol. 19. stor.). Klasicizmus vrcholil v 30. rokoch 19. stor. a v istých prípadoch doznieval do pol. 60. rokov 19. stor. Barokovo-klasicistická architektúra tohto obdobia sa označuje ako klasicizujúci barok (alebo barokový klasicizmus). Charakteristickými znakmi boli ubúdanie monumentálnosti v oblasti sakrálnaj architektúry a presun stavebnej činnosti na mestské stavby verejnej správy, na šľachtické paláce a meštianske domy. Klasicizmus [online]. *Encyclopaedia Beliana*, ISBN 978-80-89524-30-3. [citované 2025-2-12]. Dostupné na internete: <https://beliana.sav.sk/heslo/klasicizmus>.

²¹ BOŠANSKÝ, M. *Vitae Canoniorum Nitriensium*. Nitra: 2021, s. 61.

²² Farnosť Púchov. Galéria: Požehnanie sochy sv. Jozefa [online-7-20-2025]. Púchov: Rímskokatolícka cirkev, farnosť Púchov, 2016. Dostupné na: <https://puchov.fara.sk/galeria/2016-9>

²³ PAM. Zreštaurovaná a znovu postavená socha sv. Jozefa. In. *Púchovské noviny* [online], 2016, č. 24, [citované 2025-2-12]. Dostupné na internete: https://www.puchovskenoviny.sk/wp-content/uploads/2016/09/PN_24.pdf.

Prícestná kaplnka Tróniacej Madony s Dieťaťom

Tento objekt zahrnutý do analýzy drobnej sakrálnej architektúry v meste Púchov je umiestnený ako samostatná stavba vo dvore rodinného domu na Komeniského ulici. Ide o objekt so štvorcovým pôdorysom a otvorenou architektúrou typu baldachýnovej kaplnky, ktorý možno zaradiť medzi nehnuteľné výtvarné diela religiózneho charakteru.

Datovanie kaplnky Tróniacej Madony v dostupnej literatúre kolíše. Kým niektoré a regionálne uvádzajú rok 1746,²⁴ čo by zodpovedalo barokovému charakteru architektúry a kontextu pôsobenia rodu Marczibányiovcov v Púchove v 18. storočí, samotný latinský chronogram umiestnený na južnej strane kaplnky jednoznačne odkazuje na rok 1833. Táto skutočnosť naznačuje, že ide pravdepodobne o nadviazanie na staršiu pamiatku, prípadne o rekonštrukciu alebo obnovu pôvodnej barokovej kaplnky, ktorú dal v prvej polovici 19. storočia opätovne zhotoviť alebo upraviť Antal Marczibányi. V takom prípade by kaplnka kombinovala staršiu architektonickú štruktúru s novším donátorským zásahom.

Architektonické prevedenie teda zodpovedá klasicistickému štýlu prvej polovice 19. storočia. Konštrukciu nesú štyri valcovité stĺpy s hladkými driekmi na plnom murovanom sokli, ktoré sú zakončené jednoducho profilovanými hlavicami. Medzi stĺpmi sú osadené oblúkové arkády nesúce profilovanú korunnú rímšu. Nad ňou sa nachádza stanová strecha zakončená kovovým dvojramenným krížom. Vnútorný priestor kaplnky je zaklenutý jedným poľom plackovej klenby. Vizualna orientácia čelnej strany smeruje na juhovýchod.²⁵

Na čelnej strane podstavca je osadená nápisová platňa s latinským textom „HONORIBVS DEI GENITRICIS POSVIT VOTO ANTONIVS MARCZIBANY A PVCHO“. Tento nápis svedčí, že „Na počesť Božej Rodičky umiestnil zo zbožného prisľúbenia Antal (Anton) Marczibányi z Púchova.“ Vnútro kaplnky vyplňa socha Panny Márie s Dieťaťom, zasadená do centrálnej osi. Madona je vyobrazená ako Tróniaca Kráľovná nebies sediaci na tróne z oblakov. Oblečená je do ružových šiat a modrého pláštá prehodeného cez pravé plece. Na hlave má osadenú korunu. Spolu so žezlom v ľavej ruke a kráľovským jablkom, ktoré drží Ježiš, zdôrazňuje panovnícky charakter výjavu. Ikonografia Tróniacej Madony s Dieťaťom je súčasťou tradície mariánskeho kultu s dôrazom na moc, ochranu a sprostredkovanie milostí.

Kaplnka prešla v priebehu svojej existencie minimálnym počtom zásahov. Najvýraznejší a zároveň problematický zásah prebehol v roku 1967, keď došlo k premaľovaniu sochy a architektonických prvkov bez odborného vedenia.²⁶ In-

²⁴ MESTO PÚCHOV. Kultúrne a historické pamiatky [online-7-22-2025]. Púchov: Mesto Púchov, 2024. Dostupné na internete: <https://www.puchov.sk/kulturne-a-historicke-pamiatky.html>

²⁵ Pamiatkový úrad SR. Register NNKP. *KAPLNKA PRÍCESTNÁ SO SOCHOU (kaplnka tróniacej Madony)* [citované 2025-2-12]. Dostupné na internete: https://www.pamiatky.sk/evidencie-a-registre/register-nnkp/detail-nnkp?code=RNNKP&detail_id=a70341d3-d38d-4ce2-b9e8-d81d67c3ea8a.

²⁶ Pamiatkový úrad SR. Register nehnuteľných národných kultúrnych pamiatok. *KAPLNKA PRÍCESTNÁ SO SOCHOU (kaplnka tróniacej Madony)* [citované 2025-2-12]. Dostupné na internete: https://www.pamiatky.sk/evidencie-a-registre/register-nnkp/detail-nnkp?code=RNNKP&detail_id=a70341d3-d38d-4ce2-b9e8-d81d67c3ea8a [citované-2025-2-13].

tervencia bola uskutočnená svojpomocne, bez zohľadnenia pôvodnej farebnosti, materiálov či konzervačných princípov. Tento zásah bol v rozpore s pamiatkovými štandardmi a viedol k narušeniu autentického výtvarného výrazu objektu. Z pohľadu pamiatkovej starostlivosti ide o zásah, ktorý by si v budúcnosti vyžadoval odbornú revíziu a prípadné zreštaurovanie.

Prícestná kaplnka Tróniacej Madony patrí medzi najhodnotnejšie objekty svojho druhu v meste. Vyznačuje sa zachovanou epigrafickou zložkou, ikonografickou výstižnosťou a kontinuitou mariánskej úcty. Jej prítomnosť v intraviláne mesta dokladá integráciu sakrálneho priestoru do každodenného života obyvateľstva a zároveň predstavuje významný orientačný a kultový bod mestského prostredia.

Záver

Predkladaná štúdia predstavuje výsledok systematického výskumu drobnej sakrálnej architektúry v intraviláne mesta Púchov. Výskum sa sústredil na štyri objekty pochádzajúce z 18. a 19. storočia. Zvolená metodika kombinovala historicko-kritickú prácu s prameňmi, typologickú a ikonografickú analýzu, stavebno-technické hodnotenie a epigrafický výskum s dôrazom na spracovanie chronogramov. Každý z analyzovaných objektov (súsošie svätého Jána Nepomuckého s anjelom, socha svätého Jána Nepomuckého, socha svätého Jozefa s Dieťaťom a prícestná kaplnka Tróniacej Madony) bol posudzovaný samostatne, s ohľadom na svoj výtvarný jazyk, ikonografické znaky, datovanie a architektonické prevedenie.

Jednotlivé pamiatky dokumentujú vývoj sakrálneho výtvarného prejavu v priebehu viac ako storočia. Ich výtvarné spracovanie zachytáva prechod od barokovej expresivity k vyváženosti a formálnej striedmosti klasicizmu. Súčasťou umeleckého prejavu je dôsledná práca s atribútmi svätcov, ktoré umožňujú presnú ikonografickú identifikáciu a súčasne vypovedajú o dobovom výklade zbožnosti. Architektonická a kompozičná štruktúra objektov zodpovedá dobovým zvyklostiam, pričom sa opakovane objavuje modul pódia, sokla, podstavca a figurálnej časti.

Významným spoločným znakom všetkých skúmaných objektov je prítomnosť latinských chronogramov. Tieto nápisy, obsahujúce zvýraznené rímske číslice, umožňujú presné určenie roku výstavby alebo renovácie a často obsahujú aj meno donátora alebo zbožný zámer zhotoviteľa. Chronogram ako forma datovania a pietneho výrazu poukazuje na kultúrne prostredie, ktoré bolo dôverne oboznámené s princípmi nápisovej kultúry a zároveň prejavovalo úctu k vizuálne zakódovanému výrazu viery.

Drobné sakrálné objekty analyzované v tejto práci plnili okrem náboženskej funkcie aj významnú úlohu vo formovaní identity miestneho priestoru. Boli vizuálnymi a významovými dominantami mestského prostredia, ktoré svojou prítomnosťou pripomínali kolektívne pamäťové vrstvy od votívnych činov po každodennú pobožnosť. Nachádzajú sa v lokalitách s dlhodobým kultúrnym využitím, často v kontakte s historickou zeleňou alebo komunikáciami, čím sa stávajú prirodzenou súčasťou urbanistickej štruktúry. Výskum ukázal, že tieto

objekty predstavujú historickú hodnotu nielen ako samostatné artefakty, ale aj ako súčasť je tematicky, výtvarne a epigraficky previazaného celku. Všetky štyri objekty možno chápať ako pamäťové body v kultúrnej krajine mesta uchováajúce kolektívnu skúsenosť miestnej komunity a zároveň sú dokumentárnym prameňom k vývoju religiózneho prostredia v regióne severozápadného Slovenska.

V súčasnosti čelia tieto objekty viacerým ohrozeniam. Dlhodobé vystavenie nepriaznivým poveternostným vplyvom, strata častí výzdoby, zanedbaná údržba, ochrana a nedostatok systematickej starostlivosti prispievajú k ich postupnému degradovaniu. Prípadné neodborné zásahy navyše môžu viesť k strate ich autentického výrazu. Z týchto dôvodov je nevyhnutné vnímať drobnú sakrálnu architektúru ako významnú súčasť kultúrneho dedičstva, ktorá si zasluhuje odbornú pozornosť, aktívnu ochranu a zodpovednú prezentáciu.

Táto štúdia predstavuje príspevok k regionálnym dejinám mesta Púchov a zároveň poskytuje pramenný a analytický základ pre ďalší výskum sakrálny architektúry v prostredí malých miest. Dokumentuje význam religiózneho priestoru v dejinách každodennosti, zviditeľňuje často prehliadané objekty a posilňuje povedomie o potrebe chrániť tie prvky kultúrnej krajiny, ktoré pretrvali stáročia.

Použité pramene a literatúra

Arcanum Adatbázis Kiadó. Arcanum. Dostupné online na: <https://www.arcanum.com/sk/>.

Encyclopaedia Beliana. Dostupné online na: <https://beliana.sav.sk/>.

Heraldická Terminologická konvence. Terminologický slovník. Dostupné online na: http://www.heraldika-terminologie.cz/index.php?page=6&sc=1&sub=rejstrik_terminu&znak=a&polkat=19

Magyar Nemezeti Levéltár. Az 1715-ös országos összeírás. Országos Levéltára Budapest Magyar Országos Levéltár - Arcanum Adatbázis Kft.

Országgyűlési Könyvtár. Hungaricana. Cultural heritage portal. Dostupné online na: <https://www.hungaricana.hu/en/>.

Pamiatkový úrad SR. Pamiatkový archív Bratislava. Register nehnuteľných národných kultúrnych pamiatok.

Preßburger Zeitung. Preßburg: Landerer, 10. 9. 1813, 49(21), p. 2. Dostupné online na: <https://www.difmoe.eu/uuid/uuid:cd721dd5-e1fc-4f8e-91b8-d529b1f5d744>.

Rímskokatolícka farnosť mesta Púchov. Kniha cirkevných protokolov rímskokatolíckej farnosti Púchov. *Prothocolum seu liber Ecclesiae complectens decreta, quae sive a potestate Ecclesiastica, seu politica emanarunt, et deservient; pro futura parochorum directione, ut ea quae in cineres abierunt, et a voraci flamma consumpta sunt, redintegrata videantur*. Rímskokatolícka farnosť Púchov. Rukopisy, nepaginované.

Schematismus Venerabilis Cleri Diaecesis Nitriensis Pro Anno a Christi Nato MCMXXXVII. Nitriae, typis Stephani Huszár, 231 s. Dominikánsky knižný inštitút. Periodikum: Nitrianska diecéza: Schematizmy po roku 1900. Dostupné online na: <https://data.knihydominikani.sk/cas/schni/1900/1937.pdf>.

Schematismus Venerabilis Cleri Diaecesis Nitriensis Pro Anno a Christi Nato MCMXLII. Nitriae, typis Stephani Huszár, 288 s. Dominikánsky knižný inštitút. Periodikum: Nitrianska diecéza: Schematizmy po roku 1900. Dostupné online na: <https://data.knihydominikani.sk/cas/schni/1900/1942.pdf>.

Štátny archív v Trenčíne, pracovisko Archív Považská Bystrica. f. Mestečká do roku 1945. Protokoly mesta Púchova, krabica č. 2, N. 14.

ŽÍDEK, Pavel. *M. Pavla Židka Spravovna*. Eds. TOBOLKA, Zdeněk Václav a slovesnost a umění ČESKÁ AKADEMIE CÍSAŘE FRANTIŠKA JOSEFA PRO VĚDY. Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, 1908, 196 s. Dostupné online na: <https://www.digitalniknihovna.cz/knav/uuid/uuid:8a30f1d4-dfde-4595-82d5-2600cacda297>.

Literatúra

- BOŠANSKÝ, Martin. *Vitae Canonicorum Nitriensium*. Nitra: Publica, 2021, 166 s., ISBN 9788089471232.
- JANAS, Karol a kol. *Púchov*. Púchov: Media s.r.o. 2006, 311 s., ISBN 8096957414.
- Kolektív autorov. *Súpis pamiatok na Slovensku. II. zväzok K – P*. Bratislava: Obzor, 1968, 582 s.
- OLEXÁK, Peter. Chronogramy. In. *Knižnica*. Martin: Slovenská národná knižnica, 2013, roč. 14, č. 4, s. 42 – 46.
- POLOMOVÁ, Beata – SABADOŠOVÁ, Elena. *Sakrálna architektúra. Stavebná časť – typologické druhy* B. Metodika princípov rozhodovania Pamiatkového úradu SR vo veciach stavebnotechnického /alebo reštaurátorského/ zásahu. Časť 7. Bratislava: Pamiatkový úrad Slovenskej republiky, 2023, 39 s.
- RONAIOVÁ, Ivana. Kult sv. Jána Nepomuckého na našom území. In *Svätec a jeho funkcie v spoločnosti II*. s. 91 – 96. Eds. KOŽIAK, Rastislav – NEMEŠ, Jaroslav. Bratislava: Chronos, 2006, 332 s., ISBN 8089027202.
- ŠEDIVÝ, Juraj. *Historické nápisy a ich nosiče*. Bratislava: Vydavateľstvo UK BA, 2018, 383 s., ISBN 9788022347037.
- ŠEDIVÝ, Juraj a kol. Latinská epigrafia. Dejiny a metodika výskumu historických nápisov. In *Corpus inscriptionum Slovaciae I.1*. Bratislava: Vydavateľstvo Univerzity Komenského v Bratislave, 2013, 264 s.
- TÓTH, Attila. Drobná sakrálna architektúra v scénickej a kultúrnej krajine. s. 159. In *Životné prostredie – Revue pre teóriu a starostlivosť o životné prostredie*. Bratislava: Ústav krajinnej ekológie SAV 2020, č. 3., roč. 54. ISSN 0044-4863.
- TÓTH, Attila – Verešová, Martina. Small sacral architecture and trees as monuments in diverse cultural landscapes of Slovakia. In *Plants in Urban areas and landscape* [elektronický zborník]. Nitra: Slovenská poľnohospodárska univerzita, 2018, s. 7 – 13. [online-7-20-2025] Dostupné na internete: https://www.researchgate.net/publication/325560505_Small_Sacral_Architecture_and_Trees_as_Monuments_in_Diverse_Cultural_Landscapes_of_Slovakia. DOI: 10.15414/PUAL/2018.7-13.
- TRIZNA, Milan. *Historické povodne*. Bratislava: PriF UK BA, 2010, 6 s.

Internetové zdroje

- PUCHOV.FARA.SK. Galéria: Požehnanie sochy sv. Jozefa [online-7-20-2025]. Púchov: Rímskokatolícka cirkev, farnosť Púchov, 2016. Dostupné na internete: <https://puchov.fara.sk/galeria/2016-9>.
- MESTO PÚCHOV. Kultúrne a historické pamiatky [online-7-22-2025]. Púchov: Mesto Púchov, 2024. Dostupné na internete: <https://www.puchov.sk/kulturne-a-historicke-pamiatky.html>

Autor fotodokumentácie

Dominik Vardžák

KIBÉKÜLÉS ÉS EGYÜTTMŰKÖDÉS A KÖZÖS GYÖKEREKRE ÉPÍTVE – AZ EURÓPAI INTEGRÁCIÓ ÉS A KERESZTÉNYSÉG KAPCSOLATA ROBERT SCHUMAN FELFOGÁSÁBAN

PRIEGER Adrienn - POMEISL András József

Reconciliation and cooperation building on common roots - The relationship between European integration and Christianity in the conception of Robert Schuman

Today, there are increasingly heated debates about common European values and the future of Europe, and in these debates the accusation that the other side has moved away from common European values is often raised. In this study, we also seek to answer the question of whether what is happening today is a shift towards the common values of the European Union as enshrined in the founding treaties, or, on the contrary, a replacement of the values previously professed by a new set of preferences with more ideological intolerance and uncertain legitimacy. In our opinion, the past of European integration and the role of Christianity in it, as well as the present and future of the European Union itself, cannot be understood without recalling the ideas and aspirations of the founding fathers. The fact that the founding fathers of the European Communities - Robert Schuman, Konrad Adenauer, Alcide De Gasperi - were Christian democrats practising their Catholic faith played a decisive role in the fact that integration started in this direction. It is extremely useful to recall the thoughts of the founding fathers, including Robert Schuman, on the purpose, the method and the roots of European integration, and in general why the founding fathers chose this path.

Keywords: reconciliation, cooperation, Robert Schuman, Christianity, European Union.

*„Egy kereszténységellenes demokrácia olyan karikatúra lesz,
amely vagy zsarnokságba, vagy anarchiába süllyed.” (R. Schuman)*

Bevezetés

Napjainkban egyre hevesebb viták folynak a közös európai értékekről és Európa jövőjéről, és ezekben a vitákban rendre felmerül az a vád, hogy a másik fél eltávolodott a közös európai értékektől, megsértve a „klub” szabályait. Ebben a vitában az olyan felemelő pillanat, mint közép-európai országok 20 éves tagsága az Európai Unióban, vagy a magyar soros elnökség sem hozott változást, sőt napról napra mintha élesednének az ellentétek.

Az, hogy az európai integráció keretei között viták zajlanak, nem új jelenség: az európai integráció a kölcsönös történelmi sérelmek meghaladását célzó békeprojektnek indult, ahol a közös értékek nem egy jövőben megvalósítandó terv csírái, hanem a közös múltból fakadnak. Ha tehát helyesen akarjuk értelmezni a közös európai értékek fogalmát, nem a jelen nézeteiből, hanem a történelmi gyökerekből kell kiindulnunk. Magyarország ebben a vitában elfoglalt álláspontját is csak úgy érthetik meg a partnerei, ha abból indulnak ki, hogy

mely értékek, gyökerek indították el az európai integráció útján, hogyan vált az integrációs szervezet részévé, és hogyan került szembe – több más közép-európai országgal, különösen is Szlovákiával és Lengyelországgal együtt – az európai főssodorról.

Magyarország és az Európai Unió kapcsolata hosszú múltra tekinthet vissza, hiszen már a '60-as évek végétől, kereskedelmi és mezőgazdasági szerződések által érdeklődését fejezte ki hazánk az Európai Közösségek felé. Az 1970-es évektől ágazati megállapodások születtek a Bizottság kezdeményezése folytán, 1988-ban már létrejött az első átfogó Magyar-EK kereskedelmi szerződés, 1990-ben pedig kezdetét vette a PHARE program. A rendszerváltás kiemelt célja volt az európai integrációs szervezethez való csatlakozás. Magyarországon ugyanis az emberek többsége a keleti blokkba tartozást a Nyugattól való kényszerű és erőszakos elszakítottaságként élte meg, így a szovjet uralom és megszállás megszűnése reményt adott Magyarország visszatérésére természetes közegébe, a nyugati államok közösségébe. A Magyar Köztársaság és az Európai Közösségek és azok tagállamai között Brüsszelben, 1991. december 16-án jött létre a társulás létesítéséről szóló Európai Megállapodás, amely 1994. február 1-jén lépett hatályba. Magyarország és az EU közötti csatlakozási tárgyalások az 1998-as luxemburgi csúcstalálkozó után kezdődtek és 2002-re fejeződtek be. Az uniós csatlakozásról 2003. április 12-én tartott népszavazáson a választópolgárok 45,62 %-a szavazott, s a szavazók 83,76%-a támogatta a belépést. Magyarországon ezzel az egyik legeredményesebb népszavazásként vált híressé az integráció mellett állást foglaló népszavazás.

Magyarország csatlakozási okmányának aláírására 2004. május 1-jén került sor Athénban, az Európai Unió eddigi legnagyobb bővítése keretében, mely ezáltal is különleges jelentőségű az EU bővítési politikája kapcsán. Magyarországgal együtt Lengyelország, Lettország, Litvánia, Málta, Szlovákia, Szlovénia, Ciprus, Csehország és Észtország is ekkor csatlakozott az Európai Unióhoz. Ez a bővítés szükségessé tette az Európai Unió működésének újragondolását; a 2007. december 13-án aláírt Lisszaboni Szerződés számos intézményi reformot is bevezetett, amelyek a korábbi 15 tagúból a 25 tagúvá vált Unió működését voltak hivatottak biztosítani.

Azóta a bővítési folyamat elakadt: sor került ugyan 2007-ben Bulgária és Románia, majd 2013-ban Horvátország csatlakozására, de azóta nem vettek fel egyetlen új tagot sem, viszont 2020-ban az Egyesült Királyság kilépett az Európai Unióból. Mindezek a folyamatok Magyarország EU-s tagságára is kiemelt hatásokat gyakoroltak.

A 2004-es csatlakozás az új tagállamok számára a gyors fejlődés és felzárkózás reményét jelentette. Az integráció lehetőséget biztosított a határok átjárására, ezt követően néhány évvel pedig már korlátozás nélkül érvényesült a nyugat-európai munkavállalás, továbbá az áruk, a szolgáltatások és a tőke szabad mozgása, és elérhetővé váltak az uniós támogatási források is – különösen a mezőgazdaság és a fejlesztés területén. A bővítési folyamat is látszólag töretlenül folytatódott tovább, új tagjelöltek elfogadásával és újabb csatlakozási tárgyalások megkezdésével.

Ugyanakkor éppen a 2004-es bővítés időszakában merültek fel olyan viták, amelyek az európai integrációs projekt végcélját illetően kérdéseket vetettek fel, s mely viták napjainkban egyre élesebbé válnak. Ekkor került ugyanis a viták keresztttüzébe az európai értékközösség és a keresztény Európa gondolata az elvetélt Európai Alkotmányszerződés kapcsán. Ez a szerződés az Európai Unió szövetségi állammá szervezése irányában tett lépés lett volna, amely az alapszerződések helyébe lépve a bővítés miatt szükségessé váló intézményi reformokon túlmutatóan újrendezte volna az Európai Unió és tagállamok viszonyát, és egységes, elvi síkon megalapozott keretbe foglalta volna az integrációs szervezet és uniós jogrend működését.

Az Európai Alkotmányszerződés kidolgozása során többen felvetették, hogy – az alapító atyák szellemében – legalább a preambulum utaljon – a görög-római antikvitás mellett – az európai kultúra keresztény gyökereire, az alkotmányos szerződést megfogalmazó Konvent bizonyos tagjainak ellenállása, különösen Belgium, valamint Franciaország ellenkezése miatt maradt ki Európa keresztény gyökereinek említése a bevezetésből.¹ Az Alkotmányszerződés – a francia és holland népszavazásokon meghozott elutasító döntések miatt – végül sohasem lépett hatályba, helyette a meglévő alapszerződések módosítására került sor a Lisszaboni Szerződés keretében.

Napjainkban azt tapasztalhatjuk, hogy mind a bővítési folyamat, mind az egyes uniós politikák szintjén, hogy az Európai Unió jelentős mértékben veszített korábbi lendületéből, fejlődése lelassult, sok esetben stagnál, a korábbi bizakodó jövőkép a múlté, és az európai térség fokozatosan teret vesz a globális versenyben, miközben az érdeklődés és az európai szintű viták homlokterébe kerültek a közös európai értékekre állítólagos megsértésének szankcionálása a tagállamok és a nemzetközi partnerek vonatkozásában. Jelen tanulmány szerzői meglátása szerint a napjainkban kialakuló viták kapcsán érdemes visszatekinteni Robert Schuman által megfogalmazott európai egységgondolatra, visszatekinteni azon értékekre, gyökerekre, melyet „Európa Atyja” fogalmazott meg.

Tanulmányukban továbbá arra is keressük a választ, hogy vajon ez a változás, valóban az Európai Unió alapszerződésekben lefektetett közös értékeinek az előtérbe kerülését jelenti, vagy éppen ellenkezőleg, a korábban vallott értékek lecserélését egy új, ideológiailag türelmetlenebb és bizonytalan legitimitású preferenciákra? Vajon az uniós alapértékeket illetően az Európai Unió ma is ugyanazon az úton halad, mint húsz évvel ezelőtt, amikor Magyarország csatlakozott hozzá? Az alapító atyák által lefektetett értékek, célok vajon még mindig áthatják az integráció szellemiségét? A napjainkban felerősödő viták a „Nemzetek Európája” és az „Európai Egyesült Államok” koncepciója között nem új keletű, már az in-

¹ KIRÁLY, M. Európa Keresztény gyökerei és az Alkotmányos Szerződés. In *Iustum Aequum Salutare*, ISSN 1787-3223, 2006, vol 2, no. 3–4, p. 69. A vitáról bővebben l.: BENKE, J. Glossza az EU Alkotmányos Szerződésének „dekrisztianizált” preambulumához. In *Európai Jog*. ISSN 1587-2769, 2005, vol 5, no. 1, p. 29 – 38. Természetesen ebben az időszakban nemcsak a preambulum, hanem az Alkotmányszerződés egyéb rendelkezései is a kritika tárgyát képezték, l.: GERZSENYI, G. Az Európai Alkotmánytervezet jelene és jövője. In *Európai Jog*. ISSN 1587-2769, 2004, vol. 4, no. 1, p. 44 – 45.

tegráció kezdeténél jelen volt, de az uniós szervek képviselőinek nyilatkozataiban tapasztalható hangsúlyeltolódás utóbbi felé indokoltá teszi ezzel kapcsolatban is az alapító atyák gondolatainak felidézését.

Meglátásunk szerint jobban megérthetjük az európai integráció múltját, és az egységgel kapcsolatos dilemmákat, ha megvizsgáljuk Schumann által lefektetett alapokat, célokat.

A kereszténység szerepe az európai integrációs szervezet létrejöttében

„A demokrácia a kereszténységnek köszönheti létét. Azon a napon született, amikor az ember küldetésévé vált, hogy mulandó élete során az egyéni szabadság, mindenki jogainak tiszteletben tartása és a testvéri szeretet gyakorlása révén kivívja az emberi személyiség méltóságát. Soha Krisztus előtt nem fogalmazódtak meg hasonló gondolatok.”² – ezek nem egy egyházi személy, hanem Robert Schuman, egykori francia külügyminiszter majd miniszterelnök szavai.

Véleményünk szerint az európai integráció múltját, illetve a kereszténység ebben betöltött szerepét, de magának az Európai Uniónak a jelenét és jövőjét sem lehet megérteni az alapító atyák gondolatainak, törekvéseinek a felidézése nélkül. A kérdés ugyanis az: ha az Európai Unió szervei és egyes húsz éve csatlakozott tagállamok eltérő állásponton vannak egyes uniós alapértékek vonatkozásában, ki az, aki eltért attól az értékközösségtől, amelyen az Európai Unió alapult. Ezt pedig az alapszerződések tételes rendelkezéseit az az alapító atyák törekvései fényében vizsgálva ítélni lehet csak meg helyesen.

Fontos felidézni az integráció kezdetének történeti összefüggéseit. A XX. század első felében két világháború söpört végig Európán, több millió ember halálát és az anyagi és kulturális javak hatalmas pusztulását hagyva maga után. Az első világháborút követően a XIX. századot jellemző, a napóleoni háborúk tanulságait megértő, a „civilizált” nemzetek közötti korrekt viszonyon alapuló, a kontinensen hatalmi egyensúly fenntartására törekvő, alapvetően békés, jelentős fejlődést eredményező világrendet felváltotta a francia hegemon törekvéseket tükröző, feltétel nélküli megadáson alapuló, erőszakos politikai rendezés, és az ennek ellenhatásaként a vesztesek körében kialakuló revansista külpolitika, amely csakhamar Európa remilitarizálására és újabb világháborúhoz vezetett.

A túlélők Nyugat-Európában – a szovjet terjeszkedés fenyegető árnyékában – két tanulságot vontak le: meg kell akadályozni a totális hatalom kiépülését az államokon belül (ezt szolgálta az emberi jogok hatékonyabb védelme), és meg kell akadályozni az európai államok közötti újabb háborúkat, vagyis fel kell adni a birodalmi ambíciókat. Nagyon fontos, hogy már a német nemzetiszocialista rezsim megbüntetése kapcsán, amely formailag kétségtől elvonhatatlan és „jogállami” keretek között működött, ezért a klasszikus büntetőjogi elvek szerint nem volt szankcionálható, az akkori jogászok a természetjogi doktrinához nyúltak vissza, egészen pontosan annak középkori, tomista változatához, amely feltétlen érvényesülést követelt magának.³ Ez a természetjogias gondolkodás vezetett el az em-

² SCHUMAN, R. *Európáért*. Budapest: Osiris – MCC Press, 2022, p. 38.

³ Természetjog létezett korábban is, hiszen a római jog is ismerte a *ius naturale* fogalmát, de a rómaiak ennek nem tulajdonították egyértelműen azt a hatályt, hogy azzal emberi törvény

beri jogok államokkal szembeni nemzetközi védelmének gondolatára is, amely az emberi jogok és az alapvető szabadságok védelméről szóló Egyezmény 1950. november 4-én Rómában való megkötésével intézményesült.

Az államok közötti konfliktusok megoldásának több koncepciója létezett. Az egyik, a felvilágosodás gondolkodóinak koncepciója abban látta az európai háborúk kiküszöbölésének lehetőségét, ha azok résztvevőit, az európai államokat megszüntetik, és Európát egyetlen nagy birodalommal szervezik.⁴ Ez a gondolat azonban a gyakorlatban mindig háborúkba torkollott, mert az államok vonakodtak egymásnak vagy egy új entitásnak alárendelni magukat – ezt a vonakodást a győztesek magatartása a vesztesekkel szemben az I. világháborút követően kellőképpen meg is indokolta. A másik koncepció a háború okait kívánta felszámolni: a terjeszkedés és a revans szándékát kiiktatni az európai államok külpolitikájából. Minthogy e két törekvés legtöbbször új erőforrások megszerzésére, vagy a korábban meglévő, de elvesztett erőforrások visszaszerzésére irányult, a megoldás értelemszerűen az erőforrások megosztása lehet, kényszer és a határok tologatása nélkül, pusztán a gazdasági racionalitás, vagyis a kölcsönösen előnyös együttműködés keretében. Ez volt az az út, amelyen az európai integráció megindult.

Az, hogy az integráció ebben az irányban indult meg, döntő szerepe volt annak, hogy az Európai Közösségek alapító atyái – Robert Schuman, Konrad Adenauer, Alcide De Gasperi – katolikus vallásukat gyakorló kereszténydemokraták voltak;⁵ az ő számukra keresztény hitük, és ebből fakadó közös meggyőződésük mindenképpen közös alapot jelentett a tárgyalásokon. Ezen túlmenően – és ezt kevésbé szokták hangsúlyozni – katolikus voltuk azért lényeges, mert a katolikus egyház – szemben például az anglikán egyházzal – nem nemzeti egyház: egy nemzetek felett álló, világméretű közösség, amely ugyan hierarchikusan

nem lehet ellentétes: a rabszolgaságot például ellentétesnek tartották a természetjoggal, de a *ius gentium* alapján elfogadták. L. FÖLDI, A. – HAMZA, G. *A római jog története és institúciói*, Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó, 1996. § 129, p. 42. A tomista koncepcióban viszont a természetjogi tételek nem pusztán a természetből az emberi értelem segítségével levezethetőek, ezért adottak, hanem a teremtettség Isten által adott rendjét tükrözik, ezért a természetjog isteni eredetű jog, amellyel az emberi jog nem lehet ellentétes. L. bővebben: SZUROMI, Sz. A. Az erkölcs, a jog és az emberi méltóság harmóniája a szakrális jogban. In *Iustum Aequum Salutare*. ISSN 1787-3223, 2018, vol. 14, no. 1, p. 125. A felvilágosodás kora a természetjogot az észjoggal váltotta fel, de éppen a kodifikált jog észszerűségét és mindenhatóságát hirdetve a jogtalálásra épülő bírói joggal szemben. L. például: SZABADFALVI, J. A Magyar Észjogi Iskola. In *Állam és Jogtudomány*. ISSN 0002-564X, 2009. vol. 50, no. 1, p. 30, 36. Valójában tehát a radbruchi formula, a „*gesetztes Unrecht*” fogalma nem általában természetjogi, hanem tomista koncepcióra épül (maga Radbruch híres cikkében kifejezetten idézi is az Evangéliumot: „inkább kell engedelmeskedni Istennek, mint az embereknek”). L. bővebben: RADBRUCH, G. Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht In *Süddeutsche Juristenzeitung*, 1946, vol. 1, no. 1, p. 105 – 108.

⁴ Ehhez képest Penn koncepciója unikális, mert ő angolként semmiképpen sem akart egy hatalmas európai birodalmat, így inkább 2-3 nagyhatalom egyensúlyán alapuló békében gondolkodott. Penn koncepcióját ismerteti: PRIEGER, A. D. A „Keresztény Európa” gondolata az akadály Törökország EU-csatlakozásának? In *Glossa Iuridica*. ISSN 2064-6887, 2017, vol. 4, no. 3-4, p. 152 – 153.

⁵ PRIEGER, A. Az európai identitás szerepe Törökország EU-csatlakozási folyamatában: „keresztény Európa” vagy „multikulturális Európa”. In *Valóság*. ISSN 0324-7228, 2018, vol. 61, no. 11, p. 1.

szervezett, de teret hagy az autonóm működésre; egyetemes értékeket hirdet, de nem tagadja a nemzeti kultúrák értékét; a kánonjog a hierarchia mellett a világ-egyház, illetve az egyes részegyházak viszonyát mindig is a szolidaritás és szubszidiaritás elvei szerint rendezte. Fontos megemlítenünk ezen kívül a *Rerum Novarum* enciklikát, amely a keresztényszocialista és kereszténydemokrata pártok társadalompolitikájának iránytűjeként a társadalmon belül az erőforrásokért vívott kíméletlen harc helyébe a szembenálló érdekű felek korrekt, valamennyi fél érdekét és értékeit figyelembe vevő konstruktív együttműködését ajánlotta.

Robert Schuman szerepe az integráció létrejöttében

Robert Schuman, akit „Európa atyja”-ként is említenek, német állampolgárként született Luxemburgban, és csak a versailles-i béke folytán,⁶ 1919-ben vált francia állampolgárrá,⁷ magát elzászinak vallotta.⁸ Tanulmányait Luxemburgban és Németországban végezte, politikai pályája azonban Franciaországhoz kötötte: 1919-től nemzetgyűlési képviselő lett, 1940-ben rövid ideig menekültügyi miniszter, majd 1946-ban pénzügyminiszter, 1947-1948-ban kétszer is miniszterelnök, 1948-tól 1953-ig külügyminiszter.

Schuman az ENSZ 1948. szeptember 28-29. napján tartott közgyűlésén tartott beszédében javasolta egy „Európai Gyűlés” létrehozását,⁹ ennek eredményeként jött létre az Európa Tanács 1949. május 5-én. Az alapszabály aláírását követő beszédében Schuman mielőtt felvázolta volna egy szupranacionális együttműködés szükségességét, áttekintette a korábbi kísérleteket, és vázolta azt a két modellt, amit már említettünk: „[e]gy nagy kísérletet hajtunk végre, annak a visszatérő álmoknak a beteljesülését, amely tíz évszázad óta újra és újra meglátogatta Európa népeit: egy olyan szervezet létrehozását, amely véget vet a háborúnak és garantálja az örök békét. A középkor római egyháza végül kudarcot vallott a humánumtól és emberi gondoktól ihletett kísérleteiben. Egy másik elképzelés, a német császárok égisze alatt megalakuló világbirodalom gondolata kevésbé volt önzetlen; ez már a „Führertum” (diktatúra általi uralom) elfogadhatatlan igényességére támaszkodott, amelynek „varázsát” mindannyian megtapasztaltuk.”¹⁰

Az integráció lényegét Schuman az európai szellem érvényesülésében ragadta meg: „[a]z Európa Tanács alapokmányának aláírásakor mindenkinek eszébe juttattam, hogy még nincs meg az Európa mindenki által elismert meghatáro-

⁶ A versailles-i szerződés szerint „csak egy negatív béke volt, amelyről az elzászi és lotaringiai képviselőkkel még csak nem is konzultáltak”. l.: Schuman biography: chronology. In *Schuman, info* [online] [cit. 2024-09-16] Available on the Internet: <<https://www.schuman.info/bio-details.htm>>.

⁷ Schuman biography: chronology. In *Schuman, info* [online] [cit. 2024-09-16] Available on the Internet: <<https://www.schuman.info/bio-details.htm>>.

⁸ SURJÁN, L. Robert Schuman, az európai keresztény államférfi. In *Napút*. ISSN 1419-4082, 2017, vol. 19, no. 10, p. 145.

⁹ Speech at the United Nations General Assembly, 3rd Session, 28 September 1948. In *Schuman, info* [online] [cit. 2024-09-16] Available on the Internet: <<https://www.schuman.info/UN4849.htm>>.

¹⁰ *The coming century of supranational communities*, Strasbourg, Festival Hall, 16 May In *Schuman, info* [online] [cit. 2024-09-16] Available on the Internet: <<https://www.schuman.info/Strasbourg549.htm>>.

zása. ... Nem áll szándékomban földrajzi határvonalat húzni Európa és a „nem Európa” közé. Van egy másik érvényes módja is a határok kijelölésének: az, amely megkülönbözteti azokat, akikben megvan az európai szellem, és azokat, akikben nincs”.¹¹ Robert Schuman tehát már kezdettől fogva értékközösségként tételezte az európai közösséget, amely ekkor még csak távlati cél volt.

Schuman a beszédben pontosította az európai szellem fogalmát is: „[a]z európai szellem azt jelzi, hogy az ember tudatában van annak, hogy egy kulturális családhoz tartozik, és hajlandó ezt a közösséget a teljes kölcsönösség szellemében szolgálni, a hegemoniának vagy mások önző kizsákmányolásának bármely rejtett indítéka nélkül. A 19. század látta a feudális eszmével való szembeszállást, és a nemzeti szellem felemelkedésével a nemzetiségek önértékesítését. Századunknak, amely a nemzetiségek és nacionalizmusok véget nem érő összecsapásaiból eredő katasztrófák tanúja volt, meg kell kísérelnie és sikeresen meg kell oldania a nemzetek összebékítését egy nemzetek feletti szövetségben. Ez megóvná az egyes nemzetek különbözőségeit és törekvéseit, miközben ugyanúgy összehangolná őket, ahogyan a nemzet egységén belül a régiókat összehangolják”.¹² Felhívnam a figyelmet arra, hogy a vázolt jövőkép nem a nemzetek (nemzetállamok) eltörlését, az ehhez szükséges uniformizálást, hanem sajátosságaik megőrzése mellett egy kölcsönös előnyökön nyugvó szövetségben való összebékítést tartja szem előtt, így a beszédben korábban említett egyházi modellhez áll közelebb.

Schuman már e beszédében is fontosnak tartotta a Németországgal való együttműködést, és kifejtette: „Németország számára érvényes és elfogadható megoldást kell találnunk. ... Hiba lenne, megbocsáthatatlan hiba az első világháborút követő szövetséges politika kudarca után, ha elszigetelnénk Németországot, és a végtelenségig a kényszer és a tilalmak rendszere alatt tartanánk. ... ezzel nacionalista felemelkedést idézünk elő egy olyan országban, amelynek nemcsak saját szükségleteiért, hanem Európa újjáépítéséért kellene dolgoznia. Arra van szükség, hogy a német termelést az Európai Közösség szolgálatába állítsuk. Németországot be kell illesztenünk az összes európai országot magában foglaló keretbe, és közös feladataink egy részét fenn kell tartanunk számára. Így közvetíthetjük felé az európai szellemet, de nem az uralkodás, hanem a békés együttműködés hangján”.¹³ Schuman tehát itt is a nemzetek közötti együttműködést, a hatalmi pozíció által lehetővé tett egyoldalú diktátumoktól való tartózkodást sürgette.

Ennek szellemében fogalmazódott meg csaknem pontosan egy évvel később, 1950. május 9-én a híres Schuman-nyilatkozat, amely az európai integráció első konkrét lépését vázolta fel.¹⁴ A nyilatkozatban Schuman hangsúlyozta: „Európát nem lehet egy csapásra felépíteni, sem pusztán valamely közös szerkezet kiala-

¹¹ Ibid. p.

¹² Ibid. p.

¹³ Ibid. p.

¹⁴ Mind a mai napig ezt a napot az Európai Unió születésnapjaként ünnepeljük. Robert Schuman: az európai integráció szülőatyja. In *european-union.europa.eu* [online] [cit. 2024-02-25] Available on the Internet: <https://european-union.europa.eu/system/files/2021-06/eu-pioneers-robert-schuman_hu.pdf>.

kításával integrálni. Konkrét megvalósításokra, de mindenekelőtt a tényleges szolidaritást megteremtésére van szükség. Az európai nemzetek összefogásához szükség van arra, hogy Franciaország és Németország között megszűnjön az évszázados ellentét.”¹⁵

Az első, konkrét lépés az európai Szén- és Acélközösség megalakítása volt, amely mellett Schuman ekként érvelt: „[a] francia kormány javaslata, hogy a francia és német szén- és acéltermelést együttesen egy közös Főhatóság ellenőrzése alá helyezzék, egy Európa más országai előtt is nyitva álló szervezet keretein belül. ... Az ily módon a termelésben kialakuló szolidaritás világossá teszi, hogy ettől kezdve bármiféle háború Franciaország és Németország között nemcsak elképzelhetetlen, hanem gyakorlatilag is kivitelezhetetlen lenne. A termelés ily módon megvalósuló erőteljes egysége, amely minden, szabad akaratából csatlakozni kívánó ország előtt nyitva áll, és amely a tagállamoknak az ipari termeléshez szükséges alapvető anyagokat egyenlő feltételek mellett fogja biztosítani, megveti a gazdasági egység tényleges alapjait”.¹⁶ A Schuman-nyilatkozat tehát kezdettől fogva más európai országok felé nyitott együttműködést vázolt fel, „amely a tagállamoknak az ipari termeléshez szükséges alapvető anyagokat egyenlő feltételek mellett fogja biztosítani”, és ez adja a résztvevő államok közötti szolidaritást megteremtő gazdasági egység kialakításának első lépését.

Schuman gondolataiban ez az együttműködés nem korlátozódott volna a nyugat-európai államokra. Magyarország európai integrációjának előrevetítése szempontjából is fontos volt azon utalása, amely többször is arra irányult, hogy az európai közösséghez való csatlakozást nyitva kell tartani a közép- és kelet-európai államok számára.¹⁷ Ahogyan Schuman mondta: „A közös Európát nem csupán a szabad népek érdekében kell megalkotnunk, hanem azért is, hogy be tudjuk fogadni a keleti népeket, akik, miután megszabadultak abból az elnyomásból, amiben mind a mai napig szenvednek, felvételüket és erkölcsi támogatásukat kérhetik majd.”¹⁸

Schuman nyilatkozata azonban nemcsak egy minden európai állam számára nyitott együttműködésre tesz javaslatot, hanem egy újfajta világrend felépítése első elemének tekinti az európai együttműködési rendszer megalkotását. Így nem egy elszigetelődő Európa képét vázolja fel, sőt, éppen ellenkezőleg, kifejti, hogy „[a] termelés az egész világ rendelkezésére áll majd megkülönböztetés vagy kirekesztés nélkül, annak érdekében, hogy hozzájárulhasson az életszínvonal

¹⁵ A Schuman-nyilatkozat, 1950 májusa. In *european-union.europa.eu* [online] [cit. 2024-09-16] Available on the Internet: <https://european-union.europa.eu/principles-countries-history/history-eu/1945-59/schuman-declaration-may-1950_hu>.

¹⁶ Ibid. p.

¹⁷ Magyarország integrációja szempontjából is kiemelt jelentőségű, hogy Schuman a francia Nemzetgyűlés magyarbarát képviselőcsoportjához tartozott. Az 1930-as években három alkalommal járt Magyarországon. Ebben az időben Magyarországon is működött Páneurópa-szekció Auer Pál kispapja volt a vezetője. Magyarországon a hitleri Németország jelentette fenyegetés elkerülése kiemelt szempont volt egy európai egységhez való csatlakozáshoz. L.: PAÁR, Á. Lezárni egy ötszáz éves háborút: Robert Schuman, Európa külügyminisztere. In *méltányosság.hu* [online] [cit. 2024-03-20] Available on the Internet: <<https://meltanyossag.hu/wp-content/uploads/2023/11/schuman-2.pdf>>.

¹⁸ LEJEUNE, R. *Politika és életszentség*. Budapest: Új Ember, 2006, 17.

emeléséhez és a békés tevékenységek fejlesztéséhez. Az erőforrások bővülésének köszönhetően Európa képes lesz arra, hogy egyik alapvető feladatának, azaz az afrikai kontinens felvirágoztatásának megvalósítására törekedjék. Ily módon egyszerűen és gyorsan megvalósul a gazdasági közösség megalapításához szükséges érdekegyesítés, ami a hosszú ideig véres konfliktusok által megosztott országok közötti szélesebb körű és mélyebb gyökerű közösség magját veti el.¹⁹

Az Európai Szén- és Acélközösséget az 1951. április 18-án aláírt Párizsi Szerződéssel (a továbbiakban: ESZAK-szerződés) hozták létre. Ennek preambuluma az együttműködés végső céljaként a világbéke megteremtését jelölte meg, és hangsúlyozta: „Európa csak olyan konkrét eredményekkel építhető, amelyek először valódi köteleket teremtenek”, ennek eszközeként pedig utal a gazdasági fejlődés közös alapjainak megteremtésére, az életszínvonal emelésére és az alapvető érdekeik egyesítésére. Az ebből kialakuló gazdasági közösség azonban csak első lépése „egy szélesebb és mélyebb közösségnek”. Az ESZAK-Szerződés 2. cikke a közösség céljai között jelölte meg a gazdaság bővülését, a foglalkoztatás növelését és az életszínvonal emelését. Noha a szerződés ezen túlmenően kifejezetten nem rendelkezett a tagállamok közös értékeiről, de a céltételezése – különösen a korábbi Schuman-nyilatkozat fényében – egyértelműen utal a kereszténydemokrata gyökerű szociális piacgazdaság eszméjére.

Az integráció következő lépéseként 1957. március 25-én két szerződés – az Európai Gazdasági Közösséget (a továbbiakban: EGK-szerződés) létrehozó szerződés és az Európai Atomenergia-közösséget (a továbbiakban: EURATOM-szerződés) létrehozó szerződés – aláírására került sor Rómában.

AZ EGK-szerződés preambuluma végső célként a béke és a szabadság megszilárdítását, ennek érdekében az európai népek egyre szorosabb egyesülését, az országok gazdasági és társadalmi fejlődését, az európai népek élet- és munkakörülményeinek folyamatos javítását jelölte meg, és utalt a folyamatos gazdasági bővülés, a kiegyensúlyozott kereskedelem és a tisztességes verseny, a régiók közötti fejlettségi különbségek felszámolásának, a tengerentúli országokkal fenn tartott kapcsolatok fontosságát. Fontos, hogy maga a preambulum kimondja: „felkéri Európa többi népét, amelyek ugyanazt a magas célt követik, hogy csatlakozzanak ezekhez a törekvésekhez”. Az EGK szerződés eredeti 2. cikke szerint „[a] Közösség feladata, hogy a közös piac létrehozásával és a tagállamok gazdaságpolitikájának fokozatos közelítésével elősegítse a Közösségen belüli gazdasági tevékenységek harmonikus fejlődését, a gazdaság egyenletes és kiegyensúlyozott növekedését, a nagyobb stabilitást, az életszínvonal gyorsított emelkedését és a Közösségben egyesült államok közötti szorosabb kapcsolatokat”.

Az EURATOM-szerződés preambuluma leszögezte, hogy „az atomenergia olyan elengedhetetlen erőforrás, amely által biztosítható a gazdaság fejlesztése és megújítása, és lehetővé válik a béke ügyének előmozdítása”, és célként jelöli meg az energiatermelés bővülését, a műszaki eljárások korszerűsítését és anépek jólétét, a biztonság növelését. Az EURATOM-szerződés 1. cikkének második

¹⁹ A Schuman-nyilatkozat, 1950 májusa. In *european-union.europa.eu* [online] [cit. 2024-09-16] Available on the Internet: <https://european-union.europa.eu/principles-countries-history/history-eu/1945-59/schuman-declaration-may-1950_hu>.

bekezdése szerint „[a] Közösség feladata, hogy az atomenergia-ipar gyors létrehozásához és növekedéséhez szükséges feltételek megteremtésével hozzájáruljon a tagállamokban az életszínvonal emeléséhez és a többi országhoz fűződő kapcsolatok fejlesztéséhez”.

Noha az alapító szerződések az integrációban résztvevő tagállamok közös értékeire vonatkozóan a fentiekben túlmenően rendelkezést nem tartalmazott, ugyanakkor ez nem jelenti azt, hogy az integráció pusztán a béke, a gazdasági-társadalmi-technikai fejlődés és az életszínvonal növelése körében mozgott. Amint a fentiekből is kitűnik, az Európa Tanács, az ESZAK, az EGK és az EURATOM megalapítása összefüggő folyamatként értelmezhető, amelyek létrehozatalában Robert Schumannnak döntő szerepe volt. Így Schuman gondolkodásmódjában a béke, az emberi jogok védelme, a demokrácia, a gazdasági-társadalmi-technikai fejlődés és az életszínvonal növelése egységben jelent meg. Schuman meglátása szerint az olyan értékek, mint az emberi méltóság, szolidaritás, emberi jogok logikusan származtathatók a zsidó-keresztény etikából, ebből kifolyólag nem lehetséges függetleníteni Európa keresztény hagyományrététől sem.²⁰ Schuman, meglátása szerint a demokrácia a létezését kifejezetten a kereszténységnek köszönheti. Ahogyan írja Európáért című könyvében: „A demokrácia a kereszténységnek köszönheti létét. Azon a napon született, amikor az ember küldetésévé vált, hogy mulandó élete során az egyéni szabadság, mindenki jogainak tiszteletben tartása és a testvéri szeretet gyakorlása révén kivívja az emberi személyiség méltóságát.”²¹

A kereszténység szerepe az európaiság fogalmának nyugati meghatározásában – egy külső nézőpontból

Mondhatjuk természetesen, hogy az alapító atyák, így Schuman személyes hitének nem sok szerepe van az integráció folyamatában, és ezt csak a kereszténydemokrata politikai oldal kívánja túlhangsúlyozni, politikai előnyök szerzése végett. Érdeemes ezért azt a kérdést is megvizsgálnunk, hogy vajon a kereszténység és a kereszténydemokrata eszmeiség szerepét az európai integrációban hogyan látják azok, akik ezt a folyamatot külső nézőpontból szemlélik. Tanulságos ez azért is, mert a kereszténységnek az európai integrációt meghatározó szerepét vitató vagy egyenesen tagadó erők gyakran hozzák fel hivatkozási alapként a más vallásúak, különösen az Európában a migráció és a demográfiai folyamatok miatt egyre nagyobb létszámban jelen lévő muszlimok érzékenységet. Végül a hagyományosan muszlim többségű államok, különösen Törökország integrációja kapcsán is felmerülő kérdés, hogy vajon milyen szerepe van a kereszténységnek az európai integrációs folyamatban, a közös európai értékek meghatározásában.²²

A kereszténységnek az 'európaiság' fogalmában betöltött szerepét elemezi cikkében Orhan Arslan, aki kiindulópontként elismeri, hogy „[a] keresztény-

²⁰ PAÁR, Á. Lezárni egy ötszáz éves háborút: Robert Schuman, Európa külügyminisztere. In *méltanyosság.hu* [online] [cit. 2024-03-20] Available on the Internet: <<https://meltanyosság.hu/wp-content/uploads/2023/11/schuman-2.pdf>>.

²¹ SCHUMAN, R. *Európáért*. Budapest: Osiris – MCC Press, 2022, p. 38.

²² L. bővebben: PRIGIER, A. D. A „Keresztény Európa” gondolata az akadályá Törökország EU-csatlakozásának? In *Glossa Iuridica*. ISSN 2064-6887, 2017, vol. 4, no. 3-4, p. 149 – 165.

demokraták az európai integráció fáradhatatlan szószólói. A legutóbbi európai fejlemények kiemelték a kereszténydemokraták növekvő befolyását a politikai vitában. Az EU-intézményeken belül, világos, hogy a kereszténydemokrata csoportok a fő erő az integrációs irányok mögött, mint a pénzügyi és politikai unió sürgetése. A kulcsfontosságú EU-s fogalmak és alapelvek eredete könnyedén visszavezethető a katolikus társadalmi tanításra. A kereszténydemokrata pártok még mindig a kulcsszereplők a mai európai politikai rendszerben, és főszerepet játszanak országaik kormányzásában.”²³

Arslan szerint „[a] kereszténydemokrata elmélet tág és összetett, [...] de van-
nak állandó mag-elemei. A legfontosabb ezek közül maga a demokrácia. A kereszténydemokraták elutasítják a diktatúrát és a totalitarianizmust, elfogadják az általános választójogot és választásokat a kormányzat valamennyi szintjén. A demokráciát nemcsak kényelmes eljárásnak tekintik, hanem önmagában értéknek. Abban is hisznek, hogy a politikai cselekvést át kell hatnia a keresztény alapelveknek és tannak. A kereszténydemokraták elismerik mind azt, hogy a munkásosztály helyzete a keresztény tanból fakadóan okot ad az aggodalomra, mind annak politikai szükségességét, hogy a tömegdemokrácia korában vonzóvá kell lenni számukra. [...] Az Elmélet szerint, a 'természetes társadalmi csoportok' képviselőinek éppúgy jelen kell lenniük egy liberális demokráciában, mint a hagyományos parlamenti képviselőknek. A gyakorlatban ez biztosítja a kétkamarás parlamentet és a hatáskörök átadását a tartományi kormányzatoknak. Vidéken a kereszténydemokraták hagyományosan támogatják a földreformot, a nagybirtokok feltörését és a parasztgazdák osztályának létrehozását. A kereszténydemokraták elutasítják mind a liberalizmus féktelen individualizmusát, mind a szocializmus állampárti kollektívizmusát. E helyett előnyben részesítik az erős civil társadalmat, amely önkéntes társulásokból áll, amelyekben az egyén megtalálhatja igazi önkifejezését. [...] Felhívják a szubszidiaritás alapelvét, amely szerint az ügyeket csak akkor kell egy magasabb szintű testületnek szabályozni, ha egy alacsonyabb szint nem tudja azt megoldani. [...] A kereszténydemokraták mindig elfogadták a piacgazdaságot, de azt többnyire inkább úgy tekintik, mint egy célhoz vezető eszközt, mint az eszme merev pontját. Ahol megfelelő, támogatják az állami tervezést és az iparágak államosítását a hatékonyság és a társadalmi igazságosság érdekében. A fejlesztési és segélyezési politika további fontos jellemző formái a kereszténydemokrata eszmeiségnek. [...] Vallási kérdések ritkán nyomulnak be közvetlenül a modern európai politikába, de amikor ez előfordul, a kereszténydemokraták általában az Egyház mellett foglalnak állást. Támogatják a vallásoktatást az iskolákban és az egyházak állami támogatását. Ellenzik a válást és az abortuszt.”²⁴

Arslan szerint a „kereszténydemokrata transznacionalizmus segített a 'mag-Európa' fogalom létrejöttében és megszilárdulásában, annak gazdasági tartalmát összekapcsolva az értelmes politikai integráció hosszútávú céljával. [...] E mellett a kereszténydemokrata transznacionalizmus jelentősen hozzájár-

²³ ARSLAN, O. Influence of the Christianity on the Development of the European Union. In. *Law & Justice Review*, ISSN 1309-9485, 2011, vol. 1, no. 2, p. 306.

²⁴ ARSLAN, O. Influence of the Christianity on the Development..., p. 307 – 308.

rult az európai integráció politikáihoz a [...] kormányközi kapcsolatokra való kizárólagos összpontosításnál szélesebb értelemben”²⁵ ugyanakkor „a kereszténydemokrácia összekapcsolását az európai gondolattal két okból is viszonylagossá kell tenni. Az első, hogy a kereszténydemokratáknak nem volt monopóliumuk a támogatásában. A második, hogy legalábbis kezdetben, a kereszténydemokrácia nem volt egységes az Európa-kérdésben”²⁶

Arslan kiemeli, hogy „a kereszténydemokraták számára az emberről és társadalomról alkotott felfogásuk a döntő indíték: a személy fogalma összefügg rendeltetésének és létezése értelmének kérdésével, és a társadalomnak mint egy emberibb és emberséges közösségnek a felfogásával. [...] Az emberi személy az alapja, a tárgy és célja a társadalmi rendnek [...] A társadalom feladata a közjó előmozdítása.”²⁷ „A személy filozófiája az emberi jogok tanát is gazdagítja, amelyet túlságosan gyakran úgy értenek, mint a testi és erkölcsi épség egyszerű tiszteletben tartása. A kereszténydemokrata eszme új dimenzióba helyezi, amikor elkötelezi magát az emberi képességek fejlesztése mellett a gazdasági és szociális jogok megállapítása révén.”²⁸

Kiemelve, hogy az Európai Közösségek alapító atyái – Schuman, Adenauer, De Gasperi – katolikus vallású kereszténydemokraták voltak, Arslan úgy ítéli: annak „hogy miért voltak a kereszténydemokraták elkötelezett támogatói az európai integrációnak: [...] a túlnyomó indoka politikai volt, nevezetesen az anti-kommunizmus. [...] A kereszténydemokratákat rendelték arra, hogy felépítsenek egy liberális, demokratikus Európát a fasizmus által hagyott űrben, a kommunizmusnak kitéve. [...] Bár a kereszténydemokraták talán tagadják, hogy őket [...] évekig jobban motiválta a félelem a Szovjetuniótól és Németországtól [...] mint az emberek testvériségének és a liberális demokráciának az eszméi.”²⁹

Összegezve a kereszténydemokratákkal kapcsolatos megállapításait, Arslan elismeri, hogy „[a] kereszténydemokrácia egy olyan eszme és mozgalom, amely a kereszténység és egy évszázadokra visszanyúló történelmi folyamat terméke. [...] A kereszténydemokraták először és elsődlegesen továbbra is tudatában vannak vallási eredetüknek; azért vannak a politikában, hogy kifejezzék a keresztény felfogást az emberiségről és annak rendeltetéséről. Elégge nyilvánvaló, hogy a kereszténydemokraták vezető, ha nem is mindig sikeres szerepet játszottak az európai kontinens politikai életében a második világháború után. [...] A kereszténydemokrata eszme ezért alátámasztja az európai integráció alapelveit.”³⁰

Arslan végkövetkeztetése szerint „[a] kereszténydemokrata mozgalom kihívásokkal és kérdésekkel körülvéve halad a 21. század felé. Régóta hozzászólt az ilyen nyomáshoz, kétséges azonban, hogy képes megbirkózni vele. [...] A kereszténydemokrácia az előrelátható jövőben is fontos szereplő marad az európai színpadon. [...] az európaiaknak különbséget kell tenni a között, hogy valaki eu-

²⁵ ARSLAN, O. Influence of the Christianity on the Development ..., p. 310.

²⁶ ARSLAN, O. Influence of the Christianity on the Development ..., p. 310.

²⁷ ARSLAN, O. Influence of the Christianity on the Development ..., p. 3 12.

²⁸ ARSLAN, O. Influence of the Christianity on the Development ..., p. 312 – 313.

²⁹ ARSLAN, O. Influence of the Christianity on the Development ..., p. 315.

³⁰ ARSLAN, O. Influence of the Christianity on the Development ..., p. 318.

rópai, és hogy keresztény, ha valóban lehetővé akarják tenni az integrációt minden európai számára, akármilyen vallásúak, mivel az EU nem egy helyi projekt, hanem egy nemzetek feletti és multikulturális. Másként ez súlyos hátrány lesz az EU jövője szempontjából.”³¹

Befejezés

Az Európai Bizottság egykori elnöke, Romano Prodi a következőket mondta a kereszténységnek az európai integrációban betöltött szerepe kapcsán: „nem [...] kétkelhetünk abban, hogy a kereszténység hatalmas mértékben járult hozzá azon értékek, ideálok és remények létrehozásához, amelyek ma az európai kultúra részeit alkotják. Európa történelmének nincs értelme a kereszténység történelme nélkül, annak erejével és gyengéivel együtt.”³² Ennek ellenére a kereszténység szerepe, helye Európában, s az EU-ban viták tárgyát képezi napjainkban is. Erre megfelelően rávilágított a sikertelen Európai Alkotmányszerződés ügye, amelynek kapcsán heves viták folytak arról, hogy annak Preambulumában a keresztény gyökerek legalább említés szintjén megjelenjenek-e.³³

Az *Ecclesia in Europa* kezdetű állásfoglalásában a II. János Pál pápa is kiemeli a kereszténység jelentőségét Európa történetében: „Kétségtelen, hogy Európa bonyolult történelmében a kereszténység központi és meghatározó elem, mely a klasszikus örökség megbízható alapján erősödött meg, s különféle etnikai-kulturális hatások gazdagították a századok folyamán. A keresztény hit formálta a földrész kultúráját, és történelmével elválaszthatatlanul egybenőtt, olyannyira, hogy ez a történelem érthetatlenné válna, ha figyelmen kívül hagynák azokat az eseményeket, melyek meghatározták kezdetben az evangelizáció nagy korszakát, majd azokat a hosszú évszázadokat, melyek során a kereszténység Kelet és Nyugat fájdalmas megoszlása ellenére az európaiak vallása lett. A modern és jelen korban is, amikor a keresztények közötti megoszlások s a kultúrának a hittől való elszakadása miatt a vallási egység fokozatosan megszűnt, a hitnek változatlanul igen fontos szerepe van.”³⁴

Mindezek ellenére annak lehetünk tanúi, hogy az európai uniós intézmények egyre elszántabban támadják azokat a tagállamokat és politikai erőket, amelyek a fősodratú ideológiákkal szemben, fontosnak tartják az európai kultúra, társadalom és jogrend keresztény jellegének megőrzését, és nemcsak a történelmi múlt meghaladandó relikviáját, hanem a napi politikai cselekvés forrását látják a kereszténységben. Az uniós intézményrendszer alapszerződésekben meghatározott egyensúlya a szemünk láttára bomlik meg, a tagállamok közötti, illetve a tagállamok és az Unió közötti szolidaritáson, szubszidiaritáson és kölcsönösen előnyös kompromisszumokon alapuló működést felváltja az ellenvéleményt hangoztatók stigmatizálása, pénzügyi szankcionálása, végső soron az erőpozí-

³¹ ARSLAN, O. Influence of the Christianity on the Development ..., p. 318.

³² PRODI, R. Az intézmények Európája és a karizmák Európája együtt dolgoznak. In *Távlatok*, ISSN-HLJ: 1215-282x, 2004, vol. 14, no. 3, p. 320 – 325.

³³ L. bővebben: BENKE, J. Glossza az EU Alkotmányos Szerződésének „dekrisztianizált” preambuluma. In *Európai Jog*. ISSN 1587-2769, 2005, vol 5, no. 1, p. 29 – 38.

³⁴ *Ecclesia in Europa. Az Egyház Európában* – II. János Pál pápa apostoli buzdítása az Egyházban élő Jézus Krisztusról mint a remény forrásáról Európa számára, 24. pont.

ción alapuló kényszerítés. Ennek hátterében nemcsak az Európai Egyesült Államok víziójának erősödése, hanem a közös európai értékek meghatározásáért folyó ideológiai harc is tetten érhető; az intézményes folyamatosság leple alatt az alapító atyák által meghatározott célok burkolt és erőszakos megváltoztatása zajlik.

Ebben a helyzetben rendkívül hasznos felidéznünk az alapító atyák, köztük Robert Schuman gondolatait az európai integráció céljáról, módjáról és gyökereiről, általában arról, miért pont ezt az utat választották az alapító atyák. Miközben a közös európai értékek körének meghatározása körében folyó vita egyre élesebben zajlik, a „több Európát” követelők számára ma különösen megszívlelendő Robert Schumann intése: „[j]ól tennénk, ha visszafognánk türelmetlenségünket. Ha nem, akkor valószínűleg még bizalmatlanabbá tesszük a kétkedőket, és ami még súlyosabb, nemcsak a kísérletet, hanem az egyesült Európa egész gondolatát is veszélyeztetjük.”³⁵

Irodalom:

- A Schuman-nyilatkozat, 1950 májusa. In *european-union.europa.eu* [online] [cit. 2024-09-16] Available on the Internet: <https://european-union.europa.eu/principles-countries-history/history-eu/1945-59/schuman-declaration-may-1950_hu>
- ARSLAN, O. Influence of the Christianity on the Development of the European Union. In: *Law & Justice Review*, ISSN 1309-9485, 2011, vol. 1, no. 2, p. 305-320.
- BENKE, J. Glossza az EU Alkotmányos Szerződésének „dekrisztianizált” preambulumaához. In *Európai Jog*. ISSN 1587-2769, 2005, vol. 5, no. 1, p. 29-38.
- FÖLDI, A. – HAMZA, G. *A római jog története és institúciói*, Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó, 1996. 686. p.
- GERZSENYI, G. Az Európai Alkotmánytervezet jelene és jövője. In *Európai Jog*. ISSN 1587-2769, 2004, vol. 4, no. 1, p. 44-45.
- KIRÁLY, M. Európa Keresztény gyökerei és az Alkotmányos Szerződés. In *Iustum Aequum Salutare*, ISSN 1787-3223, 2006, vol. 2, no. 3-4, p. 67-72.
- LEJEUNE, R. *Politika és életszentség*. Budapest: Új Ember, 2006. 252. p.
- PAÁR, Á. Lezárni egy ötszáz éves háborút: Robert Schuman, Európa külügyminisztere. In *méltányosság.hu* [online] [cit. 2024-03-20] Available on the Internet: <<https://meltanyossag.hu/wp-content/uploads/2023/11/schuman-2.pdf>>
- PRIEGER, A. D. A „Keresztény Európa” gondolata az akadályá Törökország EU-csatlakozásának? In *Glossa Iuridica*. ISSN 2064-6887, 2017, vol. 4, no. 3-4, p. 149-165.
- PRIEGER, A. Az európai identitás szerepe Törökország EU-csatlakozási folyamatában: „keresztény Európa” vagy „multikulturális Európa”. In *Valóság*. ISSN 0324-7228, 2018, vol. 61, no. 11, p.
- PRODI, R. Az intézmények Európája és a karizmák Európája együtt dolgoznak. In *Távlatok*, ISSN-HLJ: 1215-282x, 2004, vol. 14, no. 3, p. 320-325.
- RADBROUCH, G. Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht In *Süddeutsche Juristenzeitung*, 1946, vol. 1, no. 1, p. 105-108.
- Robert Schuman: az európai integráció szülőatyja. In *european-union.europa.eu* [online] [cit. 2024-02-25] Available on the Internet: <https://european-union.europa.eu/system/files/2021-06/eu-pioneers-robert-schuman_hu.pdf>
- SCHUMAN, R. *Európáért*. Budapest: Osiris – MCC Press, 2022. 116. p.
- Schuman biography: chronology. In *Schuman,info* [online] [cit. 2024-09-16] Available on the Internet: <<https://www.schuman.info/bio-details.htm>>.
- Speech at the United Nations General Assembly, 3rd Session, 28 September 1948. In *Schuman,info*

³⁵ *The coming century of supranational communities*, Strasbourg, Festival Hall, 16 May In *Schuman,info* [online] [cit. 2024-09-16] Available on the Internet: <<https://www.schuman.info/Strasbourg549.htm>>.

[online] [cit. 2024-09-16] Available on the Internet: <<https://www.schuman.info/UN4849.htm>>.

SURJÁN, L. Robert Schuman, az európai keresztény államférfi. In *Napút*. ISSN 1419-4082, 2017, vol. 19, no. 10, p. 145-149.

SZABADFALVI, J. A Magyar Észjogi Iskola. In *Állam és Jogtudomány*. ISSN 0002-564X, 2009, vol. 50, no. 1, p. 17-44.

SZUROMI, Sz. A. Az erkölcs, a jog és az emberi méltóság harmóniája a szakrális jogban. In *Iustum Aequum Salutare*. ISSN 1787-3223, 2018, vol. 14, no. 1, p. 121-131.

The coming century of supranational communities, Strasbourg, Festival Hall, 16 May In *Schuman,info* [online] [cit. 2024-09-16] Available on the Internet: <<https://www.schuman.info/Strasbourg549.htm>>.

Zmierenie a spolupráca budované na spoločných koreňoch – vzťah medzi európskou integráciou a kresťanstvom v koncepcii Roberta Schumana

V súčasnosti sa čoraz častejšie vedú vyhrotené diskusie o spoločných európskych hodnotách a o budúcnosti Európy a v rámci týchto diskusií sa často objavuje obvinenie, že druhá strana sa odklonila od spoločných európskych hodnôt. V tejto štúdii sa usilujeme odpovedať aj na otázku, či to, čo sa dnes odohráva, predstavuje návrat k spoločným hodnotám Európskej únie zakotveným v zakladajúcich zmluvách, alebo naopak nahradenie dovtedy vyznávaných hodnôt novým súborom preferencií, ktoré sa vyznačujú väčšou ideologickou netoleranciou a neistou legitimitou. Podľa nášho názoru nemožno minulosť európskej integrácie ani úlohu kresťanstva v nej, rovnako ako súčasnosť a budúcnosť samotnej Európskej únie, pochopiť bez pripomenutia myšlienok a cieľov jej zakladateľov. Skutočnosť, že zakladatelia európskych spoločenstiev – Robert Schuman, Konrad Adenauer a Alcide De Gasperi – boli kresťanskými demokratmi, ktorí aktívne praktizovali svoju katolícku vieru, zohrala rozhodujúcu úlohu v tom, že integrácia sa začala uberať týmto smerom. Je mimoriadne užitočné pripomenúť si myšlienky zakladateľov, vrátane Roberta Schumana, o cieľi, metódach a koreňoch európskej integrácie, ako aj všeobecne dôvody, pre ktoré sa zakladatelia rozhodli pre túto cestu.

EGY MAGYAR GRÓF HALÁLA LENGYELORSZÁGBAN. GRÓF TELEKI LÁSZLÓ ÉLETE ÉS HALÁLÁNAK KÖRÜLMÉNYEI

CSÜRÖS András

The Death of a Hungarian Count in Poland: The Life and Circumstances of Count László Teleki

The study examines the life and circumstances of the death of Count László Teleki, a prominent figure in Gyömrő and the Reformed community in Hungary, whose life was closely linked to church and social activities, including leadership in the scouting movement and aid to the poor. Teleki was born in 1912, studied law, and actively participated in public life. After political persecution following 1945, he was imprisoned and released only in 1956. In 1962, he and his wife died in a railway accident in Warsaw, where they were to meet their children. Their funeral in Gyömrő, attended by thousands, highlights his popularity and the respect he earned. The study reconstructs Teleki's life, social engagement, and tragic death based on Slovak, Hungarian, and Polish sources, emphasizing his significance for the local church and cultural history.

Keywords: László Teleki, detah, Reformed Church, Gyömrő, railway accident, Hungary, Poland.

Egy olyan haláleset körülményeit szeretném ismertetni, amiről mindeddig keveset tudott a történetírás. Már több írás megjelent a gróf Teleki László, Pógyor István ellen indított koncepciós perről,¹ de halálának körülményeiről egy sem. Számomra azért is fontos maga Teleki László személye, hiszen református lelképásztorként Gyömrőn² szolgálva -a gróf Teleki utcában található templomban - sokféleképpen bukkan fel az ő személye. A helyiek csak úgy hívták, hogy „Laci gróf”. Talán már az elnevezés is mutatja, milyen közvetlen, barátságos földesúr hírében állt. Laci gróf kedves volt a kastélyban dolgozókkal, a gyerekekkel, iskolatársaival, rászorulókkal, és nem utolsósorban a cserkészeivel is.³

1912-ben született Gyömrőn, Teleki Tibor és Széchenyi Alice fiaként, azaz Széchenyi István dédunokájaként. A Lónyay Utcai Református Gimnáziumban érettségizett, utána jogi tanulmányokat folytatott. Angolul, németül, franciául beszélt.⁴ A világválság idején, még gimnazistaként, egyfajta jegyrendszert veze-

¹ KISS, R. „Még a gondolatot is halálra ítélnék...” Egy református per 1951-ből, Valóság 2001/7, 64 – 89. CSÜRÖS, A. J. Pógyor István. In Földesi, Margit; Szerencsés, Károly szerk. *Keresztény közéleti személyiségek a XX. században*. Kairosz, Bp., 2011, 141 – 146.

² Pest vármegye, Magyarország.

³ Szóbeli közlés alapján: „amikor a gyerekeivel játszottunk, lekváros kenyeret kaptunk, amit aztán rákentünk egymás arcára”.

⁴ KOVÁCS, B. Gróf Teleki László (1912-1962). *Confessio*, 1990. 1. sz., 75.

tett be Gyömrőn, ami azt jelentette, hogy a kastélyban mindenkinek jutott ebéd, így Gyömrőn gyakorlatilag nem volt éhezés ebben az időben.

1933-ban részt vett a gödöllői jamboree szervezésében, 1934-ben cserkész-vezetőképzőn vett részt. Cserkészparancsnokként irányította a 836-os Könyves Kálmán csapatot, több táborozást szervezett. Együtt sátorozott, aludt faházakban a cserkészeivel.⁵ Szociálisan érzékenyen segítette a szegényeket, gondozta az ifúságot. Nagyhirű előadókat szervezett Gyömrőre, Dobos Károlyt, Pógyor Istvánt, Karácsony Sándort, illetve Teleki Pál miniszterelnököt is.⁶ 1937-ben a hollandiai cserkész világtalálkozón is részt vett az ICHTHYS képviselőjeként.⁷

1935-ben a Keresztyén Ifjúsági Egyesület (KIE) ügyvezető elnökévé választották. Addigra már jelentős KIE és cserkészéletet indított be Gyömrőn. A Cserkészszövetség külügyi teendőkkel bízta meg. „Jól emlékszem, mikor – írta Teleki József – Mocsi Mihály a pesti egyházmegye esperese, atyámnak azt a kijelentést tette, a „kis gróf” egyháza javára folytatott munkássága két káplán munkáját is meghaladja”⁸

1942-ben vette feleségül Salamoni Évát, és ebben az évben apja halálával ő lett a család feje, egyben a pesti egyházmegye főgondnoka, és a Gyömrői Református Egyházközség főgondnoka is.

1945 után a KIE nemzeti titkára is lett, egészen 1950-es megszűntetéséig. 1948-ban telepítették ki feleségével együtt Tiszasülyre. Pógyor Istvánnal együtt tartóztatták le 1951. október 10-én, és koncepció perben hét évre ítélték, az államrend megdöntésére irányuló kísérlet vádjával.⁹ „Teleki László Márianosztráról szabadult 1956. július 28-án, Pap László közbenjárására, aki az Egyházak Világtanácsa Végrehajtó Bizottságának Galyatetőn megrendezett ülésére hivatkozva járta ki Horváth Jánosnál, az Állami Egyházügyi Hivatal elnökénél a kiszabadítását.”¹⁰ A börtönben fizikai munkát végzett, emellett a visszaemlékezések szerint vidám ember maradt.

1962-ben kaptak feleségével először útlevelet, de csak pirosat, azaz csak a szocialista országokba távozhattak. Így esett a választás arra, hogy Varsóban végre találkozzanak a gyerekeikkel, Gézával és Miklóssal. Az odafelé tartó úton vasúti szerencsétlenségben mindketten meghaltak.

Kovács Bálint így írt erről: „Telekiné azonnal meghalt, Teleki Lászlót Varsóba vitték és a kórházban pár pillanatra – a legenda szerint – még láthatta fiait. Tragédiájuk a magyar közvéleményben, főleg egyházi körökben nagy megrendülést

⁵ HEGYI-FÜSTÖS, I. Emlékezés dr. Teleki László grófra. Gyömrő szülötte: Laci bá' (1912-1962). In Kovács Bálint szerk. *Pógyor István és Dr. Teleki László gróf a KIE mártírsorsú vezetői. Dokumentumok és visszaemlékezések*. Kiadja a KIE szeniorok Pógyor István köre. Bp., 2003, 56.

⁶ Uo. 57-59.

⁷ KOVÁCS, B. Gróf az ifjúsági munkában. In Uő szerk.: *Pógyor István és Dr. Teleki László gróf a KIE mártírsorsú vezetői. Dokumentumok és visszaemlékezések*. Kiadja a KIE szeniorok Pógyor István köre. Bp., 2003, 72 – 73.

⁸ TELEKI, J. A gróf Teleki család gyömrői ágának története a II. világháború előtt és utána. Kézirat, Gyömrői Református Egyházközség, 9. lap

⁹ KISS, R. „Még a gondolatot is halálra ítélnék...” Egy református per 1951-ből. Valóság, 2001/7. 79-80.

¹⁰ Uo. 83-84.

okozott. A lengyel állam hazaszállította holttestüket és a két koporsót Gyömrőn a családi sírboltban helyezhették el. A temetés óriási tömeget vonzott. A hatóságok féltek, hogy valami nem-kívánatos esemény lesz. Nem történt semmi. Minden a legnagyobb rendben ment végbe. A temetési szertartást olyan lelkészek végezték, akik az ő ifjúsági munkájában nőttek fel, és annak a józsefvárosi gyülekezetnek a lelkésze, ahol szabadulása óta a gyülekezet hűséges és áldozatos tagja volt.”¹¹

A vasúti tragédia Varsótól 130 kilométerre 1962. október 9-én történt, Teleki László 10-én 18 órakor halt meg. Az egyháztörténet-írás eddig ennél behatóbban nem ismertette még a halál körülményeit, melyet angol, lengyel és magyar források által próbáltam jobban rekonstruálni.

Mi történt pontosan aznap Lengyelországban? Szeczinél is történt egy baleset. A varsói szerződés katonai ereje egy közös felvonulást tartott. Ezen a felvonuláson egy T54-es tank felett a vezetője elveszítette az uralmat és a tömegbe hajtván egy gyereksoporton gázolt át. Hét halálos áldozata lett, hét gyermek halt meg az iskolájuk kapujában. Ezt követően néhány órával Piotrków Trybunalski-nál két vonat egymással ütközött, aminek következtében 34 ember halt meg, 67-en megsérültek.¹² Ez a tragédia „jókor jött” a lengyel pártvezetésnek, hiszen így el tudták vonni a figyelmet a Szeczinben történetekről. Később a tankkal történt gázolás „közúti balesetté” változott a híradásokban. A vasúti szerencsétlenség során a vonatok nem szembementek egymással, hanem sántítás történt, emiatt az egyik vonat utolsó három szerelvénye kisiklott, és átcsúszott egy sínélágazásra.¹³ A 10 perccel később érkező Budapest-Varsó járat nekiszárgult.¹⁴ A vonat 105 km/órával közlekedett. A mozdonyvezető nem látta előre a szerelvényeket, mivel éjszaka volt és hatalmas köd. A mozdony 90-re tudott lelassítani, mikor egymásba ütköztek.¹⁵

A vasúti katasztrófa helyszínére egy órával később érkeztek meg a mentősök.¹⁶ Egy lengyel forrás szerint Teleki Lászlóné egyből meghalt, míg „László a sötétben és a ködben, vas nyomása alatt, ütemesen verte a vonat falait, tudatta a mentőkkel, hogy rájuk vár.”¹⁷

Bogdan Bieniak orvos, Wincenty Dana és Czesław Antoszewski mentősofőr 12 órán át küzdött Teleki László és a baleset más áldozataiért. Bieniak egy vaskupacon rohagált, és morfiumot fecskendezett az élő utasokba. Ugyanakkor Dana

¹¹ Kovács Bálint, i. m. 79.

¹² <https://newsfounded.com/polandeng/prl-october-9-1962-one-day-two-major-disasters-in-poland/> 2021-11-01

¹³ Magyar Vasutas, 1962. október 16. 2. https://adt.arcanum.com/hu/view/MagyarVasutas_1962/?pg=115&layout=s 2021-11-01

¹⁴ <https://wiadomosci.onet.pl/kraj/prl-9-pazdziernika-1962-r-jeden-dzien-dwie-duze-katastrofy-w-polsce/7swk40y> 2021-11-01

¹⁵ <https://zbiorowy.info/2018/10/przerwana-podroz-do-budapesztu-katastrofa-pod-piotrkowem-trybunalskim/> 2021-11-01

¹⁶ <https://wiadomosci.onet.pl/kraj/prl-9-pazdziernika-1962-r-jeden-dzien-dwie-duze-katastrofy-w-polsce/7swk40y> 2021-11-01

¹⁷ <https://wiadomosci.onet.pl/kraj/prl-9-pazdziernika-1962-r-jeden-dzien-dwie-duze-katastrofy-w-polsce/7swk40y> 2021-11-01

és Antoszewski megpróbálta kimenteni az áldozatokat az összezúzott kocsikból. Teleki Lászlót kórházba szállították, ám még Piotrków városban a mentő lefulladt, így busszal vitték a kórházba.¹⁸

A témában több lengyel cikk jelent meg. A vasúti katasztrófa kivizsgálására külön bizottság alakult, de közben a mentőszolgálat, vagy a rendőrség hivatalos jelentéseiből hiányoznak a jelentések erről a tragédiáról. Van például olyan lengyel cikk, ami kifejezetten Telekiékkel foglalkozik.¹⁹ 2007-ben, a 45. évfordulón a helyszínen egy emléktáblát avattak a vasúti szerencsétlenség áldozatainak emlékére.

Most vizsgáljuk meg, hogy a magyarországi sajtó hogyan számolt be erről az eseményről? Vajon szóba került-e gróf Teleki László? Az első magyar nyelvű híradás a vajdasági Magyar Szóban jelent meg, október 11-én, tehát a tragédia után két nappal. Ebben a cikkben csak a jugoszláv állampolgárokról volt szó.²⁰ Október 12-én már a Népszava is beszámolt az első oldalon, a következőképp: „Legújabb jelentések szerint a lengyelországi vasúti katasztrófa halálos áldozatainak száma 34-re, a sebesülteké 67-re emelkedett. Lehetségesnek tartják, hogy a vagonroncsok elvontatása után még újabb áldozatokat is találnak. Hivatalos vélemény szerint ez volt a háború utáni legnagyobb vasúti szerencsétlenség Lengyelországban. A lengyel közlekedési miniszter a Trybuna Ludunak adott nyilatkozatában megerősíti a katasztrófa okáról és lefolyásáról szóló szerda esti jelentéseket. Az áldozatok között magyarok is voltak, Teleki László és felesége meghalt, Lung Tibor, Ságvári Margit, Tóth János megsebesült.”²¹ A többi magyar áldozatról többet nem tudunk. A Magyar Nemzetben és a Somogy Megyei Hírlapban²² ugyanezen a napon betűre pontosan ugyanez a hír jelent meg.

Másnap a Népszavában hoztak le egy hírt a témában, miszerint 40 óra után helyreállt a forgalom. A vonatok alatt újabb áldozatokra bukkantak, így a halottak száma 41-re nőtt.²³ (Ezt semmilyen más forrás nem erősíti meg.) Itt magyar áldozatokról már nem esett szó, ahogy a Magyar Vasutas is csak a tragédiáról számolt be.²⁴ Érdekesebb lehet a Magyar Nemzet két beszámolója. Október 19-én²⁵ egy szemtanút szólaltattak meg: Purmann Jenő Nehézipari Minisztérium főosztályvezető vezetésével egy vegyipari küldöttség tartott szintén Varsóba.

¹⁸ <https://ziemiapiotrkowska.com/wegierskie-malzenstwo-teleki-zapomniane-ofiary-katastrofy-kolejowej-pod-piotrkowem/> 2021-11-01

¹⁹ <https://ziemiapiotrkowska.com/wegierskie-malzenstwo-teleki-zapomniane-ofiary-katastrofy-kolejowej-pod-piotrkowem/> 2021-11-01

²⁰ Magyar Szó, 19. évfolyam, 281. szám, 1962. október 11. https://adt.arcanum.com/hu/view/MagyarSzo_1962_10/?pg=136&layout=s 2021-11-01

²¹ Népszava, 1962. október 12. 1. https://adt.arcanum.com/hu/view/Nepszava_1962_10/?pg=83&layout=s 2021-11-01

²² Somogy Megyei Hírlap, 1962. október 12. 4. https://library.hungaricana.hu/hu/view/Somogy-MegyeiHirlap_1962_10/?pg=59&layout=s 2021-11-01

²³ [Szerző nélkül]: Helyreállt a forgalom a vasúti szerencsétlenség színhelyén, Lengyelországban. Népszava, 1962. október 13. 1.

²⁴ Magyar Vasutas, 1962. október 16. 2. https://adt.arcanum.com/hu/view/MagyarVasutas_1962/?pg=115&layout=s 2021-11-01

²⁵ Magyar Nemzet, 1962. október 19. 5. https://adt.arcanum.com/hu/view/MagyarNemzet_1962_10/?pg=132&layout=s 2021-11-01

A beszámoló új információt nem tartalmaz, de a bekezdés végén hírt ad Telekiék temetéséről is, a következőképp: „Csütörtök délután nagy részvét mellett temették el Gyömrőn, szülőhelyén, a lengyelországi vasúti szerencsétlenség két halálos áldozatát: Teleki Lászlót és feleségét. A temetésen képviseltette magát a Lengyel Népköztársaság nagykövetsége.”²⁶

Összefüggést látunk abban, hogy a Pest Megyei Hírlap Monor és vidéke különkiadása 1962. október 19-én a vasúti tragédiáról szóló rövid, pársoros beszámolója mellett jelent meg „Adatok Gyömrő középkori történetéhez” címmel egy cikk. Aki a két cikket egymás után olvasta, annak egyértelművé válhatott, hogy az áldozat azonos a gyömrői Teleki család tagjával.²⁷

A legérdekesebb hír a Magyar Nemzetben október 13-án jelent meg,²⁸ mely ugyan kronológiailag korábbi, mint az előbb ismertetett cikk, de érdekessége miatt a végére hagytam. Az elhunyt házaspárról úgy írnak egy hosszabb bekezdést, személyes beszámolót, hogy nem derül ki, ki volt Teleki László és Salamon Éva *igazából*. A cikkben meginterjúvolják a társasház lakóit, távoli rokonukat, Hivatkozás, részletezés

A halálhír érdekes dokumentuma az az eddig publikálatlan levél, ami Hegyi-Füstös István lelkipásztor hagyatékából²⁹ került elő. Ebben a levélben Ravasz László nyugdíjas püspök³⁰ próbálja teológiai szempontból megközelíteni ezt a szörnyű tragédiát. A Teleki-házaspár értelmetlennek tűnő halálával kapcsolatban felmerül a hívő emberben a teodicea kérdése. Ravasz László több szempont alapján is megközelíti levelében a tragédiát. A levél szövegének részletes elemzése egy különálló tanulmányt kíván.³¹

²⁶ Magyar Nemzet, 1962. október 19. 5. https://adt.arcanum.com/hu/view/MagyarNemzet_1962_10/?pg=132&layout=s 2021-11-01

²⁷ Monor és Vidéke. A Pest Megyei Hírlap különkiadása, 1962. október 19. IV. évf. 245. sz. 1. lap Gyömrői Református Egyházközség irattárából, Hegyi-Füstös István gyűjtése. Megtekinthető itt is: https://library.hungaricana.hu/hu/view/PestMegyeiHirlap_1962_10/?pg=160&layout=s 2023-12-09

²⁸ [Szerző nélkül]: Szabadságon volt Lengyelországban a piotrkowi vasúti szerencsétlenség két magyar áldozata. Magyar Nemzet, 1962. október 13. 90. https://adt.arcanum.com/hu/view/MagyarNemzet_1962_10/?query=sabads%C3%A1gon+piotrkowi&pg=89&layout=s 2025-06-06

²⁹ Ezúton is köszönöm a Hegyi-Füstös családnak azt, hogy rendelkezésemre bocsátotta.

³⁰ KÓSA, L. A leányfalui évek: „ki most Guttenberg előtti időben él”. In Uő. (szerk.). *Emlékezés Ravasz László születésének 125. évfordulóján*. Dunamelléki Református Egyházkerület, Bp., 2008, 136 – 159.

³¹ A levél szövege:

„Dr. Ravasz László püspök levele Kovácsy Margit ny. diakonissza testvérnek dr. Teleki László gróf és felesége temetése után 1962. november 26-án.

Kedves Margit testvér, nov. 12-én kelt levelére két okból késett a válasz – A tragédia annyira fájt, hogy sokáig nem tudtam oda emelkedni, ahonnét nézve beilleszkedik keresztyén szemléletünkbe. – A másik ok az volt: kiéreztem a leveléből, hogy Maga is megtalálja ezt a nézőpontot. Mi vasárnapi iskolánkban a következőkért adtunk hálát –Isten gyöngéd gondviseléséért, melyel szülők és a gyermekek sorsát intézte. – A gyermekeknek újat adott mindenből, amit itt elvesztettek – Szülők szeretetének realitását és lelkiségét teljesen meghagyta. – Adott nekik olyan nevelő emléket szüleikről, amely felér az állandó testi jelenlét hatásával. – A szülőkre nézve felséges ajándék ez a percek alatt történő együttes felemeltetés. Kézenfogva állhattak Isten elé. – Gyermekeiket akarták látni s Istennel, Atyjukkal kerültek szembenézésre. Mi csak emberi szempontból találjuk ezt rettentően tragikusnak, de az Ő szempontjából, aki nem em-

Temetésről

A temetési szertartást Kovács Bálint, Hegyi-Füstös István és a gyömrői lelkes, Szilháti Sándor végezte, Demeter József pedig az egyházmegye nevében búcsúztatta.³²

A temetésen többezren megjelentek, a pontos létszámot nem tudjuk. Mindenesetre az, hogy egy akkor nyolcezeres faluban, 1962-ben a gróf temetésén ennyien megjelentek, mutatja, hogy mennyire szerették. Egy személyes közlés alapján, 1962-ben egy óvodapedagógusnak a munkahelyén azt mondták, ha kimegy a gróf temetésére, nem kell hétfőn bejönnie dolgozni. A fenyegetés egyértelmű volt „de hát mégiscsak a Lacigróf az!”, így az illető elment a temetésre. Mivel szinte mindenki kint volt a faluból, ezért senkit sem bocsátottak el.³³

Teleki Lászlóról az első írásos megemlékezés 1989. május 21-én, Hegyi-Füstös István által történt a Reformátusok Lapjában.³⁴ Utána Kovács Bálint írt életéről tanulmányt. A Teleki-házaspár emlékét a Gyömrőn róla elnevezett gimnázium, és a templomban lévő emléktábla őrzi, amit 1994-ben avattak fel, Hegedűs Lóránt püspök részvételével. A Gyömrői Református Egyházközség mai napig őrzi emlékét, Teleki László fiait 1993-ban tiszteletbeli főgondnoknak választották.

Felhasznált irodalom

1. Csűrös András Jakab: Pógyor István. In Földesi, Margit; Szerencsés, Károly szerk.: Keresztény közéleti személyiségek a XX. században. Kairosz, Bp., 2011. 141-146.
2. Gecsényi Lajos: Adatok Gyömrő középkori történetéhez. Monor és Vidéke. A Pest Megyei Hírlap különkiadása, 1962. október 19. IV. évf. 245. sz. 1. Gyömrői Református Egyházközség irattárából, Hegyi-Füstös István gyűjtése. Megtalálható itt is: https://library.hungaricana.hu/hu/view/PestMegyeiHirlap_1962_10/?pg=160&layout=s 2023-12-09
3. Halotti Anyakönyv, 1944-1999. Gyömrői Református Egyházközség
4. Hegyi-Füstös István: A Teleki házaspár. Reformátusok Lapja, 1989. május 21. 6.
5. Hegyi-Füstös István: Emlékezés dr. Teleki László grófra. Gyömrő szülötte: Laci bá' (1912-1962). In Kovács Bálint szerk.: Pógyor István és Dr. Teleki László gróf a KIE mártírsorsú vezetői. Dokumentumok és visszaemlékezések. Kiadja a KIE szeniorok Pógyor István köre. Bp., 2003.
6. Kiss Réka: „Még a gondolatot is halálra ítélnék...” Egy református per 1951-ből. Valóság, 2001/7. 64-89.
7. Kovács Bálint: Gróf Teleki László (1912-1962). Confessio, 1990. 1. sz. 74-81.
8. Kovács Bálint: Gróf az ifjúsági munkában. In Uő szerk.: Pógyor István és Dr. Teleki László gróf a KIE mártírsorsú vezetői. Dokumentumok és visszaemlékezések. Kiadja a KIE szeniorok Pógyor István köre. Bp., 2003.
9. Teleki József: A gróf Teleki család gyömrői ágának története a II. világháború előtt és utána. Kézirat, Gyömrői Református Egyházközség
10. [Szerző nélkül]: Szabadságon volt Lengyelországban a piotrkowi vasúti szerencsétlenség két

beri bölcsesség szerint cselekszik, ez jó és szép vég. – Nincs özvegy, nincs árva, csak dicsőség. – És milyen egy ez a halál az életünkkel, s milyen nagy tanítás e nemzedék számára! Milyen nagy a bizodalma Istennek az ő gyermekei hite iránt, hogy tökéletes engedelmességet vár itt is tőlünk az ő tettei iránt, és várja, hogy a szeretet megszólítását halljuk ki e tettéből és a szeretet amenával feleljünk reá. – Idevaló igék: Zsolt 55, 8-12. Mt 11, 25-30. Ezen a tanításon nemzedékünk két legrokonszenvesebb emberének piros vére a pecsét. Isten vele, Margit testvér.
Lf 962. XI. 28. Ravasz László”

³² 34-35/1962. sorszám. Halotti Anyakönyv, 1944-1999. Gyömrői Református Egyházközség

³³ Szóbeli közlés alapján.

³⁴ Hegyi-Füstös István: A Teleki házaspár. Reformátusok Lapja, 1989. május 21. 6.

- magyar áldozata. Magyar Nemzet, 1962. október 13. 90. https://adt.arcanum.com/hu/view/MagyarNemzet_1962_10/?query=szabads%C3%A1gon+piotrkowi&pg=89&layout=s 2025-06-06
11. [Szerző nélkül]: Súlyos vasúti szerencsétlenség Lengyelországban. Magyar Vasutas, 1962. október 16. 2.
https://adt.arcanum.com/hu/view/MagyarVasutas_1962/?pg=115&layout=s 2021-11-01
12. [Szerző nélkül]: Helyreállt a forgalom a vasúti szerencsétlenség színhelyén, Lengyelországban. Népszava, 1962. október 13. 1.
13. [Szerző nélkül]: October 9, 1962 One day, two major disasters in Poland. <https://newsfounded.com/polandeng/prl-october-9-1962-one-day-two-major-disasters-in-poland/> 2021-11-01
14. [Szerző nélkül]: Jeden dzień, dwie tragedie. Zginęło ponad 40 osób, a władza próbowała ukryć prawdę.
<https://wiadomosci.onet.pl/kraj/prl-9-pazdziernika-1962-r-jeden-dzien-dwie-duze-katastrofy-w-polsce/7swk40y> 2021-11-01
15. [Szerző nélkül]: <https://ziemiapiotrkowska.com/wegierskie-malzenstwo-teleki-zapomniane-ofiary-katastrofy-kolejowej-pod-piotrkowem/> 2021-11-01
16. [Szerző nélkül]: Nagy vasúti szerencsétlenségben Lengyelországban. Magyar Szó, 19. évfolyam, 281. szám, 1962. október 11.
https://adt.arcanum.com/hu/view/MagyarSzo_1962_10/?pg=136&layout=s 2021-11-01
17. [Szerző nélkül]: Újabb jelentések a lengyelországi vasúti katasztrófáról. Népszava, 1962. október 12. 1.
https://adt.arcanum.com/hu/view/Nepszava_1962_10/?pg=83&layout=s 2021-11-01
18. [Szerző nélkül]: Részletek a lengyelországi vasúti szerencsétlenségről. Somogy Megyei Hírlap, 1962. október 12. 4.
https://library.hungaricana.hu/hu/view/SomogyMegyeiHirlap_1962_10/?pg=59&layout=s 2021-11-01
19. [Szerző nélkül]: Beszél a szemtanú. Hazaérkezett a lengyelországi vasúti katasztrófa egyik megmenekült utasa. Magyar Nemzet, 1962. október 19. 5.
https://adt.arcanum.com/hu/view/MagyarNemzet_1962_10/?pg=132&layout=s 2021-11-01
20. [Szerző nélkül]: A lengyelországi... Monor és Vidéke. A Pest Megyei Hírlap különkiadása, 1962. október 19. IV. évf. 245. sz. 1. Gyömrői Református Egyházközség irattárából, Hegyi-Füstös István gyűjtése. Megtalálható itt is: https://library.hungaricana.hu/hu/view/PestMegyeiHirlap_1962_10/?pg=160&layout=s 2023-12-09
21. WŁuka, Emil: Przerwana podróż do Budapesztu – katastrofa pod Piotrkowem Trybunalskim. <https://zbiorowy.info/2018/10/przerwana-podroz-do-budapesztu-katastrofa-pod-piotrkowem-trybunalskim/> 2023-12-12

Smrť maďarského grófa v Poľsku: život a okolnosti smrti grófa Ladislava Telekiho

Štúdia sa zaoberá životom a okolnosťami smrti grófa Ladislava Telekiho, významnej osobnosti Gyömrő a reformovanej komunity v Maďarsku, ktorého život bol spojený s cirkevnou a spoločenskou činnosťou, vrátane vedenia skautského hnutia a pomoci chudobným. Teleki sa narodil v roku 1912, študoval právo a aktívne sa zapájal do verejného života. Po politických perzekúciách po roku 1945 bol väznený a prepustený až v roku 1956. V roku 1962 zomrel spolu so svojou manželkou počas železničnej nehody vo Varšave, kde sa mali stretnúť so svojimi deťmi. Pohreb v Gyömrő, na ktorom sa zúčastnili tisíce ľudí, poukazuje na jeho popularitu a úctu, ktorú si získal. Práca rekonštruuje život, spoločenskú angažovanosť a tragickú smrť Telekiho na základe slovenských, maďarských a poľských zdrojov, pričom poukazuje na jeho význam pre miestnu cirkevnú a kultúrnu históriu.

**Recenzie, anotácie – Review – Kritik – Könyvszemle –
Reconzje i omówienia**

**KÓNYA, Peter – GUITMAN,
Barnabás (eds.). *Kronika
sabinovských evanjelikov***

***Daniela Waechtera a Kisszebeni
evangélikusok krónikája Waechter
Dánieltől. Prešov: Prešovská
univerzita v Prešove, 2022.
ISBN 978-80-555-3059-8.***

Publikácia *Kronika sabinovských evanjelikov Daniela Waechtera a Kisszebeni evangélikusok krónikája Waechter Dánieltől*, ktorú pripravili prof. PhDr. Peter Kónya, PhD., a doc. Dr. Guitman Barnabás, PhD., predstavuje dôležitý príspevok k výskumu cirkevných dejín, regionálnej histórie a spoločenského vývoja ranonovovekého Slovenska a Horného Uhorska. Vznikla v rámci projektu VEGA 1/0477/20 *Pramene k dejinám cirkvi na Slovensku v ranom novoveku* a nadväzuje na dlhodobé úsilie Prešovskej univerzity sprístupňovať málo známe rukopisné pamiatky. Daniel Waechter, autor kroniky, písal svoje rozsiahle dielo v druhej polovici 18. storočia. Jeho práca ďaleko presahuje rámec bežného cirkevného záznamu – predstavuje komplexný opis vývoja mesta Sabinov, jeho obyvateľov, cirkevných pomerov, hospodárskeho zázemia aj každodenného života. Publikácia tak ponúka ucelený prierez dejinami jedného slobodného kráľovského mesta, oboch jeho evanjelických zborov a celého regiónu Horného Uhorska, pričom zároveň približuje intelektuálny svet au-

tora, ktorý je typickým predstaviteľom vzdelaneckej tradície konca raného novoveku.

Úvod publikácie dôkladne predstavuje nielen samotného kronikára, ale aj konfesijné, politické a spoločenské prostredie, v ktorom jeho dielo vznikalo. Autori upozorňujú, že vzdelanci v minulých storočiach – farári, učitelia, mestskí pisári, lekári či profesori – zanechali množstvo písomných diel, z ktorých väčšina ostala v rukopisnej podobe. Len ojedinele sa dostali do tlače a zachovali do dnešných dní. Waechterova kronika patrí medzi tie cenné výnimky, ktoré pretrvali len vďaka tomu, že ich prepisovali jeho nástupcovia v úrade alebo študenti miestnych škôl. Pritom ide o text mimoriadnej faktografickej hodnoty, ktorý zachytáva nielen dejiny evanjelických zborov, ale aj množstvo informácií o Sabinove, jeho hospodárstve, sociálnom živote a každodennosti jeho obyvateľov. Hneď v úvode editori predstavujú Waechterovu osobnosť a jeho motiváciu písať kroniku. Waechter bol nemeckým evanjelickým farárom, vzdelancom s hlbokým záujmom o históriu, teológiu, geografiu aj prírodné javy. V kronike zaznamenával nielen udalosti, ktorých bol svedkom, ale aj staršie epizódy života oboch evanjelických zborov – nemeckého aj slovenského. Charakteristické pre jeho štýl je, že sa snažil zachytiť históriu v širokom časovom zábere: od obdobia reformácie cez protihabsburské

povstania až po vydanie Tolerančného patentu v roku 1781. Jeho dielo má preto nielen miestny, ale aj celoštátny význam.

Nasledujúca rozsiahla kapitola Slobodné kráľovské mesto Sabinov v dobe Waechterovej kroniky prináša detailný pohľad na politické, hospodárske a konfesijné pomery mesta v 16. – 18. storočí. Autori zdôrazňujú, že hoci bol Sabinov najmenším mestom Pentapolitany, jeho poloha na významnej obchodnej ceste do Poľska mu zabezpečovala stabilné hospodárske zázemie. Rozvinuté remeslá, cechy a obchodné kontakty vytvárali aktívne mestské prostredie, ktoré umožňovalo vznik bohatého kultúrneho života. Waechterove záznamy túto dynamiku presne odrážajú a umožňujú dnešnému bádateľovi rekonštruovať vývoj sabinovského obchodu, remesiel i sociálnych vzťahov.

Kapitola Sabinovská kronika Daniela Waechtera podrobnejšie predstavuje osobnosť Daniela Waechtera, pričom približuje jeho rodinné i profesijné zázemie, priebeh štúdií, pôsobenie v Sabinove a celkový intelektuálny horizont, ktorý formoval jeho historické aj teologické myslenie. Autori ukazujú, že Waechter patril k vzdelaneckej vrstve evanjelických duchovných, typickej pre prostredie ranonovovekého Uhorska. Disponoval výbornou znalosťou nemeckého jazyka, ktorý bol prirodzeným komunikačným prostriedkom sabinovského mestského prostredia, a zároveň bol dobre oboznámený s latinčinou. Kapitola pokračuje krátkym životopisom Samuela Greskovitsa, ktorý je jedným z pokračovateľom kroniky. Ďalej sa text sústreďuje len na kroniku, jej znaky a obsah.

Paralelnou maďarskou štúdiou k týmto úvodným kapitolám sú texty Kisszeben szabad királyi város a Waechter krónika korában a Daniel Waechter kisszebeni krónikája, ktoré sprístupňujú kontext Sabinova a osobnosť jeho kronikára aj maďarsky hovoriacemu publiku.

Jadro publikácie tvorí najrozsiahlejšia časť s latinským názvom Status et factorum Ecclesiae Evangelicae, ktorá predstavuje samotnú Waechterovu kroniku. Autorom publikácie sa podarilo prepísať rukopisný archívny text, doplniť ich komentármi, jazykovými poznámkami a historickými vysvetleniami, vďaka čomu sa kronika stala plnohodnotným vedeckým prameňom. Tento text zachytáva náboženský život, politické udalosti aj každodennosť Sabinova v širokom časovom horizonte. Podrobne opisuje príchod reformácie, vznik evanjelických zborov, striedanie kazateľov, zásahy protireformačných úradov, straty chrámov, ale aj obdobia obnovy po náboženských útlakoch. Waechter detailne popisuje udalosti Thökölyho a Rákócziho povstání, pohyby vojsk, kontribúcie, konfiškácie a škody spôsobené obyvateľom mesta. Svedčia o tom jeho záznamy o morových epidémiách, požiaroch, hladomoroch či klimatických extrémoch, ktoré výrazne ovplyvnili každodenný život Sabinovčanov.

Kronika však obsahuje aj množstvo drobných, no o to cennejších detailov: mená študentov a učiteľov, údaje o výdavkoch na školu, informácie o remeslách, cechoch, cenách tovarov či o miestnom sociálnom prostredí. Tieto záznamy majú veľkú hodnotu pre genealogický, jazykovedný či pedagogický výskum. Nechýbajú ani duchovné texty – modlitby a kázne, ktoré

Waechter alebo jeho súčasníci používali pri výnimočných udalostiach.

Celé dielo tak predstavuje nielen prepis historického dokumentu, ale aj dôkladnú vedeckú prácu, ktorá poskytuje nový pohľad na dejiny Sabinova, evanjelickej cirkvi a Horného Uhorska. Prepojením mikrohistorickkej a regionálnej perspektívy umožňuje lepšie pochopiť fungovanie slobodných kráľovských miest, konfesijné vzťahy, sociálne napätia aj formovanie kultúrnej pamäti komunít. Waechterova kronika zostáva cenným svedectvom o dynamike a zložitosti života v ranom novoveku a v podobe tejto publikácie je sprístupnená tak, aby mohla slúžiť mnohým oblastiam súčasného vedeckého bádania.

Katarína Muchová

KÓNYOVÁ, Annamária (ed.).
Rôznorodá spoločnosť v Uhorsku
v ranom novoveku. Prešov:
Vydavateľstvo Prešovskej univerzity,
2023.
ISBN 978-80-555-3171-7.

V roku 2023 vyšiel vo Vydavateľstve Prešovskej univerzity konferenčný zborník s názvom *Rôznorodá spoločnosť v Uhorsku v ranom novoveku*, ktorého editorkou je riaditeľka Inštitútu histórie Filozofickej fakulty Prešovskej Univerzity Annamária Kónyová. Zborník pozostáva z 5 tematických okruhov – *vojenský element v spoločnosti; vzdelanci v ranom novoveku; ženský element; elita a ľudia na okraji spoločnosti a cirkevní predstavitelia rôznych konfesií*.

V prvom tematickom okruhu nájdeme štúdie dvoch významných slovenských historikov, a to Petra Kónyu,

ktorý sa venoval téme *Habsburský a stavovský generál v Uhorsku v 17. storočí* (s. 8), so zameraním na osobnosti generála a grófa Antonia Caraffu a brigádneho generála Juraja Ottlyka. Druhým autorom je Vladimír Segeš s témou *Vojaci a armáda podľa reglementov Jej Veličenstva Márie Terézie – Sprostého wogaka povinnost a Wogánske Artykule* (s. 35).

Druhý tematický okruh ponúka štúdie Eduarda Lukáča, Martina Javora a Marcely Domenovej. Prvý zo spomínaných autorov je pedagógom zameriavajúcim sa aj na dejiny školstva a v tomto zborníku uverejnil príspevok s názvom *K postaveniu a pôsobeniu učiteľa v ranom novoveku* (s. 60). Historik Martin Javor spracoval tému *Ignác Born – rakúsky osvietenec, slobodomurár, geológ, mineralóg a montanista* (s. 77) a historička Marcela Domenová sa venovala téme *Intelektuálna elita na konci 16. storočia na príklade Prešova (sonda do problematiky výskumu elit v mestskom prostredí)* (s. 94).

V treťom tematickom okruhu sa nachádzajú štúdie dvoch slovenských historičiek. Jednou z nich je editorka tohto zborníka Annamária Kónyová, ktorá sa venovala téme *Tri podoby ranonovovekej aristokratky v Uhorsku* (s. 124), kde sa zamerala na tri uhorské šľachtické, a to Zuzanu Lorántffyovú, Žofiu Báthoryovú a Helenu Zrínsku. Druhou autorkou je

Miloslava Bodnárová, ktorá spracovala tému *Postavenie meštianky v sociálno-ekonomickej štruktúre miest Pentapolitany v 16. storočí* (s. 144).

Predposledný tematický okruh ponúka štúdie historičky Stanislavy Rovňákovej, ktorá sa venovala téme *Šľachtický rod Petheő a jeho významní predstavitelia* (s. 152), historika Ivana

Mrvu s témou *Spoločenstvá za hranou zákona. Zbojníci, lupiči a zloději* (s. 167) a doktorandky na odbore história Klaudie Sokolovej, ktorá spracovala tému *Palatín Juraj Thurzo a jeho podpora protestantov v Uhorsku* (s. 184).

V poslednom tematickom okruhu zameranom na cirkevných predstaviteľov rôznych konfesií sa nachádzajú štúdie teológa Petra Šturáka, ktorý sa venoval cirkevným dejinám a do zborníka prispel témou *Osobnosť biskupa Michala Manuela Olšovského (1700 – 1767) a jeho prínos pre rozvoj Mukačevskej eparchie* (s. 198).

Ďalšou autorkou je historička Monika Bizoňová, ktorá spracovala tému *Obráz jezuitu v ranonovovekej spoločnosti* (s. 210). Táto štúdia sa zaoberá postavením jezuitov v spoločnosti v ranom novoveku. Predstavuje založenie a schválenie Spoločnosti Ježišovej v roku 1540 a jej základné články, rádrovú konštitúciu jezuitov, postavenie študenta v jezuitskom vzdelávacom systéme a organizačnej štruktúre.

Historička Lucia Šteflová sa venovala téme *Život evanjelických farárov počas rekatolizácie* (s. 227). Štúdia sa zameriava na zhoršenie životnej situácie evanjelických farárov, v ktorej sa ocitli kvôli prísnyim rekatoliačným opatreniam. Autorka sa vo veľkej miere venuje prameňu, z ktorého sa o týchto skutočnostiach dozvedáme a sú to zápisy z kanonických vizitácií, ktoré zaznamenávajú mnohé konflikty v boji za náboženskú slobodu, osudy, ale aj každodenný život evanjelických farárov.

Posledným príspevkom tohto zborníka je štúdia historika Vavrinca Žeňucha s názvom *Uniatské duchovenstvo v 17. a 18. storočí* (s. 239). Autor sa v nej venuje zmenám v konfesionálnych dejinách, ku ktorým došlo v období 17.

a 18. storočia a ovplyvnili život gréckokatolíckych presbyterov. Cieľom tejto štúdie bolo zmapovať zmeny a problémy, ktoré mali dominantný vplyv na život presbyterov.

Zborník ponúka mnoho zaujímavých a podnetných príspevkov, ktoré čitateľovi prehľbia poznatky týkajúce sa spoločnosti a cirkvi v ranonovovekom Uhorsku a budú ho nabádať k ďalšiemu štúdiu týchto problematik.

Andrea Ferencová

GUDOR, Kund Botond. *Bod Péter (1712 – 1769), a történetirő. Barót: Tortoma könyvkiadó, 2018. 505 s. ISBN 978-973-8995-62-8.*

Gudor Kund Botond vo svojej monografii predstavuje komplexnú vedeckú analýzu života, diela a historiografického významu reformovaného duchovného, polyhistora a historika Petra Boda (Péter Bod, 1712 – 1769), významnej osobnosti uhorskej protestantskej učenosti 18. storočia pochádzajúcej zo Sedmohradska. Autor sa sústreďuje nielen na biografický rozmer tejto osobnosti, ale predovšetkým na systematické zhodnotenie Bodovej historickej práce, metodologických prístupov, prameňovej základne a jeho miesta v dejinách uhorskej historiografie.

Publikácia je členená do tematicky ucelených kapitol, ktoré postupne sledujú Bodovu životnú dráhu, intelektuálne zázemie, hlavné historické diela a ich recepciu v dobovom i neskoršom historiografickom diskurze. Tiež sa zameriava aj na priblíženie kultúrno-spoločenských pomerov v 18. storočí v Sedmohradsku ako podkladu

pre lepšie pochopenie doby a pomerov, z ktorých osobnosť Petra Boda vzišla.

Na začiatku je radený *Bevezetés/Úvod* (s. 11 – 18). Predstavuje stav bádania o osobe a diele Petra Boda, poukazuje na doterajšie interpretačné prístupy a zdôrazňuje potrebu nového, komplexného pohľadu na Bodovu historiografickú činnosť. Autor zároveň vymedzuje metodologické východiská práce, založené na kritickej analýze tlačených diel, rukopisov, korešpondencie a dobových kontextov. Úvod jasne formuluje cieľ monografie – zaradiť Boda Pétera medzi kľúčových predstaviteľov uhorskej historickej vedy 18. storočia.

Kapitola s názvom *Erdély kultúrája, egyházai és társadalma a késő barokk és korai felvilágosodás korában/Kultúra, vierovyznanie a spoločnosť Sedmohradska v období neskorého baroka a ranného osvietenstva* (s. 19 – 74) je venovaná priblíženiu prostredia, kultúry a spoločenských pomerov v období neskorého baroka a v čase nástupu osvietenstva. Autor sa tiež venuje reformám, ktoré v danom období zavádzala panovníčka Mária Terézia a ich vplyvu na Sedmohradsko. Osobitnú pozornosť autor venoval aj analýze života a postavenia kňazov v Sedmohradsku. Kapitola je dôležitá pre pochopenie pomerov, z ktorých Peter Bod pochádza.

Kapitola s názvom *Bod Péter élete és munkássága/Život a dielo Petra Boda* (s. 75 – 194) je zameraná na život a na kariéru Petra Boda. Kapitola sa podrobne venuje jeho životnej dráhe, jeho kariére kňaza a historika. Mapuje jeho štúdium a pôsobenie najprv v meste Aiud (Nagyenyed) v Rumunsku, na reformovanom kolégiu Gabriela Betlena (Betlen Gábor Kollégium) v rokoch

1724 – 1740 a neskôr na univerzite v Leidene v Holandsku v rokoch 1740 – 1743. Kapitola sa tiež okrem iného venuje aj bývalým študentom Leidskej univerzity pochádzajúcich zo Sedmohradska. Analyzuje styky medzi Sedmohradskom a Holandskom v 18. storočí. Osobitná pozornosť sa venuje Bodovej intelektuálnej formácii, kontaktom s európskymi učencami a jeho zakotveniu v prostredí reformovanej cirkvi v Uhorsku. Autor ukazuje, ako osobné skúsenosti, konfesiónalna príslušnosť a dobové politicko-náboženské pomery ovplyvnili jeho vedeckú činnosť.

Kapitola *Általános és egyéni vonások Bod Péter történetírásában/Všeobecné a špecifické znaky v historickej tvorbe Petra Boda* (s. 195 – 248) je zameraná na priblíženie stavu historiografie v prvej polovici 18. storočia v Európe. Autor sa venuje úlohe Petra Boda ako historika.

Ďalšia kapitola s názvom *A korai felvilágosodás Bod Péter műveiben: kontextus, narratíva és szemantika/Odraz myšlienok ranného osvietenstva v dielach Petra Boda: kontext, naratív a sémantika* (s. 249 – 403) je venovaná detailnej analýze Bodových historických diel. Pozornosť venuje predovšetkým jeho najvýznamnejším prácam, v ktorých sa zaoberal dejinami Uhorska, cirkevnými dejinami a biografiami významných osobností. Autor skúma štruktúru týchto diel, ich tematické zameranie a spôsob spracovania. Kapitola poukazuje na Bodovu snahu o systematickosť, chronologickú presnosť a encyklopedický prístup k dejinám. Autor sa tiež zaoberá konfesiónalnym rozmerom Bodovej historickej práce. Analyzuje, ako reformovaná identita ovplyvnila jeho výber tém, interpre-

táciu dejín a hodnotenie historických udalostí. Okrem historických prác sa kapitola venuje aj jeho dielam v oblasti práva a pomocných vied historických.

Kapitola s názvom *Bod Péter történetíró munkásságának dimenziói/Rozličné aspekty v historických dielach Petra Boda* (s. 404 – 448) poukazuje na rôzne aspekty jeho historických diel. Popisuje pracovné a výskumné metódy, ktoré Bod použil pri písaní svojich historických prác.

Kapitola s názvom *Záró következtések/Záver* (s. 449 – 465) je zhrnutím a zhodnotením hlavných poznatkov monografie a zdôrazňuje význam Petra Boda ako historika, ktorý významne prispel k formovaniu uhorskej historiografickej tradície. Autor taktiež poukazuje na aktuálnosť Bodovho diela pre súčasný historický výskum a naznačuje možnosti ďalšieho bádania.

Publikácia je prínosná nielen pre odborníkov na dejiny 18. storočia, ale aj pre výskumníkov zaoberajúcich sa cirkevnými dejinami, konfesijnými vzťahmi a dejinami vzdelanosti v strednej Európe.

Renáta Geriová

SOMOGYI, Alfréd – KÓNYA, Peter – DIENES, Dénes (eds.). *Cirkevné zbory „Užskej cirkevnej spoločnosti“ 1798 – 1799*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, 2022. 291 s. ISBN 978-80-555-3060-4.

Publikácia *Cirkevné zbory „Užskej cirkevnej spoločnosti“ 1798 – 1799/Az „Ungl Egyházi Társaság” Gyülekezetei 1798 – 1799*, zostavená Petrom Kónyom a Dénesom Dienesom, predstavuje významnú edičnú prácu,

ktorá sprístupňuje doposiaľ málo známymu pramennú základňu k dejinám reformovanej cirkvi v regióne Užskej a Zemplínskej stolice na sklonku 18. storočia. Ide o kritické vydanie cenného dobového súpisu cirkevných zborov Vnútrotskej superintendencie z rokov 1798 – 1799, uloženého v Archíve Vnútrotského reformovaného dištriktu v Blatnom Potoku (Sárospatak). Vzhľadom na chronologické zaradenie dokumentu – krátko po vydaní Tolerančného patentu – ide o výnimočný zdroj pre štúdium cirkevného, sociálneho aj etnického vývoja v období formovania moderných protestantských komunít. Publikácia má bilingválny charakter (slovenčina/maďarčina) a jej štruktúra je jasne definovaná podľa tematických blokov. Po úvodnom texte nasledujú štyri rozsiahle štúdie, ktoré uvádzajú čitateľa do historického, konfesijného a regionálneho kontextu, a po nich nasleduje samotná edícia súpisu. Prácu uzatvára podrobný register umožňujúci orientáciu v osobách, miestach a kľúčových pojmoch.

Úvodná kapitola rámcuje reformáciu ako jeden zo zásadných fenoménov európskych dejín, ktorý podstatne preformoval duchovnú aj spoločenskú štruktúru Uhorska. Kvôli špecifickej konfesijnej situácii sa reformácia v Uhorsku vyvíjala v dvoch hlavných líniiach – luterskej a helvétskej – z ktorých neskôr vyrástli dve výrazné protestantské cirkvi.

Autori upozorňujú na pretrvávajúci deficit moderného historického spracovania ranonovovekých cirkevných dejín, spôsobený jednak staršou literatúrou, jednak limitovanou dostupnosťou archívnych prameňov. Osobitný dôraz je kladený na význam

primárných dokumentov z cirkevných archívov, ktoré sú nenahraditeľné pre poznanie sociálnych, hospodárskych a každodenných dejín.

Prvá kapitola od Petra Kónyu – Slovenské reformované zbory (nielen) v Užskom senioráte (s. 7 – 22) sa zameriava na problematiku slovenských reformovaných komunít v rámci viacerých seniorátov Vnútroštátnej superintendencie. Autor analyzuje národnostné zloženie jednotlivých zborov a ukazuje, že slovenské reformované zbory v období 16. – 17. storočia vznikali nielen v Užskom senioráte, ale aj v Abovskom, Zemplínskom a krátko existujúcom Šarišskom senioráte. Autor detailne uvádza obce, kde sa slovenské spoločenstvá v období raného novoveku vyskytovali – napríklad v Abovskom senioráte (Svinice, Bidovce, Nižná a Vyšná Kamenica, Rozhanovce a ďalšie), ale najmä v Užskom senioráte (Stretava, Sobrance, Hnojné, Vinné a ich filiálky). Kapitola je rozdelená na časti, teda na Slovenské reformované zbory pred rekatolizáciou, Slovenské reformované cirkevné zbory v 18. storočí, Evanjelicko-kalvínska únia, Reformovaní Rusíni v Užskom senioráte a Slovenskí kalvíni. Nasledujúca kapitola Szlovák református gyülekezetek az ungi és más Tiszáninneni református egyházakéban (s. 23 – 38) je maďarská paralela predchádzajúcej kapitoly, ktorá prináša totožný obsahový rámec pre maďarsky hovoriace publikum.

Tematický druhá kapitola od autora Dénesa Dienes s názvom Užský reformovaný seniorát s osobitným akcentom na súpis zborov z r. 1798 – 1799 a biografické údaje seniorov (s. 39 – 50) predstavuje historicko-organizačný prehľad vývoja Užského

reformovaného seniorátu od jeho formovania v druhej polovici 16. storočia až po obdobie Tolerančného patentu. Autor analyzuje špecifické podmienky regiónu – absenciu kráľovských miest, dominanciu zemepanských mestečiek (Užhorod, Veľké Kapušany, Sobrance) a etnickú skladbu obyvateľstva, najmä prítomnosť rusínskej a rumunskej pravoslávnej populácie. Osobitnú pozornosť venuje prvým prejavom reformácie v stolici, dokumentovaným od roku 1555, a rozsiahlemu rozšíreniu protestantských kňazov v 60. rokoch 16. storočia, ktorých činnosť dokladajú súpisy desiatkov a archívne zmienky z viacerých obcí. Druhá časť kapitoly obsahuje biografické údaje seniorov (predstaviťelov cirkevnej správy), čím dopĺňa osobný rámec dejín seniorátu. Pre výskum cirkevnej správy ide o dôležitý materiál. Dénes Dienes pokračuje kapitolou Az ungi református egyházakéban, a különös tekintettel gyülekezeteinek 1798 – 1799. évi összeírására és eszereinek életrajzi adataira (s. 51 – 62). Znova je to maďarská verzia predchádzajúcej kapitoly, ktorá zachováva jej obsahový profil, pričom slúži na sprístupnenie historického a biografického materiálu širšiemu konfesijnému prostrediu. Kapitola je zameraná na organizačný vývoj, personálne obsadenie cirkevných funkcií a dokumentačné pozadie zborového súpisu.

Posledná kapitola pomenovaná Az Ungi Egyházi Társaságban lévő mater és filialis ekllesiáknak összeírása (s. 63 – 291) je rozsiahla edícia súpisu materských a filiálnych cirkví Užskej cirkevnej spoločnosti. Dokument zostavil v rokoch 1798 – 1799 Palágyi kazateľ a notár Liszkay Sámuel na základe starších cirkevných zápisov

a súčasných overených svedectiev. Súpis zahŕňa: pôvod zborov, opis kostolov, zvonov a školských budov, majetkové pomery (pozemky, lúky, nadania), kontrakty, donácie a testamenty, informácie o duchovných, učiteľoch a cirkevných funkcionároch a údaje o veriacich. Edícia je mimoriadne rozsiahla (takmer 230 strán) a predstavuje jeden z najucelenejších súpisov tohto typu v prostredí východného Slovenska a severného Maďarska v období po Tolerančnom patente. Pre výskum regionálnych cirkevných dejín má dokument hodnotu primárneho prameňa prvého stupňa, ktorý umožňuje rekonštrukciu sociálnych, ekonomických, konfesijných aj demografických pomerov obcí. Edičná práca Kónyu a Dienesu dopĺňa tento rukopis rozsiahlymi poznámkami, ktoré objasňujú miestne názvy, špecifické termíny, latinské frázy či historické súvislosti.

V celkovom hodnotení možno konštatovať, že publikácia predstavuje významný príspevok k modernému poznaniu dejín reformovaného protestantizmu na východnom Slovensku a v priľahlých regiónoch. Obohacuje odbornú literatúru o unikátny prameň, ktorý doposiaľ nebol detailne spracovaný. Oboznámi čitateľa nielen s cirkevnou štruktúrou a duchovným životom reformovaných komunít, ale aj s každodennosťou ich ekonomickej a sociálnej existencie. Vďaka dvojjazyčnému spracovaniu sa dielo stáva mostom medzi slovenskou a maďarskou historiografiou, čím prispieva k prekonávaniu tradičných naratívnych bariér.

Katarína Muchová

KÓNYOVÁ, Annamária – KÓNYA, Peter. *The Reformed Church in Upper Hungary and the Slovak Calvinists in the Early Modern Age.* Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, 2010. 219 s. ISBN 978-80-555-0257-6.

Kniha Annamárie Kónyovej a Petra Kónya *The Reformed Church in Upper Hungary and the Slovak Calvinists in the Early Modern Age* predstavuje ucelené syntetické spracovanie dejín helvetskej reformácie a reformovanej cirkvi v priestore Horného Uhorska, teda v regióne, ktorý približne zodpovedá územiu dnešného Slovenska a najmä jeho východných historických oblastí. Autori sa v diele usilujú prekonať dlhodobé medzery v slovenskej i uhorskej historiografii, ktoré vznikli v dôsledku konfesijnej uzavretosti, nedostatočného využívania prameňov a preberania názorov zo staršej literatúry bez kritického pohľadu. Vstupná kapitola knihy upozorňuje na nedostatok moderného bádania o dejinách reformácie a rekatolizácie v ranom novoveku, na pretrvávajúce zastaraných konfesijných interpretácií a na stereotypné spájanie kalvinizmu výhradne s maďarským etnikom. Autori ukazujú, že multietnický charakter reformácie bol pre región Horného Uhorska kľúčový a že slovenské obyvateľstvo v procese helvetskej reformácie zohrávalo oveľa výraznejšiu úlohu, než naznačovala doterajšia slovenská historiografia.

Prvá rozsiahla časť knihy, nazvaná *The Helvetic Reformation in Hungary* (s. 11 – 68), poskytuje základný historický rámec a približuje šírenie reformácie v Uhorsku v 16. storočí. Autori najprv opisujú počiatky luteránskej

reformácie po roku 1526 a následne vysvetľujú, ako sa do krajiny dostali švajčiarske reformačné impulzy spojené s menami Ulricha Zwingliho a Jána Kalvána. Nasledujúca kapitola sa zaoberá rozmachom helvétskej reformácie v oblasti medzi Tisou a Horným Uhorskom. Šírenie kalvinizmu na východe krajiny podporovali viaceré faktory: slabé zastúpenie katolíckej cirkvi po osmanskom vpáde, otvorenosť miest, ako aj aktívna podpora niektorých šľachtických rodov. Autori opisujú vznik prvých reformovaných zborov, ich vnútornú organizáciu, formovanie seniorátov a synod, a napokon aj zápas reformovanej cirkvi počas rekatolizácie v 17. storočí, keď sa Habsburgovci usilovali o obnovenie katolíctva. Tento rámec je pre pochopenie dejín slovenského kalvinizmu rozhodujúci, pretože slovenské reformované komunity nikdy neexistovali izolovane; tvorili súčasť širšieho uhorského cirkevného systému.

Druhá časť knihy, *The Helvetic Reformation and Calvinism in Upper Hungary during the Sixteenth and Eighteenth Centuries* (s. 69 – 108), predstavuje jadro výskumu. Autori v nej analyzujú Horné Uhorsko ako multietnický región obývaný Nemcami, Slovákmi, Maďarmi a Rusínmi. Poukazujú na to, že luteránska reformácia mala v mestskom prostredí silnú tradíciu, zatiaľ čo kalvinizmus sa šíril predovšetkým v šľachtických a vidieckych komunitách. Práve sociálna štruktúra obyvateľstva vysvetľuje, prečo sa slovenský kalvinizmus rozvíjal najmä na východnom Slovensku. Autori opisujú mechanizmy šírenia helvétskej reformácie, vrátane činnosti kazateľov, styku s poľskými a sedmohradskými centrami kalvinizmu a významného

pôsobenia domácich škôl. Podrobne skúmajú zložité vzťahy medzi luteránmi a kalvínmi, ich konfesijné konflikty i spoluprácu. Mimoriadne dôležitá je časť venovaná vzniku prvých slovenských reformovaných zborov a pôsobeniu domácich kazateľov. Kniha dokladuje, že slovenské reformované obyvateľstvo existovalo v mnohých obciach Zemplína, Šariša či Abova, pričom jeho dejiny boli v minulosti prehliadané práve pre mylné spájanie reformovanej cirkvi s maďarskou identitou. Autori uvádzajú fakty o konkrétnych obciach, kazateľoch, seniorátoch a miestnych konfliktoch, čím zaplňajú biele miesta v poznaní rannonovovekého náboženského vývoja Slovenska.

Tretia časť, *Landowner Towns and Villages as the Centres of the Helvetic Reformation* (s. 109 – 169), sa sústreďuje na sociálno-ekonomické pozadie reformácie. Autori ukazujú, že helvétska reformácia sa v Hornom Uhorsku šírila najmä prostredníctvom šľachtických rodov, ktoré poskytovali kazateľom ochranu, financovali školy a podporovali cirkevné komunity na svojich panstvách. Dôležitú úlohu zohrali slobodné kráľovské mestá, najmä Košice, Prešov a Bardejov, ktoré boli centrami vzdelanosti, remesiel a intelektuálnych kontaktov. V tejto časti knihy sa autori venujú aj otázke, akým spôsobom cirkevné zriadenie ovplyvňovalo každodenný život obyvateľov, a opisujú fungovanie škôl, tlačiarň a vzdelávacích sietí, ktoré spájali mesta Horného Uhorska so zahraničím. Kalvinizmus v mestskom prostredí však narážal na odpor luteránov, čo vyvolávalo niekedy dlhodobé konfesijné napätia.

Nasledujúca časť, *Slovak Reformed Christians in Upper Hungary* (s. 170 – 202), tematicky nadväzuje na

predchádzajúce kapitoly, no kladie dôraz výlučne na slovenských veriacich. Autori v nej rázne odmietajú predstavu, že helvétska reformácia bola „maďarským“ fenoménom, a dokazujú, že reformovaná cirkev bola od počiatku multietnická. Poukazujú na pôsobenie slovenských kazateľov v 16. a 17. storočí, na existenciu slovenských cirkevných komunit a na účasť slovenských veriacich na synodálnej činnosti. Taktiež poukazujú na jazykové pomery – kazatelia pôsobili bilingválne, mnohé obce mali slovenskú bohoslužobnú tradíciu a preklady duchovnej literatúry do slovenčiny boli bežnou súčasťou cirkevného života. Táto časť knihy výrazne mení doterajšie chápanie lokálnych dejín, ktoré slovenský kalvinizmus dlhodobo bagatelizovali.

Kapitola Reformed Church Leaders in Upper Hungary (s. 202 – 208) prináša stručné biografické portréty najvýznamnejších osobností, ktoré formovali reformovanú cirkev v regióne. Autori opisujú ich pôvod, štúdiá na zahraničných univerzitách, teologické vplyvy a pôsobenie v zboroch. Mnohé z týchto biografíí sú publikované po prvýkrát, pretože doteraz sa im nevevoľala žiadna súhrnná štúdia.

Epilogue (s. 208 – 213) sumarizuje vývoj helvétskej reformácie v Hornom Uhorsku a zdôrazňuje jej zásadný vplyv na kultúrne a náboženské dejiny regiónu. Autori konštatujú, že reformovaná cirkev napriek úderom rekatolizácie prežila vďaka rezistentným komunitám a šľachtickej podpore. Epilóg zároveň poukazuje na dôležitosť skúmania multietnického charakteru cirkvi, ktorý odhaľuje novú dimenziu etnických a náboženských vzťahov v ranonovovekej spoločnosti.

Publikácia prináša komplexné moderné spracovanie dejín švajčiarskej reformácie a reformovanej cirkvi vo východnom Slovensku, kde kalvinizmus od polovice 16. storočia výrazne formoval náboženský život. Zdôrazňuje význam magnátov pri šírení reformácie, dramatické dôsledky rekatolizácie a demografických premien, ako aj špecifické postavenie slovenských kalvínov, ktorých početné zbory po 18. storočí výrazne klesli. Dielo zároveň poukazuje na jazykové a organizačné problémy týchto komunit a na snahy o ich stabilizáciu, vrátane vydania východoslovenských liturgických kníh v 18. storočí.

Katarína Muchová

JÜRGENS, Henning P. – WIEN, Ulrich A. (eds.). *Rezeption und Memoria der Reformation im östlichen Europa* = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abt. für Abendländische Religionsgeschichte ed. von Irene Dingel BH 142. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2024. 229 pp. ISBN 978-3-525-57147-7

Um die beim Reformationsjubiläum 2017 etwas vernachlässigte ost-europäische Perspektive zur Sprache zu bringen, veranstalteten das Leibniz-Institut für Europäische Geschichte in Mainz, das Herder-Institut in Marburg/Lahn und das Institut für Evangelische Theologie der Universität Koblenz/Landau zwei Konferenzen, welche sich den religiös-politischen, theologischen und kulturellen Veränderungen im Gefolge der Reformation widmeten. Thematisierte die erste

Tagung 2017 in Marburg die reformatorischen Netzwerke im östlichen Europa, so die zweite in Mainz 2018 die Rezeption und Erinnerungskultur in diesem multiethnischen Raum. Dass die Reformation nicht nur die Muttersprache förderte, sondern auch Bildungsimpulse gab, die in der Folge das Nationalbewusstsein der betroffenen Ethnien prägte und das konfessionelle Bewusstsein beeinflusste, wird eindrücklich demonstriert. In diesem Zusammenhang formulierten die beiden Herausgeber in ihrer konzisen Einleitung Forschungsfragen, die auf die makrohistorischen und regionalgeschichtlichen Rahmenbedingungen für die Wirkungen der Reformation und erst recht für deren Memoria abzielten. Der nunmehr vorliegende Mainzer Tagungsband enthält zwölf Beiträge von renommierten Forscherinnen und Forschern aus Ungarn, der Slowakei, Tschechien, Polen und Deutschland, welche markante Beispiele dieser ostmitteleuropäischen Kulturlandschaft zwischen Siebenbürgen im Südosten und dem Baltikum und St. Petersburg im Nordosten behandelten – nicht ausschließlich religions- und kirchengeschichtliche, sondern auch aus der Kunst- und Literaturgeschichte.

Der Budapester Kirchenhistoriker Zoltán Csepregi eröffnet den Band („Von der historischen Erinnerung bis zum kanonisierten Gedenken“ [S. 9-22]), indem er Reformationsmemoria in Ungarn in der Frühen Neuzeit einer Analyse unterzieht. Er beginnt mit Festreden aus dem Reformationsjahrhundert, dem Protokollbuch des Coetus Hungaricus in Wittenberg, dem Album Academie Vitebergensis, und den Hutterischen Geschichtsbüchern.

Er zeigt auch, wie sich die protestantische Erinnerungskultur polemisch von der jesuitischen Historiographie abhebt. Er benennt weitere Quellen, ein Visitationsprotokoll aus 1651, die *Micae historico-chronologicae* von Johannes Burius, die *Gymnasiologia* des Johannes Rezik, die *Leutschauer Stadtchronik* des Caspar Hain, insbesondere zur Trauerdekade (1671-1681). Von den gedruckten Monographien ist ein Lexikon hervorzuheben, das tabellarisch erfasst wurde, und schließlich zwei Quellen aus dem 18. Jahrhundert, welche die Erinnerungskultur der Reformation dokumentieren.

Die in Bratislava forschende Historikerin Eva Kowalská widmet sich der frühen slowakischen Historiographie („Wahrnehmung und Aneignung der Reformation“ [S. 23-34]) und geht von den sprachlichen Voraussetzungen aus, etwa der *Bibličtina*, der Sprache der Kralicer-Bibel, aber auch der deutschen Sprache als „Werkzeug der Reformation“, der lateinischen Sprache der Bekenntnisschriften, bevor katechetische Texte in slowakisiertem Tschechisch, der Bartfelder Katechismus (1581), erschienen. Die *utraquistische Literatur* (1522, 1531) und die Gebetbücher der Böhmisches Brüder (1541) schufen zwar eine religiöse Terminologie, die gemeinsam mit der Kralitzer Bibel und der „*Cithara Sanctorum*“ des Georg Tranoscus/Jiřík Tranovsky den Sprachkanon der slowakischen Lutheraner bestimmten – ungeachtet der konfessionellen Vorbehalte gegenüber kryptocalvinistischen und anabaptistischen Texten. Die Zusammengehörigkeit von Tschechen und Slowaken, auf der Grundlage einer im 18. Jahrhundert behaupteten Kontinuität von hussitischer und lutheri-

scher Reformation wurde Programm des Tschechoslowakismus an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. Für die slowakische Gesellschaft bedeutete diese These aber schon im 17. Jahrhundert eine Stärkung ihres muttersprachlichen Selbstbewusstseins, zu ersehen am ethnischen Schlüssel in der Kirchenverwaltung, wie er von der Synode von Silles/Žilina 1610 verabschiedet wurde. Gegen die **überhandnehmende** katholische Interpretation der Geschichte, die sich auf die Tradition seit Kyrill und Method bezog, griff erst der lutherische Pastor und Literaturhistoriker Bohuslav Tablic auf die Reformation als Ausgangspunkt der kulturellen Sprachentwicklung und Literatur der Slowaken zurück.

Der an der Universität Stuttgart lehrende Historiker Roland Gehrke stellt Elemente protestantischer Erinnerungskultur in Schlesien unter der Überschrift „Reformation – Gegenreformation – ‚Selbstbehauptung‘“ vor (S. 83-101); er charakterisiert zunächst Schlesien als konfessionellen Sonderfall, der indes politisch von den Habsburgern abhängig war, und ordnet ihn sodann in den historischen Kontext ein. Am Beispiel der Friedenskirchen, die er nennt als „Ausdruck protestantischer Selbstbehauptung“ (S. 89) bezeichnet, der Altranstädter Konvention (1707) sowie der Gnadenkirchen „als Erinnerungsorte im Spannungsfeld zwischen Preußen-Deutschland, Österreich und Schweden“ (S. 95) wird die weitere Entwicklung konkretisiert. In einem Epilog würdigt er die Friedens- und Gnadenkirchen „als Gegenstand deutscher und polnischer Gedenkkultur nach 1945“ (S. 99).

Der Prager Kirchenhistoriker Martin Wernisch stellt in seinem Beitrag

(„Gedenken an die Reformation in den böhmischen Ländern“ [S. 119-132]) die Reformationsjubiläen 1617, 1717, 1817, 1867, 1917, 1967 und 2017 in den Mittelpunkt, um eine Hauptlinie anzudeuten und einen Vergleich wahrzunehmen. Am Beginn steht der „erst keimende, aber sogleich unterdrückte Brauch“ 1617, in dem eine umfangreiche Warnschrift des Johann Amos Comenius (1592-1670) erschien. Zu 1717 sind die aggressiven Diffamierungen durch die Societas Jesu und vor allem die Polemik gegen das Feiern einer „200-jährige[n] Kuh“, aber auch apologetische Darstellungen („Hilaria Evangelica ...“) zu nennen. 1817 („Ein überwachtes Aufleben“) rückt der von Jakob Glatz herausgebrachte Sammelband der Jubiläumspredigten in den Vordergrund. 1917 („Wieder im Schatten der Ereignisse – und in einer inneren Gefährdung?“) zeigt schon die Aussicht auf Verselbständigung [der Tschechoslowakei], Nationalisierung und Einigung [zwischen A.B. und H.B.]. Die Hoffnung, eine „Führungsrolle“ im Blick auf den „geistlichen Gehalt des nationalen Lebens“ zu übernehmen, bewahrheitete sich nicht, dies gelang eher der neu gegründeten Hussitischen Kirche. Zu 1967 reflektiert der Verfasser die unterschiedliche Festgesinnung zwischen der [vereinigten] Kirche der Böhmisches Brüder und den streng lutherischen Gemeinden polnischer Zunge in Ost-Schlesien. Er würdigt aber auch vor dem Hintergrund der Palacky-These mit ihrer Hochschätzung des Hussitismus als Angelpunkt der tschechischen Geschichte die von Amedeo Molnár betriebene Differenzierung zwischen erster und zweiter Reformation. Den Abschluss bildet 2017 mit seinen von

der Öffentlichkeit kaum wahrgenommenen Feierlichkeiten, die im Kontext der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) erfolgten und durch einen bemerkenswerten Anstieg an Übersetzungen von Luthertexten begleitet wurden.

„Das Lutherjubiläum 1883 in Siebenbürgen“ (S. 133-152), das im Zentrum der Kirche und deren Bischofsitz in Hermannstadt/Sibiu/Nagyszeben am 10. November, Luthers 400. Geburtstag, veranstaltet wurde, thematisiert Timo Hagen. Er dokumentiert geradezu den Festverlauf (S. 211 Abb. 10), widmet sich dem volkskirchlichen Selbstverständnis vor dem Hintergrund der magyarischen Schulpolitik; den Schwerpunkt bildet die architekturgeschichtliche Einordnung des Lutherhauses (S. 209 f.), der die 2016 approbierte Heidelberger Dissertation des am Kunsthistorischen Institut der Universität Bonn wirkenden Verfassers zugrunde liegt. Er hatte im Stadtpfarrer und späteren Sachsenbischof Friedrich Müller den spiritus rector des Lutherhauses identifiziert; in seiner Einweihungspredigt distanzierte er sich von der zeitgenössischen kulturprotestantischen Theologie und rühmte Luther gerade nicht „als Bahnbrecher geistiger Freiheit, von rationaler Wissenschaft und Bildung“, sondern er rekurrierte auf die sola-gratia und solus-Christus-Grundsätze der Reformation und stellte sich so den Herausforderungen der Moderne – anders als Georg Daniel Teutsch in seiner vortägigen Festpredigt, die eine „Verquickung von religiösen und ‚nationalpolitischen‘ Motiven“ beim Reformator (S. 144) explizierte.

„Was? Deine Honter schlafen sie alle schon?“ ist ein Zitat des Superin-

tendenten Georg Paul Binder (S. 160), das Ulrich A. Wien als Titel seiner Untersuchung der „Reformationsmemoria der Siebenbürger Sachsen vom 17. bis zum 20. Jahrhundert“ auswählte (S. 153-173). Er setzt mit dem Honterus-Jubiläum 1949 ein, bei dem Bischof Friedrich Müller (Abb. 16) „die Leiden der Bevölkerung stellvertretend für diese mundtot gemachte Gruppe“ artikuliert und in einem Hirtenschreiben zum Ende des Kirchenjahres seinen Gemeinden die Bedeutung Honters als Vorbild in der aktuellen politischen Situation vor Augen stellte – gleichsam „Honterus für die Katakomben“ (S. 154 f.). Der Verf. analysiert nach den „übergangenen Jubiläen 1617 und 1717 eine Festpredigt zum Hundertjahrjubiläum der Siebenbürgischen Kirchenordnung 1650 und zum Jubiläumsjahr 1817, in dem Kaiser bzw. König Franz I. (Abb. 18) Siebenbürgen bereiste und das Jubiläum in den gesamtösterreichischen Kontext einbettete – nicht ohne Zweifel an der „siebenbürgisch-sächsischen Identität“, die im Titel des Beitrags zum Ausdruck gebracht wurden (S. 160). Nach dem „ersten“ Lutherjubiläum 1883 und seinen sozial-diakonischen, wissenschaftlich-rechtsgeschichtlichen und reformationsgeschichtlichen Folgen widmet sich der Verfasser dem Honterusjubiläum 1898, dem Reformationsjubiläum 1917 („ohne Fest“ – aber mit den geläufigen kulturprotestantischen Klischee von der Einheit von Kirche und Volk), schließlich den Gedenken „in mehrfacher Diaspora im religionsfeindlichen Kontext“ (S. 170), wobei 1983 die „Bedeutung Luthers“ für die Sachsenkirche zu einer „Neubesinnung“ führte. In seinem Fazit (S. 173) stellt Wien zwei Merkmale vor: die

Parallelität zu Mitteleuropa in geistes- und theologiegeschichtlicher Hinsicht mit der Idealisierung Luthers, mit der Hochschätzung von Bildung und Aufklärung, aber auch der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Erbe der Reformation und andererseits in dem regionalspezifischen Profil, nämlich als „Pionierregion für Toleranz“ und der sozialen Verpflichtung zum „diakonischen Nächstendienst“ sowie ihrer Existenz als mehrfache Diaspora (politisch verfeimte, ethnische und nicht-orthodoxe Minderheit).

In den Nordosten führen die Beiträge des Danziger Historikers Edmund Kizik, der „Reformationsmemoria im Königlichen Preußen, in Danzig, Elbing und Thorn, im 18. Jahrhundert“ (S. 35-49) darstellt. Der Warschauer Historiker Wojciech Kriegseisen referiert „Polnische Forschungen des 20. Jahrhunderts zu Reformation und interkonfessionellen Beziehungen in der Frühen Neuzeit“ (S. 51-63). Der Historiker Joachim Krüger von der Universität Greifswald liefert „Bausteine einer Reformationsmemoria in Pommern“ unter dem Titel „Vom Croy-Teppich zur Bugenhagen-Medaille“ (S. 65-81). Der Theologe Johannes Hund widmet sich dem „reaktionären“ Augustana-Jubiläum von 1830 in den Ostseeprovinzen und im Kernland des Russischen Kaiserreichs („Mit dem Zaren gegen die Aufklärung“ S. 103-118). Robert Born vom Bundesinstitut für Kultur und Geschichte des östlichen Europa in Oldenburg führt die „Reformations-Memoria in der Kunst in Ostmitteleuropa“ an Hand der Medien und Akteure vom 16. Jahrhundert bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts (S. 175-199) vor Augen, wobei er sich dabei auf zahlreiche Beispiele aus Ungarn, der

Slowakei, Böhmen und Siebenbürgen konzentriert.

Was zunächst wie ein konventioneller Tagungsband aussieht, zeigt sich als überaus gelungene Zusammenschau unterschiedlicher und interdisziplinärer Zugänge zum großen Gesamtthema der Reformation im östlichen Europa. Auf die 28 angefügten zum Teil farbigen Abbildungen ist ausdrücklich hinzuweisen, weil sie einem didaktischen Anliegen der Herausgeber Rechnung tragen.

Karl W. Schwarz

KÓNYA, Peter – CSEPREGI, Zoltán (Eds.). *Johann Samuel Klein. Nachrichten von den Lebensumständen und Schriften Evangelischer Prediger in allen Gemeinen des Königreichs Ungarn III. – IV.* Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2021. 445 s. ISBN 978-80-555-2901-1.

Nachrichten von den Lebensumständen und Schriften evangelischer Prediger in allen Gemeinden des Königreichs Ungarn III – IV. predstavuje publikáciu k dejinám protestantskej cirkvi v Uhorsku a zároveň jeden z rozsiahlejších biografických súborov. Vychádza zo zachovaných rukopisných zväzkov evanjelického kazateľa Johanna Samuela Kleina, ktorý pôsobil koncom 18. storočia v Košiciach ako nemecký evanjelický duchovný. Klein, ako vzdelanec svojej doby, venoval desiatky rokov zhromažďovaniu informácií o živote, pôsobení, literárnej tvorbe a duchovných, kultúrnych či pedagogických aktivitách evanjelických kazateľov, ktorí pôsobili v jednotlivých mestách, dedinách a lokalitách

Uhorska. Jeho zámerom bolo vytvoriť rozsiahle dielo, ktoré by slúžilo nielen pre jednotlivcov, ale najmä ako zdroj pre budúcich historikov, teológov, cirkevných dejateľov i štátnych predstaviteľov. Nové vydanie, ktoré pripravili Peter Kónya a Zoltán Csepregi, s odborným aparátom a rozsiahlym registrom, výrazne zvyšuje dostupnosť pôvodného textu pre súčasnú vedeckú komunitu.

Úvodné strany knihy uvádzajú dobové predhovory editora Andreasa Fabóa z roku 1872 a samotného Kleina z roku 1789. Tieto texty poskytujú čitateľovi cenný vhľad do autorovej motivácie, výskumného procesu i do priebehu tvorby samotného diela. Klein zdôrazňuje, že napriek skromnému názvu svojho spisu mal ambíciu vytvoriť rozsiahly súpis, ktorý by zachytil nielen základné biografické údaje, ale aj širšie životné okolnosti, štúdium, učiteľské pôsobenie, literárnu aktivitu a spoločenské kontakty evanjelických duchovných. V predhovore argumentuje, že dielo môže byť prínosné nielen pre cirkevné kruhy, ale aj pre štát, keďže kazatelia v Uhorsku boli často významnými nositeľmi vzdelanosti, informovanosti a jazykovej kultúry v jednotlivých regiónoch. Fabó, ktorý Kleinovo dielo v 19. storočí editoval, v úvode vysvetľuje, že sa usiloval zachovať autorov jazyk v čo najvernejšej podobe, vrátane pravopisných a stylistických osobitostí. To je dôležitý aspekt súčasného vydania, keďže kniha umožňuje bádateľom sledovať nielen obsah, ale aj dobový jazyk a kultúrny kontext textu.

Tretí diel, ktorého obsah sa nachádza približne na stranách 13 až 208, predstavuje ďalšiu zo stoviek biografických sekvencií, ktoré Klein zamýš-

ľal systematicky publikovať. Biografie sú usporiadané v abecednom poradí a sledujú Kleinovu schému „*Centuriae*“, ktorá spočíva v zhromažďovaní sto záznamov do jedného celku. Každé heslo je venované jednému kazateľovi a zahŕňa údaje o jeho narodení, rodinnom pôvode, štúdiách na domácich i zahraničných školách, pôsobení v jednotlivých farských obciach, manželstvách a deťoch, osobných úspechoch, literárnych spisoch či iných aktivitách. Klein do svojich biografí často vkladá vlastné poznámky a komentáre, ktoré sú dôležitým dokladom dobového nazerania na cirkevných predstaviteľov aj na spoločenské otázky v Uhorsku v 16. až 18. storočí. V treťom zväzku sa objavujú biografie kazateľov známych i menej známych – od mestských duchovných pôsobiach v centrách Horného Uhorska až po dedinských kňazov, ktorí často pracovali v komplikovaných podmienkach náboženských konfliktov či politickej neistoty. V kontexte dejín Slovenska je dôležité, že sa tu objavuje množstvo záznamov z lokalít dnešného Prešovského, Košického a Banskobystrického kraja, pričom text ponúka aj informácie o rodinách, regionálnych elitách a kultúrnom živote daných obcí.

Štvrtý diel, ktorý zaberá strany približne 209 až 398, nadväzuje na rovnakú koncepciu ako diel tretí, no rozširuje biografický repertoár o ďalších sto záznamov. Klein v tejto časti často venuje väčšiu pozornosť opisom literárnej tvorby kazateľov, ich účasti na cirkevných synodách, polemikách s predstaviteľmi protireformácie a ich pôsobeníu v nemeckých, maďarských i slovenských komunitách. Viaceré biografie reflektujú migračné pohyby duchovných vyvolané náboženským

prenasledovaním alebo hospodárskymi ťažkosťami. Niektoré záznamy poukazujú na zánik starších evanjelických centier, iné na vznik nových cirkevných obcí. Vďaka tomu má štvrtý diel vysokú hodnotu pre výskum cirkevnej geografie a sídelného vývoja protestantských komunít v období raného novoveku. Osobitným prvkom Kleinových biografíí je dôležité miesto, ktoré venuje rukopisným dielam kazateľov. Mnohé z nich sa nezachovali, a tak je jeho spis jediným tradičným prameňom, ktorý dokladuje ich existenciu.

Z hľadiska metodologického významu je Kleinovo dielo výnimočné pre svoju kombináciu regionálnych dejín, cirkevnej histórie a kultúrnej antropológie raného novoveku. Jeho texty zachytávajú nielen údaje o jednotlivcoch, ale aj širšie spoločenské vzťahy, vzdelanosť, kultúrne preferencie, cirkevnú infraštruktúru a vývoj evanjelického školstva. V spojení s dnešným edičným spracovaním predstavuje dielo jeden z najlepšie dostupných súborov informácií o protestantskom duchovenstve v historickom Uhorsku. Moderný preklad a editoriálna príprava umožňujú, aby sa dielo stalo prístupným aj pre slovenského bádateľa, ktorý nemá možnosť študovať jazykové zvláštnosti nemeckého rukopisu 18. storočia.

Celkovo možno konštatovať, že publikácia predstavuje neoceniteľný prameň pre dejiny cirkví na Slovensku, Maďarsku i v širšom stredoeurópskom priestore. Jej hodnota spočíva nielen v rozsahu a detailoch zachytených biografíí, ale aj v tom, že dopĺňa širší obraz o kultúrnom a náboženskom vývoji Uhorska. Prostredníctvom autentického dobového jazyka, bohatých osobných výpovedí a množstva unikátnych

informácií poskytuje hlboký vhľad do každodenného života duchovných a ich komunít. Kvalitné spracovanie editorov a prekladateľa umožňuje, aby sa toto jedinečné dielo stalo súčasťou moderného historického výskumu a zdrojom poznania pre ďalšie generácie bádateľov.

Katarína Muchová

MAIER, Michaela – MESNER, Maria – KRIECHBAUMER, Robert – SCHÖNNER, Johannes (Eds.).
Die Krisen der Demokratie in den 1920er und 1930er Jahren: Spanien – Portugal – Italien – Jugoslawien – Ukraine – Ungarn – Rumänien – Polen – Österreich. Wien: Böhlau/Vandenhoeck & Ruprecht 2023. 226 pp. ISBN 978-3-205-21858-6.

Herausgegeben im Auftrag der Plattform zeithistorischer Archive: Karl von Voglsang-Institut zur Erforschung der Geschichte der christlichen Demokratie in Österreich; Kreisky-Archiv; Verein für Geschichte der ArbeiterInnenbewegung; Forschungsinstitut für politisch-historische Studien der Dr.-Wilfried-Haslauer-Bibliothek.

In den im Untertitel genannten Ländern registriert die vorliegende Publikation eine überraschend übereinstimmende Krisenentwicklung in den 20- und 30er-Jahren des 20. Jahrhunderts. In einem Symposium an der Universität Wien im November 2022 wurden diese von hochrangigen Spezialisten analysiert und dargestellt. Dabei kam Österreich eine Sonderstellung zu - zu ersehen an vier Beiträgen: Der Österreicher an der Universität Hildesheim und an der Andrassy-Uni-

versität in Budapest lehrende Michael Gehler vergleicht die beiden Verfassungen der Weimarer Republik (1919) und der Republik Österreich (1920) (153 ff.), die beide von jüdischen Rechtsgelehrten (Hugo Preuß; Hans Kelsen) entworfen und deshalb diskreditiert bzw. wegen ideologischer Gegensätze nur durch einen juristischen Kunstgriff (Rezeption des Staatsgrundgesetzes von 1867) verabschiedet wurden. Seine Analyse zeigt auch die krisenhafte Entwicklung in den 30er-Jahren, als in beiden Staaten die Demokratie ausgehebelt wurde. - Der Wiener Religionsrechtler Stefan Schima untersucht das Verhältnis von Staat und Religion in Österreich in den 1920er und 1930er Jahren (165 ff.), das bestimmt war durch die oben erwähnte Rezeption des Grundrechtskatalogs von 1867 mit seinen restriktiven Bestimmungen für die gesetzlich nicht anerkannten Religionsgemeinschaften (Freikirchen), den Staatsvertrag von St. Germain mit seinen Minderheitenschutzbestimmungen, der Fortgeltung des konfessionellen Eherechts und ab 1933 durch eine massive katholische Konfessionalisierung im „katholischen“ Ständestaat. - Analysiert wird diese Ära des politischen Katholizismus durch den Wiener christlich-sozialen Parteihistoriker Helmut Wohnout (185 ff.), der diesen auf der Enzyklika „Quadragesimo anno“ basierenden Ständestaat als „Autoritätsstaat“ bezeichnet, während der sozialdemokratische Parteihistoriker Wolfgang Maderthaner auf den Begriff „Austrofaschismus“ rekurriert (201 ff.), um dieses Herrschaftssystem zu charakterisieren, in dem faschistische Elemente mit katholischem Klerikalismus, einer katholischen Reichsroman-

tik, der Ganzheitsmetaphysik von Othmar Spann zu einem restaurativ-autoritären, antidemokratisch-legitimistischen und österreich-nationalen Gegenentwurf zusammenflossen. - Die süd- und südwesteuropäischen Staaten Spanien, Portugal und Italien zeigen im Berichtszeitraum zwischen den beiden Weltkriegen verblüffende Übereinstimmungen. Wie die Referenten Walther L. Bernecker („Spanien. Der doppelte Zusammenbruch der Demokratie in der Zwischenkriegszeit“, 25 ff.; „Portugal [...] Von der liberalen Demokratie zur korporatistischen Diktatur“, 47 ff.) und Federico Scarano („Die Krise der liberalen Demokratie in Italien [...] und die Machtübernahme des Faschismus“, 65 ff.) ausführten, mündeten die Spaltung der Gesellschaft, soziale Spannungen, Bürgerkriege, militärische Interventionen (Primo de Rivera; Gomes da Costa; Benito Mussolini) in den Faschismus. - Die durch eine Gesamtdarstellung der Geschichte Jugoslawiens (²2020) ausgewiesene Ost- und Südosteuropa-Historikerin Marie-Janine Calic widmet sich der südslawischen Entwicklung „vom Parlamentarismus zur Königsdiktatur“ (81 ff.) und benennt die „Dreh- und Angelpunkte der Konflikte im gemeinsamen Staat“, dem Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen (SHS-Staat), dessen Gründung auf dem propagierten Selbstbestimmungsrecht der betroffenen Nationen beruhte und in der Überzeugung erfolgte, dass die historisch gewachsenen Unterschiede durch Integration („Jugoslawismus“) zu überwinden seien. Zum dreinamigen Volk („troimeni narod“) gehörten auch Montenegriner, bosnische Muslime und als „Südserben“ apostrophier-

te Makedonier, sowie Magyaren, Deutsche, Albaner, Ruthenen, Juden, denen der Staat, der als „ein erweitertes Serbien“ in Erscheinung trat (86), individuelle und kollektive Minderheitenrechte zugestehen musste. In konfessioneller Hinsicht zeigte die Bevölkerungszählung von 1921 ebenfalls eine Pluriformität: 47% waren orthodox (Serben, Makedonier, Montenegriener), 39% katholisch (Slowenen, Kroaten), 11% muslimisch (Bosniaken, Albaner, Türken), 2% protestantisch (Deutsche, Magyaren, Slowaken, Slowenen), 0,5% jüdisch. Jugoslawismus, das Bewusstsein einer „nationalen Synthese“ – „ein Volk – ein Nationalgefühl“ – mit dem serbischen König als Integrationsfigur mit dem „Ehrennamen Vereiniger“ (Ujedinitelj), der 1929 den SHS-Staat in das Königreich Jugoslawien umbenannte, scheiterten vollkommen, führten zu einer konservativen Königsdiktatur und 1941 zur Zerstückelung des Vielvölkerstaates und Aufteilung in Besatzungsgebiete. – Der langjährige Leiter der Budapester Außenstelle des Österreichischen Ost- und Südosteuropainstituts Béla Rásky kommentiert die Entwicklung in Ungarn in den 20- und 30er-Jahren mit der lapidaren Feststellung „Keine Demokratie und trotzdem Krise(n)“ (95 ff.), wobei er sich an István Bibós Studie über die „Misere der osteuropäischen Kleinstaaterei“ (1992) orientiert und das „historisch-kriegerisch bestimmte Auseinanderfallen von Staatsterritorium, Ethnie und Sprache“ als Irrweg und gesellschaftliche Sackgasse begreift, in die Ungarn stolperte, weil die notwendigen sozialen und politischen Reformen unterblieben. Nach der Räterepublik Béla Kuns wurde eine parlamentarische Monar-

chie mit dem „Reichsverweser“ Miklós Horthy, dem letzten Kommandanten der österreichisch-ungarischen Flotte, etabliert, eine Periode bis Anfang der 1930er-Jahre, die als „goldene Jahre des Horthy-Systems“ gekennzeichnet werden, freilich gefolgt von einer „Destabilisierung des erstarrten Systems“. Mit Dávid Turbucz bezeichnet der Referent das Horthy-Regime als ein „konservativ-autoritäres Herrschaftssystem“ (114), das erst nach den beiden Wiener Schiedssprüchen, der Annexion der Karpato-Ukraine und der Batschka als Revision von Trianon zu einer Inszenierung Horthys als „országgyarapító“ (Vermehrer Ungarns) führte. Als Staatsideologie galten Irredentismus und Revisionismus des Vertrags von Trianon. Dazu gesellte sich ein erstarkender Antisemitismus, der durch eine rassistische Gesetzgebung (1939) verschärft wurde. Der Eintritt Ungarns auf der Seite von NS-Deutschland in den Krieg bestimmte das Ende des Berichtszeitraums. – „Masse und Messianismus“ lautet die Überschrift zum Bericht über Rumäniens Integrationsprozess zwischen den Weltkriegen (123 ff.), den der Direktor des Instituts für deutsche Kultur und Geschichte an der Ludwig-Maximilians-Universität München Florian Kühner-Wielach verfasste. Er schlüsselt diesen an Hand von drei zentralen Fragen auf: zunächst nach der Transformation des großrumänischen Staates mit seinen bemerkenswerten demographischen Veränderungen (Verdoppelung seines Umfangs und seiner ethnisch, sprachlich und konfessionell divergenten Bevölkerung), den er gekennzeichnet sieht durch Zentralisierung, Rumänisierung und Verstaatlichung; sodann nach den

multiplen Transformationskrisen in diesem Staat, schließlich nach den endogenen und exogenen Faktoren, die letztlich zum Scheitern des Demokratisierungsprozesses beitrugen. – Stephanie Zloch, Privatdozentin für Neuere und Neueste Geschichte und für Osteuropäische Geschichte an der Technischen Universität in Dresden, widmete sich „zweierlei Krisen“ in Polen (137 ff.), wobei die Autorin in ihrer politologischen und demokratietheoretischen Analyse zwischen der politischen Konstellation vor 1926 und im Widerspruch dazu dem Übergang vom demokratischen zum autoritären Regime nach 1926 unterscheidet und in ihren Fazit ein größeres und differenzierteres Forschungsinteresse jenseits der Trennlinie zwischen Demokratie und Autoritarismus einfordert. – Grzegorz Rossoliński-Liebe, der eine kritische Monographie über Stepan Bandera (Stuttgart 2014) verfasste, lieferte auf der Grundlage seiner genannten Biographie des ukrainischen Nationalisten, Faschisten und antisowjetischen „Freiheitskämpfer[s]“ eine Studie über „die Krise der ukrainischen, europäischen und globalen Demokratie“ (13 ff.). Hinzuweisen ist auch auf dessen Aufsatz über die „Verflechtungen, Annäherungen und

Wechselbeziehungen“ zwischen dem europäischen Faschismus und dem ukrainischen Nationalismus (ZfG 2017, 155 ff.), der die faschistischen Ziele des Ukrainers in das Umfeld von Hitler, Mussolini, Pavelić und Franko einzeichnet und dem eine kritische Erforschung der „Organisation Ukrainischer Nationalisten“ (OUN) zu verdanken ist. Dass Bandera „zu einer Projektionsfläche für verschiedene geschichtspolitische Ziele“ wurde und nach dessen Ermordung 1959 in Westeuropa und Amerika unter der ukrainischen Diaspora geradezu kultartig gefeiert wurde, hält der Beitrag fest und fordert deshalb eine kritische Erforschung der Vita Banderas und der Geschichte seiner Bewegung, weil sie „für die Demokratisierung der Ukraine zentral“ ist (23). Gerade in Zeiten eines anhaltenden russisch-ukrainischen Krieges ist dieses Kapitel bedeutsam, weil sich der russische Präsident auf die faschistische Bandera-Tradition in der Ukraine beruft. So vermittelt der zuletzt genannte Beitrag eine ungeheure Aktualität, weil er eine häufig vernachlässigte, ja weithin unbekannte Perspektive aufzeigt.

Karl W. Schwarz

Kronika – Chronicle – Chronic – Krónika – Kronika

IN MEMORIAM PROF. WOLFGANG WISCHMEYER (1944 – 2025)

Aus Erlangen erreichte uns die Nachricht, dass Professor Wolfgang Wischmeyer, emeritierter Ordinarius für Kirchengeschichte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, am 20. Juni 2025 verstorben ist.

Wir gedenken seiner wegen der vielfältigen Verbindungen zu den theologischen Ausbildungsstätten in Ost- und Südostmitteleuropa, die 1996 anlässlich des 175-Jahr-Jubiläums der Wiener Fakultät zur Begründung eines Südostmitteleuropäischen Fakultätentages für evangelische Theologie (SOMEF) geführt hat. Nach dem frühen Tod des Gründungspräsidenten Falk Wagner 1998 übernahm Wolfgang Wischmeyer die Präsidentschaft und leitete die regelmäßigen Tagungen bis 2015 mit großer Sorgfalt. Er trug ganz wesentlich dazu bei, dass der theologische Austausch zwischen den Mitgliedsfakultäten, Hochschulen und Instituten in Ungarn, Rumänien, in der Slowakei und Tschechien sowie in Österreich in vorbildlicher Weise und zur Zufriedenheit aller Beteiligten erfolgte. Dabei waren nicht nur organisatorische Fähigkeiten gefragt, sondern auch eine theologische Kompetenz, die es ihm ermöglichte, die unterschiedlichen territorialbezogenen oder konfessionellen Traditionen zu verbinden und die daraus abgeleiteten Ansprüche an den Fakultätentag zu ordnen und ihnen Rechnung zu tragen.

Prof. Wischmeyer war 1996 auf das Ordinariat für Kirchengeschichte, Christliche Archäologie und Kirchliche Kunst berufen worden. Er hatte nach dem Studium der Kunstgeschichte, der Klassischen und Christlichen Archäologie sowie der evangelischen Theologie in Freiburg/Br., Heidelberg und Göttingen und einer Assistententätigkeit am Christlich-Archäologischen Institut der Universität Heidelberg 1973 promoviert und sich unterstützt durch ein Reisestipendium des Deutschen Archäologischen Instituts 1977 in Heidelberg habilitiert und die Lehrbefugnis für Kirchengeschichte und Christliche Archäologie erworben. Er lehrte in der Folge neben einem Pfarramt in der evangelischen Landeskirche in Württemberg als Dozent und apl. Professor in Heidelberg und ab 1994 in Erlangen. Die Sozialgeschichte des Christentums war eines seiner Hauptanliegen. Als hervorragender Vertreter der Patristik war er in allen einschlägigen Kommissionen, insbesondere in der Kirchenväter-Kommission der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, vertreten und als Mitherausgeber der Zeitschrift für Antikes Christentum auch international vernetzt. Seine wissenschaftliche Kompetenz hat ihren Niederschlag in einer Reihe von bedeutenden Publikationen gefunden: Sie reichen von den archäologischen Quellen der Kirchengeschichte (1973) und den Studien zum Sarkophagdeckel (1977), über seine Studien zur Sozialgeschichte der Alten Kirche (1983) mit dem Schwerpunkt im 3. Jahrhundert

(1992) zur Bibelhermeneutik (2009), zum Filocalus-Kalender (2014), zu den Märtyrerakten (2015) und zur *Legendae martyrum urbis Romae* (2022).

Im Oktober 2024 konnte er bei guter Gesundheit seinen 80. Geburtstag in Wien mit einem wissenschaftlichen Kolloquium im Freundes- und Kollegenkreis feiern. Noch einmal ist dabei seine grenzenüberschreitende Wirkung zu Tage getreten.

Als ihm im Rahmen einer SOMEF-Konferenz am 3. Juli 2017 in Budapest das Österreichische Ehrenkreuz für Wissenschaft und Kunst I. Klasse überreicht wurde, galt dieser Dank der Republik seinem kultur- und bildungspolitischen Engagement, mit dem er auch ein Stück weit den europäischen Einigungsprozess begleitete. Seine Begeisterung für die Tätigkeit dieser Arbeitsgemeinschaft ost- und südostmitteleuropäischer Lehranstalten wirkte ansteckend. Er sah die großen Chancen der Studierenden im Austausch zwischen den so unterschiedlichen Fakultäten, dass sie die divergierenden Forschungsansätze kennen und kritisch zu beurteilen lernen. Den Gewinn davon hätten nicht allein die Kirchen, in deren Dienste die Studierenden einzutreten beabsichtigen, sondern auch, wie Wischmeyer einmal resumierend feststellte, „die europäische Gesellschaft und Kultur“. So verstand er seine Aufgabe gerade auch darin, die Theologie in den Horizont unserer europäischen Kultur einzubetten. Dieses Vermächtnis wird SOMEF zu beherzigen wissen und die Erinnerung an den beliebten Kommunikator Wolfgang Wischmeyer in Ehren halten. R.i.p.

Karl W. Schwarz

Medzinárodná vedecká konferencia
Transfer von Wissen und Gelehrsamkeit in der akademischen Welt
des frühneuzeitlichen Zentraleuropas
Prešov, 16. – 17. september 2025

V dňoch 16. – 17. septembra 2025 sa na Prešovskej univerzite uskutočnila významná medzinárodná vedecká konferencia s názvom *Transfer von Wissen und Gelehrsamkeit in der akademischen Welt des frühneuzeitlichen Zentraleuropas*. Podujatie bolo venované výskumu intelektuálnych a vzdelávacích väzieb v stredoeurópskom priestore raného novoveku a realizovalo sa v spolupráci s organizáciami REFORC a AKSL. Otvárací ceremoniál uviedli svojimi príhovormi rektor Prešovskej univerzity Dr. h. c. prof. PhDr. Peter Kónya, PhD., prezident REFORC-u prof. Dr. Herman Selderhuis a predseda AKSL prof. Dr. Ulrich A. Wien.

V prvý konferenčný deň sa úvodné plenárne prednášky venovali tematike postavenia uhorského kolégia v európskom akademickom kontexte (P. Kónya) a vplyvu Philippa Melanchthona na reformáciu v slovinskom a chorvátskom prostredí (L. Ilic). Nasledovali vystúpenia zamerané na humanistickú zbožnosť v Sárospataku (D. Dienes) a na akademickú mobilitu medzi Uhorskom a európskymi univerzitami pred rokom 1850 (L. Szögi).

Popoludňajšie sekcie sa sústredili na premeny vzdelávacích inštitúcií v dôsledku reformácie (I. Tasnádi, A. Kimpian), na vývoj mestského školstva (M. Vařeka, P. Benka) a na zavádzanie halleckých vzdelávacích modelov do vyučovacej praxe (A. Verók). Príspevky sa dotkli aj fenoménu *peregrinatio academica* – akademických ciest a ich kultúrneho odkazu (Á. Hegyi, Á. Szátmari, J. Simon, M. Valčo).

Druhý deň otvorili plenárne referáty o sieti reformovaných škôl na území Horného Uhorska (A. Konyová) a o formovaní federalistickej teológie v učebných plánoch reformovaných kolégií v Koložvári a Debrecíne (Zs. Tóth). Nasledovali príspevky, ktoré reflektovali humanizmus a reformáciu na univerzite vo Wittenbergu (J. van Kamp), pôsobenie jezuitských pedagógov v druhej polovici 16. storočia (D. Zharov) či teologické spisy J. A. Komenského v kontexte obrany učenia o Trojici (M. Wien). V ďalšom bloku plenárnych prednášok boli predstavené témy pedagogického prenosu medzi Halle a Uhorskom (Z. Csepregi) a vývoja školských reforiem v 18. storočí (E. Kowalská).

Popoludňajšie panely sa zamerali na dejiny školstva v rôznych regiónoch Horného Uhorska – od kazateľa Jakuba Jakobeja v Prešove (I. Papp), cez jezuitské a piaristické školstvo na Spiši (M. Bizoňová), až po školské drámy ako prostriedok morálnej výchovy (E. Lukáč). V záverečných sekciách odzneli príspevky o knižných zbierkach študentov – pútnikov do Wittenbergu (S. Ősz), o histórii komárňanského benediktínskeho gymnázia (A. Levai) a o vývoji Baníckej akadémie v Banskej Štiavnici do roku 1790 (M. Kamenický).

Záverečné diskusie zdôraznili, že prenos vedomostí, akademických ideí a vzdelávacích modelov v ranonovovekej strednej Európe predstavuje komplexný a mnohovýrobný jav, ktorý presahuje hranice jednotlivých krajín i disciplín. Konferencia potvrdila dôležitosť interdisciplinárneho výskumu a medzinárodnej spolupráce pri skúmaní kultúrnych a intelektuálnych dejín regiónu.

Andrea Ferencová

ZOZNAM AUTOROV 1/2025

Bacsó Róbert

II. Rákóczi Ferenc Kárpátaljai Magyar Főiskola, Számvitel és Auditálás Tanszék

PhDr. Mgr. Libor Bernát, CSc.

Katedra humanitných vied, Stavebná fakulta STU v Bratislave

Csatáry György

II. Rákóczi Ferenc Kárpátaljai Magyar Főiskola, Történelem- Társadalomtudományi

Dr. Csűrös András

Károli Gáspár Református Egyetem Budapest, Pedagógiai Kar

doc. Jurij Danilec, PhD.

Užhorodská národná univerzita, Užhorod

Mgr. Andrea Ferencová

Inštitút histórie, Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Mgr. Radoslav Hanus, PhD.

Evanjelická bohoslovecká fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave

doc. ThDr. Ľubomír Hlad, PhD.

Filozofická fakulta, Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre

prof. ThDr. Viliam Judák, PhD.

Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave

doc. PhDr. Jan Kilián, Ph.D.

Historický ústav, Filozofická fakulta, Univerzita Hradec Králové

Dr.h.c. prof. PhDr. Peter Kónya, PhD.

Inštitút histórie, Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

doc. Mgr. Annamária Kónyová, PhD.

Inštitút histórie, Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

prof. ThDr. Jozef Krupa, PhD.

Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave

doc. PhDr. Bohuslav Kuzyšin, PhD.

Pravoslávna bohoslovecká fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

prof. PhDr. PaedDr. Pavel Marek, Ph.D.

Katedra histórie, Filozofická fakulta, Univerzita Palackého v Olomouci

prof. ThDr. Patrik Maturkanič, PhD.

Vysoká škola aplikované psychologie v Terezíně

Dr. Prieger Adrienn, PhD.

Károli Gáspár Református Egyetem Budapest, JÁK

Dr. Pomeisl András József, PhD.

Pázmány Péter Katolikus Egyetem Budapest, Jog- és Államtudományi Kar

prof. ThDr. Štefan Pružinský, PhD.

Pravoslávna bohoslovecká fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

prof. Mgr. Katarína Slobodová Nováková, PhD.

Katedra etnológie a mimoeurópskych štúdií, Filozofická fakulta, Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave

ThDr. Peter Soroka, PhD.

doc. PhDr. Maroš Šip, PhD.

Pravoslávna bohoslovecká fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

prof. ThDr. Marian Šuráb, PhD.

Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave

doc. PhDr. Tomáš Tandlich, PhD.

Katedra historických vied a stredoeurópskych štúdií, Filozofická fakulta, Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave

Dr. Tóth Tibor, habil. PhD.

Bölcsészettudományi Kar, Gondoskodáspolitikai Intézet, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Budapest

Váradi Natália

II. Rákóczi Ferenc Kárpátaljai Magyar Főiskola, Történelem- Társadalomtudományi Tanszék

Mgr. Andrej Vašíček

Katedra slovenských dejín, Filozofická fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave

doc. ThDr. Mgr. Ing. Kamila Veverková, Ph.D.

Husitská teologická fakulta, Univerzita Karlova v Prahe

doc. ThDr. Miroslav Župina, PhD.

Katedra praktickej a systematickej teológie, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

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 pomôcka pre praktickú výučbu na hodinách výtvarnej výchovy pre 2. stupeň základných škôl* : diplomová práca. Nitra : UKE, 1999. 62 s.

8. Príklad na heslo zo slovníka (Encyklopédie)

Slovenský biografický slovník. II. zväzok E-J. Zodp. 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