

Historia Ecclesiastica



Ročník XVI.
2025
č. 2

Z obsahu

NÁBOŽNOSTĚ AKO TYPICKÝ ZNAK SLOVANOV A SLOVÁKOV

Róbert LETZ

WYDZIAŁ TEOLOGICZNY UNIWERSYTETU LWOWSKIEGO

(1849-1918): OBSZARY DYDAKTYCZNE I BADAWCZE,

KADRA DYDAKTYCZNA

Krzysztof REJMAN – Volodymyr KACHMAR – Oleksiy SUKHYY – Yuriy PACHKOVSKYY

A SZOVJET VALLÁSPOLITIKA HATÁSA KÁRPÁTALJA

EGYHÁZI KÖZÖSSÉGEIRE AZ 1956-OS MAGYAR

FORRADALOM IDŐSZAKÁNAK KONTEXTUSÁBAN

VÁRADI Natália



VYDAVATELSTVO
PREŠOVskej
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 2

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:

december 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
KLÁŠTOR FRANTIŠKÁNOV V OKOLIČNOM DO ROKU 1571	3
<i>Miroslav HUŤKA</i>	
KONFESIONÁLNE ŠKOLY V HORNOZEMPLÍNSKÝCH ZEMEPANSKÝCH MESTÁCH V 16. – 18. STOROČÍ.....	14
<i>Peter KÓNYA</i>	
ČEŠTÍ EVANGELÍCI A EVANGELICKÉ RUKOPISNÉ MODLITEBNÍ KNIHY V ČECHÁCH A NA MORAVĚ V 18. A 19. STOLETÍ	31
<i>Martina BOLOM-KOTARI – Anna HOLEŠOVÁ</i>	
NÁBOŽNOSTĚ AKO TYPICKÝ ZNAK SLOVANOV A SLOVÁKOV	48
<i>Róbert LETZ</i>	
A KÁRPÁTALJAI UNGVÁR VÁROSÁNAK SZAKRÁLIS ÉPÍTÉSZETI EMLÉKEI	66
<i>Ivanna LABETSKA – Borisz ZSULKANICS – Zhanna KORCHYNKA</i>	
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY UNIWERSYTETU LWOWSKIEGO (1849-1918): OBSZARY DYDAKTYCZNE I BADAWCZE, KADRA DYDAKTYCZNA.....	87
<i>Krzysztof REJMAN – Volodymyr KACHMAR – Oleksiy SUKHYY – Yuriy PACHKOVSKYY</i>	
VZNIK STAVOVSKÉHO HNUTIA KATOLÍCKYCH KŇAZOV NA SLOVENSKU V ROKU 1918	106
<i>Peter OLEXÁK</i>	
EINE DIÖZESE INNERHALB UND AUSSERHALB DER GRENZEN – DIE KIRCHLICHE VERWALTUNG DER DIÖZESE ROŽŇAVA/ROZSNYÓ (1918–1952)	119
<i>Balázs VESZELOVSZKI</i>	
FARNOSTĚ LYSÁ POD MAKYTOU V ROKOCH 1948 – 2008	141
<i>Libor BERNÁT</i>	
A SZOVJET VALLÁSPOLITIKA HATÁSA KÁRPÁTALJA EGYHÁZI KÖZÖSSÉGEIRE AZ 1956-OS MAGYAR FORRADALOM IDŐSZAKÁNAK KONTEXTUSÁBAN	171
<i>VÁRADI Natália</i>	
Archív – Archives – Archiv – Levéltár – Archivum	192
DEJINY A LITERÁRNE KONTEXTY RANÉHO KRESŤANSTVA: ÚVODNÁ SYNTÉZA VYBRANÝCH PRAMENŮV	192
<i>Mária KARDIS – Dominika TLUČKOVÁ</i>	

HIERONYMUS STRIDONENSIS AKO PREKLADATEL MEDZI SVETMI: OD VERBUM E VERBO K SENSUM DE SENSU	208
<i>Adriána Ingrid KOŽELOVÁ</i>	
SZÉGYENKÖ, PELLENGÉR – EGY KÖZÉPKORI BÜNTETÉSI ESZKÖZ A REFORMÁTUS EGYHÁZBAN ÉS A NÉPI KULTÚRÁBAN.....	217
<i>KÉSZ Barnabás – KÉSZ Margit</i>	
KRONIKA SPIŠSKOKAPITULSKÝCH JEZUITOV Z ROKOV 1678 – 1682.....	233
<i>Monika BIZOŇOVÁ</i>	
VYBRANÉ PROBLÉMY EVANJELICKÝCH ŠKÔL V NOVOVEKU VO SVETLE CIRKEVNÝCH ZÁPISNÍC.....	244
<i>Lucia ŠTEFLOVÁ</i>	
WAS TEILT JAN MILÍČ LOCHMAN UNS HEUTIGEN MIT?.....	255
<i>Kamila VEVERKOVÁ</i>	
O DUCHOVNO-PASTIERSKOM ÚRADE V UČENÍ A V PRAXI EVANJELICKEJ CIRKVI AUGSBURSKÉHO VYZNANIA NA SLOVENSKU	260
<i>Milan JURÍK</i>	
Recenzie, anotácie – Review – Kritik – Könyvszemle – Reconzje i omówienia.....	277
Kronika – Chronicle – Chronic – Krónika –Kronika	296

KLÁŠTOR FRANTIŠKÁNOV V OKOLIČNOM DO ROKU 1571

Miroslav HUŤKA

The monastery of the Franciscan Observants in Okoličné until 1571

The monastery of the Franciscan Observants of the Salvatorian Province in Okoličné is interesting from many points of view. Apart from the splendid architecture, there is also its rather turbulent history. The content of the study will be a summary of historical accounts of the history of the monastery until 1571, when the Franciscans left the monastery for some time. Several studies have already been written about the monastery, especially from the point of view of its magnificent late Gothic architecture, but the new historical findings show its history in a much more colourful light. In the past, Slovak historiography focused mainly on the analysis of the history of the monastery, which was based on older works, especially by Alexander Huščava. His conclusions were mostly uncritically accepted. The best researched part of the monastery's history seems to be its architectural development, which has received the most attention in the literature. This is understandable, since the monastery building, together with the church, is a magnificent manifestation of late Gothic architecture in the whole of Hungary. Some new historical sources from the late 15th and early 16th centuries, which were published mainly in Hungarian historiography, will be analysed.

Keywords: Medieval Hungary, Slovakia, Okoličné, Monastery, Franciscans - Observants.

Františkánsky Kláštor sv. Petra z Alkantary, pôvodne Panny Márie Kráľovnej anjelov v Okoličnom reprezentuje jedinečnosť v mnohých ohľadoch. Je bezpochyby najvýznamnejšou liptovskou gotickou pamiatkou a zároveň jedinou stredovekou kláštorňou stavbou celého regiónu. Kláštorňý komplex sa zaraďuje k unikátnym stavbám aj v rámci celej uhorskej provincie františkánskych observantov, nakoľko ide o reprezentačný trojlodový halový chrám. Stavby podobných rozmerov a monumentálnosti medzi observantmi na našom území pravdepodobne ani neexistovali. Veľké kláštorňé komplexy stavali zväčša len františkánski konventuáli (neskôr z provincie mariánov). Výstavnosťou Okoličnému na našom území môže konkurovať pri františkánoch len ich trojlodový kostol v Levoči (starý minoritský) alebo kláštorňé kostoly v Bratislave, či v Košiciach. Zároveň si treba uvedomiť, že tento kláštorňý komplex bol vybudovaný v rurálnom prostredí Liptova, kde na konci 15. storočia neexistovali žiadne slobodné kráľovské mestá. Z toho vyplýva aj skutočnosť, že ekonomická sila obyvateľov regiónu bola neporovnateľne nižšia ako v iných oblastiach.

O dejinách kláštora bolo publikované už viacero vedeckých štúdií aj odborných článkov. Okrem starších maďarských prác, kde je, ako sa zdá, stále nepreko-

nanou práca Jána Karácsónyho¹ je potrebné spomenúť aj práce zo staršej slovenskej historiografie, kde má svoje miesto priekopnícka práca Alexandra Húščavu z roku 1943,² ktorý obohatil slovenský diskurz o viacero nových a podnetných názorov. Jeho stanoviská boli podporené solídnym štúdiom listinného materiálu, ktorý bol v jeho časoch uložený prevažne v archíve františkánskeho kláštora v Gyöngyösi (teraz *Magyar Ferences Könyvtár és Levéltár* v Budapešti). Húščavova práca bola v nasledujúcom období hojne využívaná pri koncipovaní prác, ktoré sa zaoberali históriou alebo architektúrou kláštora. Pochopiteľne práve skvostnej architektúre bola venovaná najväčšia pozornosť vedeckej obce. Naposledy názory kunsthistorikov a historikov zhrnuli: v roku 2015 Bibiana Pomfyová³ alebo Henrieta Žázová.⁴ Nateraz posledné zhrnutie vyšlo v katalógu k výstave *Majster z Okoličného a gotické umenie Spiša okolo roku 1500*, pod záštitou Slovenskej národnej galérie v roku 2017.⁵ Treba rovnako spomenúť aj prácu súčasných maďarských autorov Szilárda Pappa⁶ alebo prácu o reformácii na Liptove od Barnabáša Guitmana.⁷

Na úvod je rovnako potrebné zdôrazniť, že našim záujmom budú len dejiny kláštora, ktoré chceme rekonštruovať na základe historických prameňov. Nebudeme sa zaoberať problematikou, ktorá už bola riešená v minulosti a ani názormi na pôvod kláštora alebo na donátorov. Rovnako sa nechceme zaoberať ani architektúrou alebo heraldickou výzdobou a podobne. Za pomoci novo publikovaných prameňov sa pokúsime objasniť niektoré biele miesta v dejinách fran-

¹ KARÁCSONYI, J. *Szt. Ferencz rendjék története Magyarországon 1711-ig*. II. Budapest : A Magyar Tud. akadémia kiadás, 1924.

² HÚŠČAVA, A. K problému založenia františkánskeho kláštora a kostola v Okoličnom. In *Historica Slovaca* 1 – 2 (1940 – 1941), 1942, s. 186 – 211. Čiastočne zarážajúco pôsobí skutočnosť, že Alexander Húščava pracoval s teóriou, v ktorej bol kláštor v Okoličnom (Liptovský) stotožňovaný s kláštorom „*Lipchianus*“, teda Lupčiansky, ako by išlo o to isté (s. 187 – 190). Údaj o Lupčianskom kláštore sa objavuje v práci F. Gonzagu, pričom A. Húščava na tento rozdiel „zabudol“ poukázať: „*Lipichianus convent per illustriss Comite Donchium, sub Carolo Ungarorum Rege fundatus est, ut litere ipsius Comitis, in huius loci archivo asseruate, testantur.*“ Porovnaj: GONZAGA, F. *De origine seraphicae religionis franciscanae, eiusque progressibus, de regularis observantiae institutione, forma, administratione ac legibus, admirabilique eius propagatione*. Romae : b. v., 1587, s. 519. Jednoznačne, Donč nemohol fundovať kláštor v Okoličnom, a zrejme ani kláštor v Lupči, ktorý bol asi starší a pochádzal z 13. storočia. Zároveň sa predmetná listina nenachádzala v archíve v Okoličnom, ale v archíve kláštora v Lupči (info. Gonzaga). Otázkou zostáva v ktorej? Nemeckej alebo Slovenskej? Viac v texte. Zároveň kláštor v Lupči patril františkánskym konventuálom a nie observantom.

³ POMFYOVÁ, B. a kol. *Stredoveký kostol : historické a funkčné premeny architektúry*. Bratislava : FO ART, 2015, s. 470 – 485.

⁴ ŽÁŽOVÁ, H. Príspevok k architektonickú-historickému a umeleckohistorickému vývoju Kostola sv. Petra z Alkantary a konventu františkánov v Okoličnom. In DUCHOŇOVÁ, D. – RÁBIK, V. (eds.). *Prudentissimae dominae nobis honorandae ... : k životnému jubileu profesorky Márie Kohútovej*, Trnava : TU, 2015, s. 106 – 121.

⁵ BURAN, D. a kol. *Majster z Okoličného a gotické umenie Spiša okolo roku 1500*. Bratislava : SNG, 2017. 176 s.

⁶ PAPP, Sz. Okoličné : Kláštor františkánov-observantov (katalógové heslo). In BURAN, D. (ed.). *Gotika. Dejiny slovenského výtvarného umenia*. Bratislava : SNG, 2003, s. 649 – 651.

⁷ GUITMAN, B. Vázlat a Liptó vármegyei keresztnység kora újkori történetéhez. In KÓNYA, P. – KÓNYOVÁ, A. (eds.). *Egyház és vallás a koraiújkori Magyarországon*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2020, s. 299 – 310.

tiškánskeho kláštora v Okoličnom. K staršiemu falzu z roku 1435 sa nebudeme vyjadrovať. Stručný popis uverejnil Bohuslav Klimo v roku 1928 a krátku analýzu vypracoval Václav Chaloupecký v roku 1937.⁸

Prvou písomnou zmienkou o počiatkoch kláštora je listina z roku 1477. Obsahuje informácie o tom, že kustód z Blatného Potoka navštívil kláštor a odovzdal bratom „*mare magnum*“ – rukopis, obsahujúci všetky pápežské výsady pre reholu františkánov. V listine je dopísané, že základný kameň kláštora bol položený v predchádzajúcom roku 1476 na počesť Panny Márie Kráľovnej anjelov, pričom miesto je známe aj ako Ráj (*sancta Maria de Angelis seu de Paradiso*).⁹ Kláštor bol pravdepodobne vo výstavbe, no františkáni tu už pôsobili a kustód sa postaral, aby bratia neboli ukrátení o svoje privilégia. Bol vybudovaný na majetku patriacom rodine Pánov z Okoličného, v ktorej prostredí je potrebné hľadať aj fundátora kláštora. Určite, prispievať na výstavbu mohli a aj prispievali aj iné šľachtické rody, čo je typické aj pre iné kláštory v Uhorsku. Zároveň existuje informácia, o ktorej sa ešte zmienime, že šľachtici z Okoličného si v roku 1571 uplatnili svoje patronátne právo, keď zabránili bratom odnieť vybavenie kláštora, čo je jednoznačným dôkazom vykonávania patronátneho práva.

Už zrejme vo funkčnom kláštore 26. augusta 1495 prijal kustód z Blatného Potoka profesor Jána z Moháča do bratstva rehole františkánov istého šľachtica Andreja z Kračúnoviec (*de Karathond*) a udelil mu všetky duchovné výhody, ktoré z toho plynuli. Listina bola vydaná „*in loco nostro de Lyptowya*“.¹⁰

Ďalšie prijatie do tretej rehole sa uskutočnilo až o niekoľko rokov neskôr opäť kustódom z Blatného Potoka. Profesor Ján zo Sajószentpéter (neďaleko Miškovca) prijal 11. mája 1522 v kláštore Panny Márie v Liptove (*in clauastro Sancte Marie de Lyptowia*), teda v Okoličnom, Benedikta Erdédyho (*Benedicto Erdedy*) spolu s jeho manželkou Annou Majtény (*Anna Maytheni*) a ich deťmi do bratstva sv. Františka.¹¹ Možno predpokladať, že všetci títo členovia tretej rehole boli predovšetkým donátori, ochrancovia a všeobecne mecenáši rehole. Zároveň takéto oficiálne listiny ich oprávňovali k niektorým náboženským úkonom, ktoré boli pôvodne vyhradené (rezervované) príslušným správcom farností, do ktorých dané osobnosti patrili. Napr. mohli si medzi františkánmi vybrať miesto posledného odpočinku, spovedníka a iné. Možno uvažovať o tom, že príslušní šľachtici boli donátormi aj kláštora v Okoličnom, no nie je to úplne isté. Zároveň sa z týchto listín dozvedáme, že kláštor v Okoličnom patrila do kustódie so sídlom v Blatnom Potoku.

Zaujímavou je aj zmena terminológie. Pokiaľ v listine z roku 1495 sa františkánsky konvent označuje ako „*loco*“, teda inak povedané miesto, tak v listine

⁸ KLIMO, B. Okoličianska listina z roku 1435. In *Sborník Matice Slovenskej*, 1928, roč. V, s. 55 – 56; CHALOUPECKÝ, V. (ed.). *Středověké listy ze Slovenska*. Bratislava; Praha : Melantrich, 1937, s. 179 – 180, č. 214.

⁹ KARÁCSONYI, Szt. Ferencz rendjék története II, s. 126 – 127; KAIZER, N. OFM (ed.). *A gyöngyösi zárda oklevéltára*. Budapest : Held János irodalmi és nyomdavállalat, 1930, s. 11.

¹⁰ MNL OL, DF 271240; KERTÉSZ, B. (ed.). *A Magyarországi observáns ferencesek eredetiben fennmaradt iratai 1448 – 1526*. Budapest : Magyarok nagyasszonya ferences rendtartomány, 2015, s. 101.

¹¹ MNL OL, DF 260436; KERTÉSZ, B. *A Magyarországi observáns ferencesek*, s. 139 – 140.

z roku 1522 už ako „*claustru*“, teda kláštor. Observanti totiž dlho odmietali označovať svoje kláštory termínom konvent, alebo kláštor, čím sa chceli odlíšiť od starých mníšskych reholí alebo aj od františkánskych konventuálov a používali len pomenovanie „miesto“. ¹² Označenie konventu ako „miesto“ sa však vyskytuje aj v mladších prameňoch, ktoré v našej práci spomenieme.

Niekedy na začiatku 16. storočia vypukol v kláštore pomerne zaujímavý, no čiastočne neznámy spor. Vikár uhorských observantov Gabriel z Pécsváradu (1511 – 1513) vymenoval pravdepodobne v roku 1512 komisára, ktorý mal prešetriť a urovnať napätie alebo spor, ktorý bolo medzi bratmi a ich gvardiánom. Listina nie je veľmi konkrétna. Hovorí sa v nej len všeobecne o nesúlade a spore medzi bratmi s ich predstaveným, ako aj o tom, že vikár chcel prísť do Okoličného a spor riešiť osobne, no pre chorobu sa jeho cesta nemohla uskutočniť. Pretože predstavený kláštora (gvardián) nevedel spor vyriešiť osobne, odovzdal celú vec na vyriešenie provincii (vikariátu), resp. vikárovi, ktorý vymenoval komisára, ktorý si mal pribrať z ostrihomskej kustódií ešte dvoch poverencov (spolubratov), a spoločne mali sporné strany vypočúť a nezhody vyriešiť. ¹³ Nevedno, ako celý spor dopadol, nakoľko o ňom nemáme viac informácií. Rovnako je zaujímavé, že text listiny sa zachoval v rehoľnom „vzorkovníku“, akosi súbore vzorov listín, ktorý slúžil v kancelárii vikára pisárom pri koncipovaní textu ďalších listov.

Veľmi tragickým rokom nielen pre rehoľu františkánov v Uhorsku bol rok 1529. Jednak Turci podnikli veľkú ofenzívu proti Viedni a na druhej strane, po krajine sa pohybovali armády dvoch uchádzačov o uhorský trón – cisárske vojská Ferdinanda I. a vojská Jána Zápoľského. Z rehoľných záznamov sa dozvedáme o mnohých zavraždených bratoch, ktorých v tomto roku zabili Turci alebo uhorskí lotri (*latrones*). Rehole si totiž zrejme robili zoznamy zavraždených bratov, no takýto záznam sa zachoval len od františkánov salvatoriánskej provincie. Dozvedáme sa, že v kláštore v Okoličnom bol zavraždený miestny rehoľný brat, kňaz Andrej. ¹⁴ O tom, kto tohto brata zavraždil nevieme nič konkrétne. Pravdepodobne to neboli Turci, ako v prípade brata Leonarda z Oravy (? – *de Aravia*) v kláštore v Hlohovci. S najväčšou pravdepodobnosťou vrahmi boli vojaci bojujúci za záujmy Jána Zápoľského, ale oveľa pravdepodobnejšie to boli bojovníci Fer-

¹² HLAVÁČEK, P. Čestí františkáni na přelomu středověku a novověku. Praha : Academie, 2005, s. 30 – 34. Porovnaj aj PAPAŽÍK, D. K nezdařeným založením klášterů v českých zemích ve středověku na příkladu tržeckého kláštera. In *Kultúrne dejiny*. 2021, roč. 12, č. 2, s. 184 – 199.

¹³ de CEVINS, M.-M. *Les Franciscains observants hongrois de l'expansion à la débâcle (vers 1450-vers 1540) : Bibliotheca seraphico-capuccina* 83. Roma : Institutio storico dei Cappuccini, 2008, s. 536 – 537. Problémom datovania je to, že Gabriel z Pécsváradu bol zvolený za provinčného ministra aj v roku 1522: ZALKA, B. de. (et con.) *Cronica Fratrum Minorum de Observatia Provinciae Bozniae et Hvngariae*. In TOLDY, F. (ed.). *Analecta monumentorum Hungariae historicorum literariorum maximum inedita*. Budapest : Bibliothecae Academiae Scientiarum, 1984, s. 294 – 295.

¹⁴ BUNYITAY, V. – RAPAICS, R. – KARÁCSÓNYI, J. (eds.). *Egyháztörténeti emlékek a magyarországi hitújítás korából II. (1530 – 1534)* (ďalej len EEMHK II). Budapest : Szent István Társulat, 1904, s. 532 „Item in Liphovia F. Andreas de N. sacerdos. Item in Galgocz F. Leonardus de Arania sacerdos per Thurcos. Item in contratis Galgocz per latrones Hungaros: F. Petrus de Miscocz sacerdos, F. Thomas de Papa laicus occisi sunt.“ Vo františkánskej kronike sa však Leonard uvádza ako „z Oravy“: ZALKA, *Cronica Fratrum Minorum de Observatia*, s. 312. „Item Liphoviae Fráter Andreas de N. sacerdos. Item in Galgocz Fráter Leonardus de Aravia sacerdos per Turkos.“

dinanda I. Habsburského. Čosi totiž naznačuje kronika františkánskych observantov. Informácia viažuca sa k roku 1529 hovorí o tom, že sa konala provinciálna kapitula v Sečanoch, kde bratia prežívali veľký strach od Nemcov (Alemanov, čo znamená landsknechtov), ktorým velil veľmi krutý muž menom *Cocianus*. Napokon odtiahol hore smerom do Košíc a Liptova, kde napáchal mnoho zla na cirkevných majetkoch, rehoľných domoch a medzi pospolitým ľudom. Plienil aj na iných miestach a napokon vypálil františkánsky kláštor v Humennom. Podobne sa v Liptove správal aj akýsi Bajmóci.¹⁵ Pri preklade tohto textu je však potrebné zrejme vnímať slovo „Liptov“ v užšom slova zmysle – ako Okoličné. Teda „*Cocianus*“ odišiel „hore“ zo Sečian smerom do Košíc a Okoličného. Zrejme vyčíňaním tohto vojska mohol prísť o život aj brat Andrej. Je možné, že došlo aj k vypáleniu alebo poškodeniu samotného kláštora,¹⁶ čo však nie je isté, nakoľko bratia si uchovali kláštorné vybavenie a vzácne liturgické predmety. Otázkou však stále zostáva, kto bol vlastne spomínaný „*Cocianus*“? S najväčšou pravdepodobnosťou išlo o Jána Katzianera, významného vojenského veliteľa v službách Habsburgovcov.¹⁷

Je rovnako možné, že ku tejto vražde mohlo dôjsť už rok predtým (1528), kedy v Liptove prebiehali vojenské operácie, pri ktorých boli Jánom Katzianerom dobyté hrady Likava a Liptovský Hrádok.¹⁸

Zdá sa, že veľmi významnou osobnosťou v dejinách miestnej rehoľnej komunity, ale nielen v nej, okolo polovice 16. storočia bol Damián z Beňušoviec (*Damianus de Almanfalwa*). Prvýkrát sa v prameňoch objavuje v roku 1533, kedy už bol vymenovaný do úradu gvardiána do kláštora v Hlohovci.¹⁹ Nevedno, či dosiahol kňazské svätenie, nakoľko v roku 1542 sa spomína ako subdiakon. V tomto roku bol menovaný opäť za gvardiána v Hlohovci a vizitátora sečianskej a ozorskej kustódie.²⁰ V roku 1544, keď opäť došlo, na krátku dobu, k pričleneniu kláštora v Okoličnom ku kustódii v Blatnom Potoku sa Damián stal predstaviteľom celej kustódie.²¹ V roku 1546 sa dokonca stal hlavným kustódom provinčnej

¹⁵ ZALKA, Cronica Fratrum Minorum, s. 300. „*Et in illo capitulo passi sumus magnos timores et miserias per Alemanos, scilicet Lanczeneth, quorum capitaneus erat quidam Cocianus nomine, homo crudelis; tamen pius Deus liberavit fratres de manibus ipsorum. Ipse Cocianus tandem ascendit versus Cassoviam et Liptoviam, et multa mala et pericula tam in ecclesiasticis, quam in religiosis domibus, et in communi populo patratum est. Alibi etiam combustiones perfecit, tum claustrum nostrum Homonna combussit, tum castrum de Szepes per Nicolaum Derencheni famulum Ioannis Regis traditum est ad manus Cociani; similiter et Baymocz, et alia multa castra et possessiones circa Liptoviam, quae omnia ad Ioannem Regem iure patri-monii pertinebant.*“

¹⁶ de CEVINS, Les Franciscains observants hongrois, s. 618.

¹⁷ V Indexe edície sa stotožňuje Cocianus s Jánom Katzianerom: TOLDY, F. (ed.). *Analecta monumentorum Hungariae historicorum literariorum maximum inedita*. Budapest : Bibliothecae Academiae Scientiarum, 1984, s. 353. Porovnaj taktiež: NAGY, A. OFM. *A szécsényi rendház historia domusa I*. Budapest : Kapisztrán Szent Jánosról nevezett Ferences Rendtartomány, 2006, s. 32.

¹⁸ ISTVÁNFI, M. *Magyarország története 1490 – 1606*. Debreczen : Város nyomdájában, 1867, s. 174.

¹⁹ EEMHK II, s. 472.

²⁰ EEMHK II, s. 490 a 492.

²¹ EEMHK II, s. 502.

kapituly (*Custos Custodum ad Capitulum generalissimum*), ktorá sa konala na Turíce v Kláštore Sv. Ducha vo Veľkom Varadíne. Zároveň na tejto kapitule bol vymenovaný aj do funkcie gvardiána v Okoličnom a za vizitátora do kustódie Svätého Ducha (západné Uhorsko).²² O dva roky neskôr však už bol len kazateľom v Hlohovci.²³ Damián sa stal opäť gvardiánom v Okoličnom aj v roku 1550 na provinčnej kapitule, ktorá sa konala vo Veľkom Varadíne, kde sa zároveň opäť stal aj vizitátorom v kustódii Svätého Ducha.²⁴ Podobná situácia sa opakovala aj v roku 1552, kedy obhájil post gvardiána v Okoličnom a zároveň sa stal sečianskym kustódom. Treba však smutne pripomenúť, že v tejto kustódii sa v tomto období nachádzali už len dva kláštory: v Hlohovci a v Okoličnom. Sečany už boli v rukách Turkov. Damián v roku 1554 obhájil post kustóda, a stal sa gvardiánom v Hlohovci.²⁵ Naproti tomu v roku 1558 bol už len kazateľom v Okoličnom.²⁶ V nasledujúcom roku 1559 bol však opäť sečianskym kustódom a kazateľom v Okoličnom²⁷ a v roku 1565 dokonca superintendantom na provinciálnej kapitule v Gyöngyösi.²⁸ Je to zaujímavá kapitula, nakoľko sa uskutočnila na Turkami okupovanom území.

Damián z Beňušoviec skoro celých tridsať rokov pôsobil vo vedení celej uhorskej provincie a zrejme sa dožil aj vyššieho veku, čo v týchto pohnutých časoch asi nebolo štandardom. Striedavo pôsobil vo funkcii gvardiána v Okoličnom a v Hlohovci a rovnako striedavo vo funkcii kustóda v kustódii Sečany a Blatný Potok. Zároveň úrad predstaveného v kláštore v Okoličnom znamenal asi *ex offio* funkciu vizitátora v kustódii Svätého Ducha (západné Uhorsko). Môžeme mu pripísať aj organizáciu provinciálnej kapituly v Okoličnom v roku 1561. Umrel niekedy po roku 1565, kedy sa spomína poslednýkrát.

Z roku 1560 pochádza ďalšia správa o kláštore, ktorý zrejme poskytoval možnosť získať aj odpustky. Totiž knaz z Liptovského Svätého Jána – z protiľahlého brehu Váhu, Stanislav Moravus, ktorý vyštudoval univerzitu v Krakove, kde bol aj vysvätený – vraj údajne úplne „zavrhol katolícku vieru“ a venoval sa exorcizmu, spozoroval v obci, ako sa obyvatelia zhromažďujú, aby navštívili kláštor. Všetomže sa im pokúšal zabrániť v púti, no bezúspešne. Napokon bežal k mostu cez rieku, ktorý poškodil, aby veriacim zabránil prejsť cez rieku suchou nohou. No obyvatelia poznali, kde je brod, zdvihli si šaty a prešli brodom cez rieku do kláštora.²⁹ Celý incident je potrebné vnímať v intenciách šíriacej sa reformácie v Liptove, kde si časť veriacich udržala tradičné náboženské hodnoty.

²² EEMHK II, s. 504, 506 a 507.

²³ EEMHK II, s. 510 „*Predicator de Galgocz P. F. Damianus de Almanfalwa*“

²⁴ EEMHK II, s. 514.

²⁵ EEMHK II, s. 521, „*C. V. P. F. Damianus de Almanfalwa idem et G. de Galgocz*.“

²⁶ EEMHK II, s. 524. „*H. P. F. Damianus de Lipto, Damianus de Almandfalva*.“

²⁷ EEMHK II, s. 526. „*H. P. F. Damianus de Almanfalwa C. custodie Zechen et predicator de Lipto*.“

²⁸ EEMHK II, s. 528.

²⁹ BUCKO, V. *Reformné hnutie v arcibiskupstve ostrihomskom do roku 1564*. Bratislava : Unia, 1939, s. 170 – 171; GUITMAN, Vázlat a Liptó vármegyei keresztnység kora újköri történetéhez, s. 301.

Napokon asi najvýznamnejšou udalosťou v dejinách kláštora skúmaného obdobia bola provinciálna kapitula, ktorá sa uskutočnila od 19. júna 1561. Na tejto kapitule bol za provinciálneho ministra rehole františkánov salvatoriánskej provincie zvolený Imrich *de Thwys* (*F. Emericus de Thwys*). Žiaľ, uskutočnila sa už v období, kedy rehoľa mala v celej uhorskej provincii už len jedenásť rehoľných domov v piatich kustódiách, čo bolo v priemere len dva kláštory na kustódiu z pôvodných 74 kláštorov v rokoch 1513 – 1514, v ktorých vtedy mohlo žiť cca až 1 700 bratov.³⁰

Na kapitule sa bratia dohodli, že miesto a čas budúcej kapituly ponechajú na výbere a rozhodnutí provinciálneho ministra. Ďalej bolo bratom zakázané odnášať si do svojich ciel čokoľvek, čo sa dalo jesť alebo piť pod trestom uvedeným v stanovách a brat, ktorý si bez povolenia gvardiána alebo iného predstaveného (diskreta) ponechal vyžobranú almužnu ju musel odovzdať a mal byť potrestaný o chlebe a vode „v sede na zemi“.³¹

Na nasledujúcej provinciálnej kapitule z roku 1567 v Skalici sa už o kláštore v Okoličnom nehovorí nič, čo však neznamená, že kláštor neexistoval. Vieme totiž, že záznam o tejto kapitule robil brat (kronikár?) spätne s odstupom času a podľa jeho vlastných slov zapísal len informácie, ktoré si pamätal, a to po dlhej dobe. To, že kláštor existoval, dosvedčujú aj záznamy z provinciálnych kapitulách z nasledujúceho obdobia, kedy sa informácie o gvardiánoch v Okoličnom opäť na krátko objavujú.³²

Je zaujímavé, že kláštor striedavo patrilo do kustódie v Blatnom Potoku (v roku 1477, 1495, 1522, 1531, 1533, 1535, opäť v roku 1544) a v Sečanoch (1537, opäť 1546³³ – 1565 a iné). Kustódie v tomto období však už mali len po dva, či tri kláštory, preto je pochopiteľné, že dochádzalo k ich presúvaniu pod správu susedných kustódií.

Mendikantské kláštory mali svoje „rajóny“ kde vykonávali žobranie (kveštovanie). Okrem Liptova zrejme do oblasti pôsobenia kláštora patrila aj časť Šariša, a to od roku 1537, kedy túto oblasť prevzali bratia po zaniknutom kláštore v Solivare.³⁴

Zo známych mien, ktoré pôsobili v kláštore v Okoličnom treba ešte spomenúť, že v roku 1548 bol kazateľom v kláštore Michal z Vrbovíc (*Michael Verbeczka*) a gvardiánom Juraj z Rače (*Georgius de Racza*).³⁵ Z rehoľných bratov z kláš-

³⁰ CEVINES, Les Franciscains observants hongrois, príloha, graf 1 a 2.

³¹ EEMHK II, s. 528 „*Locus et dies Capituli futuri ad arbitrium R. P. Ministri dimissum est. Item sancitum, noviterque statutum est atque prohibitum, quod fratres nihil importent ad suas cellas, quod manducari vei bibi possit sub pena in constitutionibus expressa. Item si quis absque licentia Pater guardiani aut alterius prelati elemosinam pecuniariam servaverit, habeat disciplinam et privetur illa elemosina et ieiunet in pane et aqua sedendo in terra.*“ Podobne k tomu aj ZALKA, Cronica Fratrum Minorum, s. 306 „*Anno Domini 1561. celebratum est capitulum provinciale in conventu Liptoviensi, in quo eligitur in Ministrum Provinciae Frater Emericus de Tövis, iam quinto, et es in ordine 21.*“

³² TELEK, Josephus. *Antique Facies Provinciae SS. Salvatoris*. Rukopis, 1757, s. 37.

³³ EEMHK II, s. 507.

³⁴ EEMHK II, s. 489, „*et locus Lyphowie custodie de Zechen; et contratas loci deserti de Sowar habeant fratres loci Lyphowiensis.*“

³⁵ EEMHK II, s. 510.

tora po mene poznáme vari len niekoľkých františkánov. Teoreticky z kláštora mohol pochádzať brat Martin z Liptova (*P. Martinus de Lypthowya*), ktorý bol v roku 1533 gvardiánom v kláštore v Skalici,³⁶ v roku 1535 a 1544 gvardiánom v Okoličnom a v roku 1537 gvardiánom v Hlohovci.³⁷ Kláštor sa totiž nenazýval „Okoličné“, ale „Liptov“ (Liptovský). Tiež treba poznamenať, že františkáni, ale aj iní rehoľní bratia, odvodzovali svoje priezviská podľa sídla, z ktorého pochádzali alebo častejšie podľa kláštora, v ktorom pôsobili (kde boli prijatí do rehole). Nikdy nie podľa regiónu (napr. zo Spiša, Šariša a podobne). Preto aj Martina môžeme nazvať súčasným názvom „z Okoličného“. No hypoteticky rehoľným bratom z kláštora v Okoličnom mohol byť aj Mikuláš z (Liptovského?) Svätého Mikuláša (*P. F. Nicolaus de Sancto Nicolao*), ktorý sa v roku 1544 spomína ako predstavený kláštora v Hlohovci.³⁸ Pri takomto konštatovaní však treba byť opatrný, nakoľko sídel s podobným názvom v Uhorsku bolo viacej. To, že pôsobil v Hlohovci, v slovenskom prostredí, však nasvedčuje skôr tomu, že pochádzal z Liptova.

Treba sa ešte vyjadriť k jednej téme, ktorá sa objavuje v slovenskej historiografii v súvislosti s regiónom Liptova. Po celú skúmanú dobu, od roku 1477 až po rok 1571 sa kláštor striktne nazýval ako Liptov (ský) a nikdy nie Okoličné (!). Je preto absolútne vylúčené, aby za takejto situácie mohol v regióne Liptova existovať ešte iný kláštor františkánov, či už konventuálov alebo observantov, napr. v Nemeckej Ľupči, o čom, pred istým časom, prebiehala diskusia v slovenskej historiografii.³⁹ Preto uvažovať o existencii druhého liptovského kláštora františkánov minimálne pre druhú polovicu 15. storočia a pre 16. storočie je bezpredmetné. Takéto kláštory by potom museli mať svoje jedinečné pomenovania, napr. odvodené od konkrétnej lokality a nie od regiónu. Dochádzalo by totiž k nepresnostiam v označovaní takýchto kláštorov. Napríklad na Spiši sa dva františkánske kláštory označovali ako „Horný“ a „Dolný“.⁴⁰

Situácia františkánov sa začala zhoršovať na začiatku 70. rokov 16. storočia, kedy vypukol spor medzi františkánmi na jednej strane a Petrom a Sebastiónom z Okoličného ako patrónmi kláštora na strane druhej. V dôsledku šíriacej sa reformácie a zmeny náboženského myslenia miestna šľachta začala brániť veriacim z okolitých dedín navštevovať kláštor a bratom vykonávať pastoračiu, čím sa znižovali príjmy a bratia mali problém so zaobstaraním si živobytia a prostriedkov na svoju existenciu. Toho dôkazom bol už spomínaný incident so Stanislavom Moravusom z roku 1561, ale aj čiastočné rozpredávanie kláštorného mobiliára, o čom ešte bude reč. Za tejto situácie zrejme došlo k rozhodnutiu, že františkáni kláštor opustia aj s celým vybavením. Šľachtický rod z Okoličného,

³⁶ EEMHK II, s. 472.

³⁷ EEMHK II, s. 485, 502.

³⁸ EEMHK II, s. 502.

³⁹ MELIŠ, J. B. OP. Cirkevné pomery v Slovenskej a Partizánskej (Nemeckej) Ľupči v stredoveku. In *Studia Historica Tyrnaviensia XVII*, Trnava : TU, 2014, s. 19 – 30; RÁBIK, V. Partizánska Ľupča. In ŠTEFÁNIK, M. – LUKAČKA, J. (eds.). *Lexikón stredovekých miest Slovenska*. Bratislava : Veda, 2010, s. 316; MARSINA, R.. K dejinám Slovenskej Ľupče do 17. storočia. In DUCHOŇOVÁ, D. a kol. *Prudenti dominæ nobis honorandæ ... K životnému jubileu profesorky Márie Kohútovej*. Trnava : FF TU, 2015, s. 30 – 129.

⁴⁰ „*Ceps superior et inferior, dua loca*“. Provincia Ungaria. In *Analecta Franciscana VI*. 1885, s. 554.

ktorý vykonával patronátne právo nad kláštôrom však nemal pochopenie pre takéto rozhodnutie a bránil bratom odniesť liturgické predmety a vybavenie z kláštôra.⁴¹

Františkáni preto poslali sťažnosť ostrihomskému arcibiskupovi Antonovi Vrančičovi a požiadali ho o pomoc v tejto záležitosti. Arcibiskup odpovedal po maďarsky písaným listom z Trnavy zo dňa 26. mája 1571, v ktorom vyzval Petra a Sebastiána z Okoličného, aby nechali bratov z kláštôra odísť s tým, že v opačnom prípade celú vec oznámi kráľovi.⁴² Menovaní sa však cítili byť listom dotknutí a urazení, a preto sa obrátili na Liptovskú stolicu so žiadosťou o prešetrenie celej veci. V Liptovskom Mikuláši sa zišlo zhromaždenie reprezentantov stolice za prítomností protestantských kňazov: Vavrince z Svätého Mikuláša, Jána z Svätého Jána, Juraja Melika z Svätého Štefana, a iných. Na tejto kongregácii bol prečítaný list arcibiskupa Antona Vrančiča. Následne sa Peter a Sebastián z Okoličného začali brániť, a to aj za pomoci dvoch pozvaných františkánov z kláštôra: Martina a Štefana, ktorí už dlhé roky žili v kláštore. Nič sa nehovorí o gvardiánovi kláštôra Ladislavovi z Egrešu, teda sa zdá, že na toto stretnutie boli pozvaní len starší františkáni, ktorí si „toho veľa pamätali.“ Nemožno teda celkom presvedčivo tvrdiť, čo robí staršia, najmä maďarská literatúra,⁴³ že v kláštore žili len dvaja bratia. Určite ich bolo viac, no zrejme mladších bratov. Sťažovatelia ich vyzvali, aby vyhlásili na svoje svedomie, či niekedy zažili, že by pospolitému ľudu zakazovali navštíviť kláštôr alebo zúčastniť sa omši. Františkáni vyhlásili, že od Petra a Sebastiána nikdy nezažili žiadnu škodu. Ba dokonca, že ich mnohokrát videli v kláštore zúčastňovať sa obradov. Celý spor vraj spôsobili dvaja nemenovaní františkáni, ktorí len pred „nedávnom“ prišli do kláštôra. Údajne zle informovali arcibiskupa pričom nehládali na dobro kláštôra, ale na svoje pohodlie. Títo noví bratia údajne zhromaždili kostolné vybavenie: kalichy, kazuly vykladané zlatom a drahými kameňmi, pozlátené strieborné lampy, monštrancie, kríže, oltárne závesy a niekoľko drahých ozdôb, ktoré kedysi kláštôru daroval kráľ Matej Korvín. Všetky tieto ozdoby na Vianoce (asi 1570) zhromaždili, zasypali popolom a chceli odvieť. Údajne plánovali vziať aj kostolné hodiny a pivovarnícky kotlík, ktorý chceli predať, aby mali peniaze na cestu. Keď sa to šľachtici z Okoličného dozvedeli, zastavili bratov, no aj napriek tomu im ponúkli 5 zlatých na cestu.⁴⁴ No celú túto, tak povediac „idylickú“ situáciu neguje listina, ktorú ešte pred samotným vyšetrovaním 1. júna 1571 vydali poverenci uhorskej provincie františkánov Ján Mágócsy a Imrich Tövis. List bol vydaný pre Petra a Sebastiána Okoličného a na jeho základe bolo deklarované, že františkáni definitívne odchádzajú z Okoličného, údajne však dobrovoľne a Peter a Sebastián nemali byť v tejto veci obťažovaní pred cirkevným alebo svetským súdom, čo dosvedčili aj kňazi Vavrince z Liptovského Svätého Mikuláša a Albert zo Svätého Ondreja.⁴⁵

⁴¹ MAJLÁTH, B. A Liptó-vármegyí kalandosokrúl. In *Századok*. 1879, roč. 13, s. 349.

⁴² MAJLÁTH, A Liptó-vármegyí kalandosokrúl, s. 349.

⁴³ Napr. KARÁCSONYI, J. *Szt. Ferencz rendjének története Magyarországon 1711-ig. II.* Budapest : MTA, 1924, s. 127 – 129.

⁴⁴ MAJLÁTH, A Liptó-vármegyí kalandosokrúl, s. 350 – 351.

⁴⁵ GUITMAN, Vázlat a Liptó vármegyey kereszénység kora újkóri történetéhez, s. 303. Vojtech

Možno celkom prirodzene pochybovať, či proces bol objektívny. Celé vyšetrowanie bolo vedené protestantmi a atmosféra okolo kláštora bola negatívna, keď celé okolie bránilo veriacim navštevovať kláštor, čo dokazuje prípad už spomínaného kňaza z Liptovského Jána Stanislava Moravusa. Kľúčovou je však nepochybne aj skutočnosť, že františkáni ešte počas toho istého roku kláštor na približne sto rokov opustili.⁴⁶ Dôvodom bola zrejme nemožnosť zabezpečiť si živobytie, ktoré mali primárne dodávať patróni kláštora – šľachtici z Okoličného a sekundárne žobranie a pastorácia. Zároveň treba pripomenúť, že aj tento prípad je v niektorých prácach uvádzaný ako príklad úpadku rehoľného života a dôvod „šírenia“ reformácie, kedy rehoľníci „rozkrádali“ kláštorné vybavenie. Je však pravdou, že observantní františkáni zväčša žiadny majetok nemali (nevlastnili), a keď sa zastavili milodary, či už od patróna kláštora alebo od veriacich, nemali z čoho žiť a boli nútení predávať kláštorné „poklady“ a kláštor teda opustili hlavne z ekonomických dôvodov. Odsudzovať františkánov, alebo všeobecne mendikantov, že rozpredávali majetok, ktorý im darovali veriaci, nie je spravodlivé ani objektívne. Určite by sa „dobrovoľne“ nevzdali kláštorného vybavenia a na toľkých miestach v Uhorsku. Ekonomické dôvody a núdza o živobytie však bola väčšia, ako strach z negatívneho postoja verejnosti a veriacich.

Kláštor v Okoličnom je výnimočné miesto, na ktorom sa odrážajú uhorské dejiny rehole františkánov. Vznikol v strede druhej polovice 15. storočia ako výnimočné architektonické dielo neskorej gotiky v celouhorskom prostredí a kláštor sa stal v nepokojnom 16. storočí „kludným“ zázemím pre bratov z celého Uhorská. Stavba vznikla pravdepodobne okolo (po) roku 1476 na majetku šľachticov z Okoličného, ktorí boli zrejme fundátormi kláštora a vykonávali aj patronátne právo, čo sa prejavilo najmä v roku 1571. Významným donátorom kláštora však bol zrejme aj Matej Korvín alebo jeho syn Ján, ktorí okrem iného františkánov obdarovali vzácnymi liturgickými predmetmi. Kláštor bol negatívne zasiahnutý vojenskými udalosťami po vymretí Jagelovcov v roku 1526. V dôsledku vojnových udalostí v súvislosti s operáciami Jána Katziánera bol v kláštore zabitý brat kňaz Andrej, no františkánom sa podarilo uchrániť si vzácne liturgické predmety, ktoré vlastnili až do svojho odchodu z Okoličného. Významnou osobnosťou spojenou s dejinami kláštora bol Damián z Beňušoviec, ktorý zastával vrcholné posty vo vedení provincie františkánskych salvatoriánov. Svoju činnosť v Liptove františkáni na krátku dobu ukončili v roku 1571, kedy v dôsledku šíriacej sa reformácie a zmeny náboženského myslenia stratili ekonomické zázemie a boli nútení svoj kláštor v Okoličnom na čas opustiť.

Majlát však príslušný list datuje na 7. júna 1571 MAJLÁTH, A Liptó-vármegyi kalandosokrúl, s. 351.

⁴⁶ KARÁCSONYI, Szt. Ferencz rendjének története II, s. 129.

Gvardiáni františkánskeho kláštora v Okoličnom.

Rok	Meno	Meno v prameni
1531	Matej z Varína	<i>G. de Lyphowya P. Mathias de Wara</i> ⁴⁷
1533	Peter <i>de Twrbyn</i>	<i>G. de Lyphowia P. Petrus de Trwbynth</i> ⁴⁸
1535	Martin z Liptova	<i>G. de Lyphowia P. F. Martinus de eadem</i> ⁴⁹
1537	Damián z Beňušoviec	<i>G. de Lyptowia P. F. Damianus de Almanfalwa</i> ⁵⁰
1542	Damián z Beňušoviec	<i>G. de Lyphowya P. F. Damianus de Almanfalwa</i> ⁵¹
1544	Martin z Liptova	<i>G. de Lyphowya P. F. Martinus de Lyphowya</i> ⁵²
1546	Damián z Beňušoviec	<i>G. de Lyphowia P. F. Damianus de Almanfalwa</i> ⁵³
1548	Juraj z Rače	<i>G. de Liptovia P. F. Georgius de Racza.</i> ⁵⁴
1550	Damián z Beňušoviec	<i>G. de Liptovia P. F. Damianus de Almanfalwa</i> ⁵⁵
1552	Damián z Beňušoviec	<i>C. V. P. F. Damianus de Almanfalwa, idem et G. de Lipto</i> ⁵⁶
1554	František z Chrstian	<i>G. de Lipto P. F. Franciscus de Hártyán</i> ⁵⁷
1558	Matej <i>de Ebrez</i>	<i>C. H. P. F. Mathias de Ebrez. G. de Lipto idem</i> ⁵⁸
1559	Egíd z Tivadaru	<i>H. P. F. Egidius de Thywadar G. de Lipto</i> ⁵⁹
1561	Damián z Beňušoviec	<i>G. de Lyptowia H. P. F. Damianus de Almanfalwa.</i> ⁶⁰
1565	Damián z Beňušoviec	<i>C. V. P. F. Damianus de Almanfalwa. G. de Liptovia idem.</i> ⁶¹
1567	Ladislav z Egrešu	<i>Conv. Liptó... G. P. Ladislaus de Egres</i> ⁶²
1570	Ladislav z Egrešu	<i>Conv. Liptó... G. P. Ladislav de Egres</i> ⁶³

⁴⁷ EEMHK II, s. 466.

⁴⁸ EEMHK II, s. 472.

⁴⁹ EEMHK II, s. 478.

⁵⁰ EEMHK II, s. 485.

⁵¹ EEMHK II, s. 497.

⁵² EEMHK II, s. 502.

⁵³ EEMHK II, s. 506.

⁵⁴ EEMHK II, s. 510.

⁵⁵ EEMHK II, s. 514.

⁵⁶ EEMHK II, s. 518.

⁵⁷ EEMHK II, s. 521.

⁵⁸ EEMHK II, s. 524.

⁵⁹ EEMHK II, s. 526.

⁶⁰ EEMHK II, s. 527.

⁶¹ EEMHK II, s. 529.

⁶² TELEK, *Antique Facies Provinciae*, s. 37.

⁶³ TELEK, *Antique Facies Provinciae*, s. 37.

KONFESIONÁLNE ŠKOLY V HORNOZEMPLÍNSKÝCH ZEMEPANSKÝCH MESTÁCH V 16. – 18. STOROČÍ¹

Peter KÓNYA

Confessional schools in upper Zemplín manorial towns in the 16th–18th centuries

Manorial towns in Zemplín County were among the important centers of the Reformation and, from the second half of the 16th century, also of the Reformed Church in Upper Hungary. Their landlords—the magnate families of the Perényi, Drugeth, and Báthory—generously supported church congregations and their pastors, financed the studies of town and small-town inhabitants at foreign universities, and, last but not least, built and maintained local Reformed schools, many of which aspired to become grammar schools.

The present study offers an insight into the functioning of individual schools in various manorial towns of Upper Hungary during the 16th–18th centuries. Within the study, the author focuses on schools in the towns of Sečovce, Kráľovský Chlmec, Michalovce, Stropkov, Humenné, and Trebišov.

Keywords: *confessional school, Zemplín, Reformation, Reformed Church, education, Upper Hungary.*

Zemepanské mestá v Zemplínskej stolici patrili medzi významné centrá reformácie a už od druhej polovice 16. storočia aj reformovanej cirkvi v Hornom Uhorsku. Ich zemepáni, magnátske rodiny Perényiovcov, Drugethovcov či Báthoryovcov štedro podporovali cirkevné zbory a ich farárov, financovali štúdium obyvateľov miest a mestečiek na zahraničných univerzitách a v neposlednom rade budovali a vydržovali takisto miestne reformované školy, pričom nejedna mala ambície stať sa gymnáziom.

Školy v 16. – 17. storočí

Jedným z najstarších centier reformácie v Hornom Zemplíne boli **Sečovce**. Už v roku 1530 sa v miestnom kostole vysluhovali evanjelické bohoslužby.² Reformačné učenie švajčiarskeho smeru sa v Sečovciach rozšírilo hneď od začiatku panstva Drugethovcov v roku 1568, taktiež známych podporovateľov reformácie v Uhorsku. Už v roku 1570 povolali do Sečoviec reformovaného kazateľa Štefana Héderváriho³. Meno ďalšieho reformovaného kazateľa Baltazára Thuryho pôsobiaceho v Sečovciach v druhej polovici 80. rokov 16. storočia obsahuje posledná vôľa Kláry Bocskayovej, vdovy po Jánovi Csapym. Zo závetu spísaného v roku

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

² ORDOŠ, J. a kol. *Sečovce*. Prešov 1998, s. 53.

³ ORDOŠ, J. a kol. *Sečovce*. Prešov 1998, s. 53

1586 v prítomnosti spomínaného kazateľa Thuryho vyplýva aj existencia školy v mestečku už v druhej polovici 16. storočia.⁴

Sečovce boli na začiatku 17. storočia s veľkou reformovanou farnosťou s trinástimi fíliami. Na čele cirkevného zboru stál hlavný maďarský kazateľ, resp. farár a zrejme najmä na kázanie a cirkevné úkony vo fíliách mal k dispozícii slovenského kaplána. Školu, ktorá existovala v mestečku minimálne polstoročie, viedol rektor.⁵

Vo vizitácii z roku 1611 sú uvedené údaje o príjmoch farára, kaplána a rektora. Kazateľ si mohol nárokovat obrábanie dvoch viníc v majetku mestečka, užíval 39 rolí a 6 lúk v rôznych chotárnych častiach a poberal desiatok z pôdy, ležiacej v chotári smerom k Bačkovu. Obyvatelia Sečovci mali voči farárovi nasledovné povinnosti: sedliaci odovzdávali 1 gbel, želiari ½ gbelu pšenice a vdovy 4 rify plátna. Zo štolárnych poplatkov za svadbu dostával od obidvoch strán po 1 denári a od ženícha ešte 3 denáre. Ak prišli sobášení z vidieka alebo dokonca inej stolice, zaplatili až 40 denárov. Zo 16 denárov za pohreb jedna polovica patrila farárovi, o druhú sa delil kaplán s učiteľom.⁶ Príjmy sečovského reformovaného učiteľa na začiatku 17. storočia tiež pozostávali najmä z naturálnych dávok. Každý poddaný, užívajúci vinice, mu musel odvieť po jednom (sečovskom) gbele vína. O stravovanie rektora sa mal postarať miestny kazateľ, v prípade, že tak neurobil, mal mu odovzdať 25 gbelov pšenice. Poplatok za vyučovanie detí (didactrum) bol rôzny, podľa toho, ako sa s obyvateľmi dohodol. Okrem tohto poberal rektor poplatky pri vykonaní rôznych administratívnych úkonov, ako písanie testamentu alebo mestskej knihy. Je zaujímavé, že ak nechcel ísť do fílií, mal poslať miesto seba slovenského kaplána za tretinu svojho príjmu. Z fílií mu odovzdávali osobitné dávky Parchovany a Dvorianky.⁷

Fragmentárne informácie o sečovskej reformovanej škole v 17. storočí obsahujú cirkevné vizitácie. Zápisnica z roku 1629 obsahuje iba meno rektora školy Martina Somosiho. V roku 1632 pôsobili v Sečovciach dvaja kazatelia,⁸ farár Ján Kassai a kaplan Albert Čech, zrejme slúžiaci bohoslužby pre slovenských veriacich.⁹ Rektorom školy, ktorej strecha potrebovala v čase návštevy vizitátora opravu, bol Gregor Szécs-Keresztúri (z Kerestúru, dnes Zemplínska Teplica).¹⁰

⁴ VARSÍK, B. Vznik a vývin slovenských kalvínov na východnom Slovensku. In *Historický časopis*, roč. 39, 1991, č. 2, s. 6.

⁵ DIENES, D. (ed.). *Református egyház-látogatási jegyzőkönyvek 16-17. század*. Budapest 2001, s. 309 – 312.

⁶ DIENES, D. (ed.). *Református egyház-látogatási jegyzőkönyvek 16-17. század*, s. 309 – 312.

⁷ Kanonické vizitácie reformovanej cirkvi zo 16-17. storočia. DIENES, D. (ed.). *Református egyház-látogatási jegyzőkönyvek 16-17. század*, s. 309 – 312.

⁸ Vo vizitáciách bol kaplán zaznamenaný ako collega, v mestečkách bolo zvykom pri hlavnom resp. prvom kazateľovi zamestnať aj ďalšieho kazateľa, ktorý zväčša slúžil bohoslužby vo fíliách alebo pre inojazyčné obyvateľstvo.

⁹ ZOVÁNYI, J. (ed.). Miskolczi Csulyák István zemléni ref. Esperes (1629 – 1645) egyházlátogatási jegyzőkönyvei. In *Történelmi tár*, 1906, s. 277.

¹⁰ DIENES, D. Minthogy immár schola mestert tartanak... Református iskolák Felső-Magyarországon 1596 – 1672. In *Acta Patakina IV. Sárospatak : Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei*, 2000, s. 139.

V roku 1641 viedol školu rektor Ján Gönczi.¹¹ O niekoľko rokov, r. 1647 funkciu rektora vykonával Ján Somosi. Škola bola v tom čase vo veľmi zlom stave a vizitátor odporučil stavbu novej.¹² V polovici storočia, r. 1651 stál na čele školy rektor Samuel Valyai.¹³ Podľa ďalšej vizitácie, z r. 1655 bola škola stále v zlom stave a naďalej pustla.¹⁴ V roku 1660 bol učiteľom Ján Bánki, ktorý však školu zanedbával, a tak sa rozhodli ho prepustiť a prijať nového rektora.¹⁵ V roku 1664 bol rektorom Pavol Csernatoni.¹⁶ V prvej polovici 70. rokov sečovský cirkevný zbor prechodne zanikol a kazateľ Ján Téci sa pred prešporským súdom zachránil útekom z mestečka. Reformovaný kostol odovzdala vrchnosť katolíckej cirkvi.¹⁷

Veľké škody utrpel sečovský cirkevný zbor v 18. storočí. Najprv prišiel r. 1718 o kostol a vzápätí aj o všetky majetky. Škola však zrejme aj v tomto období naďalej pôsobila, keďže sa spomína takisto vo vizitácii z r. 1782, keď ju viedol Ján Diósze-gi. Vzhľadom na stratu všetkých polí, lúk a záhrad v prvej štvrtine storočia, tvorili príjem farára a učiteľa dary od Ladislava a Adama Szemereho (16 gbelov obilia, 16 zlatých, 2 sudy vína, 2 prasiatka, 2 vozy sena), od zemianky Kálnássyovej (4 zlaté), ďalej od miestnych sedliakov (4 gbely obilia) a štolárne poplatky. Užíval po 5 gbelov pôdy v každej z troch chotárnych častí. Rektor dostával 22 zlatých, 9 gbelov obilia, 2 snopy obilia, 9 vozov dreva (na kúrenie v škole), pol snopu strukovín a prasiatko. Za vyučovanie detí mu dávali obyvatelia po 1 zlatom a 1 voze sena.¹⁸

Ďalším významným zemepanským mestečkom v Hornom Zemplíne a po niekoľko desaťročí takisto cirkevným a vzdelávacím centrom bol **Vranov**.¹⁹ Od roku 1524 patrilo mestečko Andrejovi Báthorymu, prívržencovi panovníka Ferdinanda I. Myšlienky reformácie prijal až jeho syn Juraj a následne potom začali do katolíckych farností panstva prichádzať prví reformační kazatelia. V roku 1580 dala manželka jeho syna Štefana Báthoryho Eufrozina Drugethová postaviť pre vranovských reformovaných kostol. Rovnako s menom významného rodu Drugethovcov sa spája aj zriadenie miestneho gymnázia, ktoré malo po vzore gymnázií v Bardejove alebo Prešove v protestantskom duchu šíriť humanistické vzdelanie.²⁰

Prítomnosť rektora a školy v mestečku dokladajú viaceré vizitácie od r. 1611, keď evidovali vo Vranove maďarského farára, slovenského kaplána a rektora. Vranovská farnosť a jej kazatelia bola na začiatku 17. storočia veľmi dobre mate-

¹¹ DIENES, D. *Zempléni vizitációk*. Sárospatak 2008, s. 136.

¹² DIENES, D. *Zempléni vizitációk*, s. 173 – 174.

¹³ DIENES, D. *Zempléni vizitációk*, s. 213.

¹⁴ DIENES, D. *Zempléni vizitációk*, s. 237.

¹⁵ DIENES, D. *Zempléni vizitációk*, s. 276 – 277.

¹⁶ DIENES, D. *Zempléni vizitációk*, s. 327.

¹⁷ CSÁJI, P. *Rákóczi András 1752. évi szlovák zsoltárfordítása XVII.-XVIII. Századi szlovák, cseh egyházpolitikának keretében*. Budapest 1954. Rkp., s. 9.

¹⁸ DIENES, D. *A Zempléni Református Egyházmegye összeírása 1782*, s. 94 – 95.

¹⁹ Roku 1576 boli meštianske (remeselnícke) domy zdanené od 21, v roku 1582 od 20, no v roku 1610 len od 3 a r. 1635 od 2 port. MICHNOVIČ, I. a kol. *Dejiny Vranova nad Topľou*. Košice 1992, s. 99.

²⁰ MICHNOVIČ, I. a kol. *Dejiny Vranova nad Topľou*, s. 110.

riálne zabezpečená. Základ jej príjmov tvorili dve poddanské dediny, Vyšný Žipov a Višňov, ktoré celé patrili farnosti a mali voči nej také povinnosti, ako voči svojmu zemepánovi. Ich obyvatelia vykonávali všetky stavebné práce pre potreby farnosti. Rektor školy (gymnázia) dostával od mesta ročne 30 zlatých a pri vyberaní desiatkov z vína mu každý sedliak bol povinný zaplatiť po 25 denárov. O jeho stravovanie sa mal starať kazateľ (farár). Z titulu školného poberal od 50 denárov až po niekoľko zlatých podľa toho, v ktorej triede vyučoval, pričom zemaniam platili ešte viac. Ďalšie nižšie poplatky, po 2 denáre od každého poddaného, poberal pri konaní trhov, Fašiangoch a orbe.²¹

V 30. rokoch 17. storočia pôsobil vo Vranove reformovaný kazateľ Ján Jánki a slovenský kaplán Andrej Dulnikius. Vtedy mala farnosť už iba tri filie: Vranovské Dlhé, Benkovce a Sedliská. Aj v tom čase pokračovali spory medzi kazateľom a kaplánom kvôli farským príjmom. Rektor nebol v tom čase vo Vranove žiadny a škola sa kvôli dezolátnemu stavu nedala používať.²² V roku 1660 bol rektorom Juraj Kaposi.²³ Už o tri roky, r. 1663 však škola neexistovala, a to z dôvodu nedostatku peňazí na pokrytie príjmov rektora, o čo sa malo postarať mestečko. Pre neochotu obyvateľov, ktorí predchádzajúcemu učiteľovi dlžili plat za dva roky, však ani kazateľ nemohol získať nového učiteľa.²⁴ V tomto období, keď už v meste pôsobili františkáni a farnosť prišla o jeden z chrámov, sa stupňovalo napätie medzi reformovaným a katolíckym obyvateľstvom, ktoré poznačilo aj život v obnovennej škole. Na prelome 50. a 60. rokov prepadli katolíci vedení farárom reformovanú školu, kde ťažko zbili kazateľa.²⁵ Vranovský reformovaný zbor zanikol najneskôr na konci povstania Františka II. Rákócziho a v 18. storočí už v meste nepôsobila ani reformovaná farnosť, ani reformovaná škola.

Významným centrom reformácie a reformovanej cirkvi na severe Horného Zemplína bolo mesto **Humenné**, najväčšie stredisko remeselnej výroby a obchodu v celej oblasti. Jeho zemepáni, magnátsky rod Drugethovcov z Humenného, patrili k popredným šíritelom a patrónom reformácie v horných okresoch Zemplínskej stolice. Spomedzi príslušníkov rodu sa o šírenie reformácie najviac zaslúžili bratia Štefan, Juraj, Gabriel a Anton, v 30. rokoch 16. storočia. Samozrejme, že s Drugethovcami sa spája takisto reformácia v ich zemplínskej rezidencii, v Humennom. Doteraz nie sú známe hodnoverné pramene, uvádzajúce presný rok prijatia reformácie v drugethovskom rode. Na základe iných skutočností a historických súvislostí však možno predpokladať, že k tomu mohlo dôjsť niekedy v prvej polovici 30. rokov 16. storočia.²⁶

²¹ DIENES D. *Református egyház-látogatási jegyzőkönyvek*, s. 315.

²² DIENES, D. *Zempléni vizitációk*, s. 89, 112, 113.

²³ DIENES, D. *Zempléni vizitációk*, s. 237, 274.

²⁴ DIENES, D. *Zempléni vizitációk*, s. 386.

²⁵ ZSILINSZKY, M. *A magyar országgyűlésnek vallásügyi tárgyalásai a reformációtól kezdve III.* Budapest 1895, s. 231.

²⁶ Réz približné obdobie prijatia reformačného učenia odvodzuje z rôznych manželských alebo spojeneckých zväzkov medzi Drugethovcami a Perényiovcami, ktorí v Uhorsku patrili k jedným z prvých prívržencov reformácie, ale aj s Báthoryovcami, Drágfyovcami, či Bebekovcami. RÉZ, L. *A Drugethek és Homonna reformációja*. Sátoraljaújhely 1899, s. 60.

Samozrejme, Drugethovci sa neobmedzili len na prijatie reformačného učenia, ale významne prispievali k jeho šíreniu na svojich panstvách. Vznik reformačných cirkevných zborov v Humennom, Užhorode, či Trebišove sa jednoznačne spája s ich menom. Najväčšiu zásluhu na postupe reformácie v severných častiach Zemplínskej stolice mal na sklonku prvej polovice 16. storočia Štefan Drugeth.²⁷

Reformovaní kazatelia boli v Humennom prítomní pomerne skoro, najneskôr od poslednej štvrtiny 16. storočia. Prvým známym z nich je Ján Szobránci, doložený r. 1579 a posledným Mikuláš Izdenci, spomínaný v čase bezprostredne pred definitívnym zánikom farnosti (1629).²⁸ Žiadne konkrétne údaje o stave a fungovaní humenskej reformovanej farnosti sa nedochovali. Na základe nepriamych dokladov o jej existencii (napr. sedliackych usadlostí, patriaciach humenskej fare z r. 1598) je zrejmé, že prevzala starý stredoveký kostol spolu s jeho majetkom a dôchodkami. Takisto možno predpokladať aj existenciu školy v mestečku, o ktorej sa však rovnako nedochovali nijaké správy.

Tak ako začiatok, aj koniec protestantizmu v Humennom je spojený s rodom Drugethovcov. Juraj Drugeth bol jedným z prvých magnátov, ktorý pod vplyvom ostrihomského arcibiskupa už v roku 1609 konvertoval na katolicizmus. O tri roky na to, r. 1612, skonfiškoval farský kostol, užívaný reformovanou farnosťou. Humenné sa tak v priebehu niekoľkých rokov zmenilo z významného centra protestantizmu na severovýchode Uhorska na stredisko intenzívnej rekatolizačnej činnosti na celom panstve.²⁹ Na tom už nič nezmenilo ani prechodné obnovenie farnosti a s ňou aj reformovanej školy počas panstva Gabriela Bethlena, v rokoch 1619 – 1619.

Podobne ako ďalšie zemplínske zemepanské mestá, takisto **Trebišov** priviedli ku prijatiu reformácie jeho zemepáni Perényiovci v polovici 16. storočia a onedlho sa stalo mestečko regionálnym centrom reformovanej cirkvi a školstva. Mená trebišovských kalvínskych kazateľov sú známe od konca 16. storočia, keď v mestečku pôsobil Peter N. Bacsikai, doložený r. 1598.³⁰

Prvé známe údaje o reformovanej farnosti a škole sa aj v prípade Trebišova dochovali až z vizitácie r. 1611. Rektorove príjmy v tom čase pozostávali zo 60 snopov obilia od sedliakov, od želiarov dostával polovicu. Chudobní (želiari bez pôdy) mu platili 32 denárov, vdovy podobne po 3 ráfy plátna a za pohreb dostával 12 denárov.³¹ V roku 1629 bol kazateľom v Trebišove Ján Kállai a rektorom Juraj Szécsi. Škola bola vtedy bez strechy a v pomerne zlom stave. Spôsobil ho aj samotný učiteľ, na ktorého sa veriaci sťažovali pre opilstvo, násilnosti, ničenie majetku školy a nadávanie.³²

²⁷ RÉZ, L. *A Drugethek és Homonna reformációja*, s. 61.

²⁸ ZOVÁNYI, J. *Protestáns lelkészek nyugtatványai régi tizedjegyzékek mellett*. In *Magyar protestáns egyháztörténeti adattár*. Budapest: Magyar Protestáns Irodalmi Társaság, 1928, s. 125.

²⁹ ZOVÁNYI, J. *Protestáns lelkészek nyugtatványai régi tizedjegyzékek mellett*, s. 104.

³⁰ ZOVÁNYI, J. *Protestáns lelkészek nyugtatványai régi tizedjegyzékek mellett*, s. 138.

³¹ DIENES, D. *Református egyház-látogatási jegyzőkönyvek*, s. 309.

³² ZOVÁNYI, J. *Miskolczi Csulyák István zemléni ref. Esperes (1629 – 1645) egyházlátogatási jegyzőkönyvei*. In *Történelmi tár*, 1906, č. 1, s. 48 – 102; č. 3, s. 79.

Rekatolizácia postihla trebišovskú farnosť pomerne skoro, najneskôr v prvej polovici 30. rokov. Na základe patronátneho práva odňal vtedy farský kostol majiteľ panstva gróf Ján Drugeth. S konfiškáciou kostola odňal Drugeth Trebišovčanom aj ďalšie budovy, faru a školu, a akiste preto v tomto období nemala farnosť školu ani učiteľa.³³ Avšak už v druhej polovici 30. rokov si kalvíni zriadili novú školu a jej rektorom bol r. 1838 Štefan Főnyi.³⁴

V nasledujúcom desaťročí sa situácia trebišovských reformovaných naďalej zhoršovala. Úrad farára vykonával Andrej Vizsolyi, doložený r. 1648 a funkciu rektora do konca 40. rokov Gregor Szirmai. Po odňatí farského kostola, školy a fary stratila farnosť aj ďalšie majetky a príjmy kazateľa i rektora sa v novej situácii výrazne zmenšili. Na konci 50. rokov pôsobil v Trebišove nový rektor, Ján Terebesi. Škola, podobne ako budova fary, bola v zlom stave a vizitátor navrhoval ich opravu.³⁵ Žiadne stavebné úpravy sa však zrejme nerealizovali a tak aj v prvej polovici 60. rokov ostávala fara v dezolátnom stave. Vizitácia r. 1664 zaznamenala v mestečku učiteľa Andreja Heceiho a podobné problémy, najmä s budovami, majetkom a platením veriacich, ako v predchádzajúcich rokoch. Už v nasledujúcom roku (1665) bol však rektorom Štefan Rozgoni.³⁶

Posledné údaje o trebišovskej farnosti zo 17. storočia pochádzajú z roku 1670. Novým kazateľom bol vtedy Pavol Bélyi a rektorom Michal Ocsvári.³⁷ Na začiatku 18. storočia mali v Trebišove existovať dve fary, na základe čoho možno predpokladať prítomnosť dvoch kazateľov: maďarského a slovenského. V rokoch 1709 – 1710 postihla celú krajinu posledná veľká morová epidémia a Trebišov s okolím patrila medzi najťažšie zasiahnuté oblasti. Počas moru zahynula väčšina reformovaných zemanov a sedliakov a tí, čo zostali, nedokázali ďalej udržať farnosť. Zemanovia Horváthovci sa usilovali obnoviť kalvínsky cirkevný život, jágerský biskup Gabriel Erdődy im v tom však zabránil, odňal im kostol, obidve fary i 34 polí v chotári, ktoré odovzdal pavlínom.³⁸ Muselo k tomu dôjsť ešte v prvej štvrtine storočia, keďže celokrajinský súpis z r. 1725 – 29 už trebišovský zbor neuvádza. Samozrejme, v tom období neexistovala už ani reformovaná škola.

Najneskôr v druhej polovici 16. storočia zvíťazila reformácia aj v ďalšom dôležitom hospodárskom a kultúrnom centre Horného Zemplína, v **Michalovciach**. V tomto významnom mestečku, ležiacom na východe stolice, na hraniciach s Užskou stolicou, sa o šírenie reformácie tiež zaslúžili miestni zemepáni a majitelia panstva, Pongráczovci. Prvým známym reformačným a zrejme už reformovaným kazateľom v Michalovciach bol Juraj Debreceni, pôsobiaci v r. 1584 – 1598.³⁹

Michalovská reformovaná farnosť, podobne ako celý rad zemplínskych cirkevných zborov, patrila do Užského seniorátu Predtiského dištriktu. Najstaršie správy o pomeroch a cirkevnom živote vo farnosti sa zachovali z kanonickej vi-

³³ DIENES, D. *Zempléni vizitációk*, s. 93.

³⁴ DIENES, D. *Zempléni vizitációk*, s. 114.

³⁵ DIENES, D. *Zempléni vizitációk*, s. 273.

³⁶ DIENES, D. *Zempléni vizitációk*, s. 338.

³⁷ DIENES, D. *Zempléni vizitációk*, s. 388.

³⁸ DIENES, D. *A Zempléni Református Egyházmegye öszeírása 1782*, s. 98 – 99.

³⁹ ZOVÁNYI, J. *Protestáns lelkészek nyugtáványai*, s. 131.

zitácie z r. 1619 – 1620. Aj v Michalovciach, tak ako v ostatných významnejších zemepanských mestečkách, pôsobili dvaja kazatelia: maďarský farár a slovenský kaplán. Ďalším duchovným v Michalovciach bol učiteľ miestnej školy. Fíliami michalovskej farnosti bolo viacero obcí v Zemplínskej i Užskej stolici: Čečehov, Orlóc (zaniknutá osada v blízkosti Vrbovca), Vrbovec, Veľké Zálužice, Malé Zálužice, Lastomír, Močarany, Betlenovce (zaniknutá osada, neskôr samota), Petrovce nad Laborcom, Topoľany, Stráňany, Várkond (zaniknutá osada), Vinné a Hažín.⁴⁰

Uvedená vizitácia obsahuje pomerne presné informácie o jej majetku a príjme kňazov. Maďarský kazateľ poberal príjmy od veriacich z tej polovice mesta, v ktorej býval a okrem toho zo siedmich fílií (Čečehov, Orlóc, Vrbovec, Lastomír, Betlenovce a Hažín). Každý sedliak s celou usadlosťou mu odovzdával 2 stohy (po 26 snopov) obilia a polovičný 26 snopov. Štvrtinový poddaní odvádzali kazateľovi po 13 snopov obilia a želiari po 16 denárov. Za krstenie dostával jednu sliepku a chlieb, za pohreb 16 denárov, z ktorých mu však ostávalo iba 6 a 10 si delil kaplán s učiteľom. Michalovský rektor poberal podobné príjmy ako maďarský kazateľ, no z druhej polovice mestečka. Slovenský kazateľ, resp. kaplán dostával naturálne a peňažné dávky z troch fílií: Malé Zálužice, Topoľany a Petrovce. Okrem týchto dôchodkov dostávali všetci traja duchovní sobotné príjmy z troch mlynov: maďarský kazateľ z mlyna Františka Pongrácza, slovenský kaplán z topoľanského a rektor z betlenovského mlyna. Z bánffyovských vinogradov na kopci Ďurkov (Hrádok) dostávala farnosť po dva džbery vína a učiteľ aj po pinte vína od každého obyvateľa.⁴¹

Po roku 1674 michalovský reformovaný zbor zanikol,⁴² no najneskôr počas povstania Imricha Thökölyho bol akiste obnovený. Po Šopronskom sneme mohli potom v mestečku legálne pôsobiť obidvaja kazatelia. Keďže na konci 17. storočia, v dôsledku výrazného poklesu poddanského obyvateľstva, obývali Michalovce zväčša zemaniam, na ktorých sa vzťahovala sloboda vyznania (v zmysle šopronských článkov) a niekoľko rodín remeselníkov, je na mieste predpokladať existenciu cirkevného zboru so školou aj na prelome storočí. Počas povstania Františka II. Rákócziho dostal pravdepodobne miestny reformovaný cirkevný zbor stredoveký michalovský chrám, ak ho neužíval už skôr. Správy o obnovenom katolíckom cirkevnom živote, farnosti a kostole v Michalovciach sú datované až od r. 1736.⁴³ Následkom morovej epidémie, v ktorej zahynula väčšina poddaných obyvateľov v mestečku, zdecimované reformované obyvateľstvo už nebolo schopné chrám opraviť a napokon zanikla aj samotná farnosť. Naposledy je michalovský kalvínsky cirkevný zbor doložený v súpise z r. 1725 – 29 ako fília farnosti v blízkych Stráňanoch.⁴⁴

⁴⁰ DIENES, D. *Református egyház-látogatási jegyzőkönyvek*, s. 245.

⁴¹ DIENES, D. *Református egyház-látogatási jegyzőkönyvek*, s. 245.

⁴² HÖRK, J. *A Sáros-Zempléni ev. esperesség története*. Kassa 1885, s. 82, 88.

⁴³ A Kassai százéves egyházmegye történeti névtára és emlékkönyve. II. Zempléni főesperesség. Kassa 1907, s. 592-593.

⁴⁴ ESZE, T. A magyarországi református eklézsiák és prédikátorok első hivatalos összeírása 1725-1729. In *Egyháztörténet*, roč. 1, 1958, č. 1, s. 55.

Zemepanské mesto **Stropkov** vďaka svojej špecifickej polohe na poľskej hranici vyrástlo už koncom stredoveku na významné centrum obchodu a remesiel v celom Hornom Zemplíne. Potom ako sa po Moháčskej bitke dostalo do majetku Perényiovcov, presadila sa aj tu reformácia a od druhej polovice 16. storočia pôsobil v meste reformovaný cirkevný zbor.

Reformovaná farnosť prevzala okrem stredovekého hradného kostola a fary takisto školu, ktorá takisto pôsobila v Stropkove najneskôr od predchádzajúceho storočia. Súčasťou miestnej farnosti bola v stredoveku takisto škola. Existencia mestskej, resp. farskej školy v mestečku je priamo doložená od začiatku 16. storočia, nepriamo však už o viac ako celé storočie skôr. Už v roku 1409 sa zapísal na Krakovskú univerzitu prvý študent zo Stropkova, menom Štefan. To jasne dokazuje existenciu školy minimálne od prvých rokov 15. storočia, zrejme však minimálne už o niekoľko desaťročí skôr. Do polovice storočia pritom na univerzite študovali v Krakove takisto ďalší Stropkovčania: Florián Hebrachad (1424), Juraj Predwer (1427), Juraj malý (1445) a Jordán (1453).⁴⁵ V polovici 15. storočia študoval na Krakovskej univerzite takisto známy vzdelanec Vavrinec zo Stropkova, ktorý r. 1468 pre budínskych dominikánov prepísal Legendu o sv. Kataríne.⁴⁶ V rokoch 1472 – 1502 pôsobil v Bardejove ako výrobca pergamenu a odpisovač kníh Gregor zo Stropkova, určite takisto absolvent miestnej školy.⁴⁷ V tomto období viedol vyučovanie zrejme miestny farár a priestory školy sa nachádzali v budove fary. Najneskôr na začiatku 16. storočia, no možno už skôr bola postavená samostatná školská budova a funkcia učiteľa (scholasticus) sa oddelila od úradu farára. Po prvý raz je stropkovský učiteľ spomenutý v roku 1515 v testamente miestneho tridsiatnika Jána z Brašova. To je zároveň aj prvou priamou zmienkou o existencii školy v Stropkove. Neskôr ho uvádza ďalšia listina z r. 1524, avšak ešte bez mena. Prvým známym miestnym rektorom bol až Leonard, doložený r. 1540.⁴⁸

Jedinými známymi písomnými dokladmi o protestantských farároch v Stropkove sú ich potvrdenky pri odvádzaní desiatku. Podľa nich je známe pôsobenie dvoch protestantských farárov v mestečku, ktorými boli Valent Szisz, doložený r. 1598 a Valent Polonus (Poliak), pôsobiaci na miestnej fare r. 1601.⁴⁹ Na prechod mestečka k protestantizmu, najskôr kalvinizmu,⁵⁰ nepriamo poukazuje aj skutočnosť, že od polovice 80. rokov 16. storočia úplne prestalo odvádzat desiatok z úrody jágerskému biskupovi.

Po Perényiovcoch získal Stropkovské panstvo s mestečkom Ján Pethő, významný katolícky magnát. So zmenou majiteľov nasledovala onedlho takisto rekatolizácia mesta a jeho okolia. Na prahu 17. storočia boli v Stropkove prítom-

⁴⁵ BEŇKO, J. *Stropkov*. Košice 1994, s. 35.

⁴⁶ BEŇKO, J. *Stropkov*, s. 36.

⁴⁷ BEŇKO, J. *Stropkov*, s. 36.

⁴⁸ BEŇKO, J. *Stropkov*, s. 44.

⁴⁹ ZOVÁNYI, J. *Protestáns lelkészek nyugtatványai*, s. 136.

⁵⁰ Keďže reformovaná cirkev sa skonštituovala až v 60. rokoch, jej farnosti podstatne skôr prerušili kontakty s katolíckymi cirkevnosprávnymi štruktúrami, než evanjelická a. v., do r. 1614 nedisponujúca krajinskou cirkevnou organizáciou.

ní s reformovaní kazatelia, doložení v prvých rokoch storočia, napr. v desiatkových registroch, alebo v súpise taxalistov z r. 1602.⁵¹ Reformovaní kazatelia ostali v Stropkove najneskôr do druhej polovice alebo konca druhého desaťročia 17. storočia, keďže v prvých kanonických vizitáciách seniorátov Vnútrotského dištriktu uhorskej reformovanej cirkvi sa už mestečko ani susedné obce nespomínajú. Najneskôr počas panstva baróna Štefana II. Pethő došlo k rýchlej rekatalizácii mestečka a panstva. Už jeho otec, Štefan I. Pethő na začiatku 17. storočia, v roku 1609 podnikol kroky na získanie františkánov z Poľska, ktorí o niekoľko rokov prevzali duchovnú správu v meste. Samozrejme, s likvidáciou reformovanej farnosti zanikla aj stropkovská reformovaná škola, ktorú nahradila škola katolícka pod správou františkánov.

Kráľovský Chlmec, aj keď leží na území historického Dolného Zemplína, v súčasnosti sa nachádza na Slovensku, a tak som si dovoľil zaradiť ho takisto do tohto prehľadu. Samostatná farská škola v Kráľovskom Chlmcu vznikla už v prvej polovici 14. storočia, akiste v súvislosti so zmenou jeho postavenia na zemepanské mestečko a ustálením miestnej farnosti ako sídla cirkevnej správy v hornom Medzibodroží. Pôsobenie farskej školy v mestečku je po prvý raz doložené v roku 1342.⁵² Škola nepretržite existovala aj počas ďalších storočí a pred polovicou 16. storočia prešla potom významnými zmenami, spôsobenými reformáciou.

Tak ako celé Medzibodrožie, aj jeho centrum vďačilo za skoré prijatie reformácie svojim zemepánom. V stredoveku patrilo mestečko do rozsiahleho Palócziovského panstva. Potom, ako jeho majiteľ a zemplínsky podžupan Anton Palóczy r. 1526 padol v bitke pri Moháči, dostal sa aj Kráľovský Chlmec do majetku Perényiovcov, ktorí ho pripojili k svojim zemplínskym statkom s centrom v neďalekom Blatnom Potoku. Po vymretí Perényiovcov v roku 1567 sa dostal do vlastníctva Báthoryovcov a od polovice 17. storočia sa jeho novými majiteľmi stali Rákócziovci.

Ani v prípade Kráľovského Chlmca nie je známy presný rok prijatia reformácie. Dá sa však predpokladať, že to bolo iste pred polovicou storočia. V začiatkoch bolo aj tu prijaté Lutherovo učenie, čoskoro nahradené kalvinizmom. Prvým známym reformačným kazateľom v Kráľovskom Chlmcu bol Matej Liszkai, doložený v roku 1582.⁵³ Tak ako v ďalších farnostiach, aj o cirkevnom zbore v Kráľovskom Chlmcu sa zachovali prvé informácie v kanonickej vizitácii z r. 1611. Vypovedajú predovšetkým o cirkevných majetkoch a príjmoch kazateľa a rektora. Vo farnosti v tom období pôsobil kňaz s rektorom školy.⁵⁴

Od začiatkov reformácie existovala v mestečku, ako centre celej oblasti, aj škola. Jej pôvodná budova bola prebudovaná a zariadená v druhej tretine 17. storočia. Podľa údajov vizitácie z r. 1611 dostával učiteľ od každého, kto mal na chlmeckom kopci vinicu, po jednom gbele vína. Obyvatelia mestečka bez vlastného vína platili po 10 denárov, neskôr (r. 1718) po 48 denárov. Stravu mal rek-

⁵¹ MNL OL Budapest, E 158, 57, Taxalistae 1602.

⁵² Adatok az oktatásügy történetéhez Zemplén vármegyében. In *Adalékok Zemplén vármegye történetéhez XI.* (Ed. Dongó Gyárfés, G.). Sátoraljaújhely 1906, s. 231.

⁵³ ZOVÁNYI, J. Protestáns lelkészek nyugatványai, s. 126.

⁵⁴ DIENES, D. *Zempléni vizitációk*, s. 110.

torovi poskytovať kazateľ, ten mu však za to odovzdával 12 stohov pšenice a sud vína ročne.⁵⁵ V 20. rokoch 17. storočia vykonával úrad rektora Ján Baracsi.⁵⁶ Na konci 20. rokov (r. 1629) bol učiteľom Martin Pápay. V druhej polovici storočia pôsobili v Kráľovskom Chlmcí rektori: Ján Szendrei (doložený r. 1660), Štefan Farnády (1670)⁵⁷ a Samuel Rimaszombati (1687).⁵⁸

Ďalšie vizitácie z rokov 1629 – 1671 neposkytujú podrobnejšie údaje o vývine reformovanej farnosti v mestečku, obsahujú predovšetkým informácie o správaní sa duchovných a disciplíne alebo zbožnosti veriacich. Pomerne dlhý čas boli vo farnosti problémy s katechizáciou, jednak pre nezáujem veriacich, jednak pre nesprávny prístup kazateľov. Dlho v mestečku pretrvávali nezhody medzi rektorom, obyvateľmi a farárom, kvôli vyplácaniu jeho príjmov. Učitelia sa niekoľkokrát sťažovali, že im veriaci meškajú s platbami alebo dávajú menej ako bolo predpísané.⁵⁹

V druhej polovici storočia, počas rekatolizácie, rozpútanej Žofiou Báthoryovou, sa začala zhoršovať situácia kráľovskochlmeckej farnosti. Nová majiteľka panstva im po smrti svojho manžela Juraja II. Rákócziho a návrate ku katolíckej cirkvi prestala odvádzať niektoré náležitosti, konkrétne, spomínaných 14 sudov z chlmeckého kopca.⁶⁰ Pod vplyvom jej správania zrejme poklesla aj disciplína veriacich a viacerí upierali alebo zdržiavali odvádzanie cirkevných dávok. Nižšia disciplína necharakterizovala však v tomto období iba obyvateľov mestečka. Jeden z posledných reformovaných rektorov v Kráľovskom Chlmcí, Štefan Farnádi vzbudzoval pohoršenie svojím nemravným správaním.⁶¹

Počas rekatolizácie v 70. rokoch, avšak najneskôr po prešporských súdoch, prechodne zanikla aj reformovaná farnosť v Kráľovskom Chlmcí. Obnovená bola zrejme už na konci desaťročia, po príchode Thökölyho vojska. Dokazujú to mená kazateľa a rektora, uvádzané v 80. rokoch. Vzhľadom na platnosť šopronských náboženských článkov a skutočnosť, že veľká časť miestnych zemanov bola reformovaného náboženstva, možno predpokladať existenciu cirkevného zboru aj v závere storočia. Po nastolení náboženskej slobody, v období povstania Františka II. Rákócziho, sa pokúsila miestna reformovaná farnosť získať späť niektoré stratené príjmy a zlepšiť svoje materiálne postavenie. Zrejme to nebolo jednoduché, keďže ešte r. 1707 sa kalvíni sťažovali na premonštrátov z Lelesu, ktorí protiprávne užívali dôchodky cirkevného zboru z vína.⁶²

⁵⁵ DIENES, D. *Református egyház-látogatási jegyzőkönyvek*, s. 332 – 333.

⁵⁶ DIENES, D. *Zemléni vizitációk*, s. 54.

⁵⁷ DIENES, D. *Zemléni vizitációk*, s. 231, 264, 292, 378, 395.

⁵⁸ ZOVÁNYI, J. *Protestáns lelkészek nyugtatványai*, s. 126.

⁵⁹ DIENES, D. *Zemléni vizitációk*, s. 54, 231, 264, 292.

⁶⁰ ZSILINSZKY, M. *A magyar országgyűlésnek vallásügyi tárgyalásai a reformációtól kezdve III.* Budapest 1893, s. 230.

⁶¹ DIENES, D. *Mint hogy immár schola mestert tartanak... Református iskolák Felső-Magyarországon 1596 – 1672.* In *Acta Patakina IV.* Sárospatak : Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei, 2000, s. 146 – 148. V roku 1660 bol rektorom Ján Szendrei (Joannes Szendrei), v roku 1664 Losonci, v roku 1668 Ján Losonci, v rokoch 1670-1671 Štefan Farnadi (Stephanus Farnadi).

⁶² ZSILINSZKY, M. *A magyar országgyűlésnek vallásügyi tárgyalásai a reformációtól kezdve IV.*

Reformovaný cirkevný zbor a reformovaná škola v Kráľovskom Chlmcí existovali aj po Satmárskom mieri. Farnosť slobodne užívala starý farský kostol s cirkevnými majetkami a udalosti rekatolizácie zasiahli mestečko až na konci desaťročia. Patrónom farnosti bol v tomto období jeden z miestnych zemanov, Királyfalvi a ako kazateľ pôsobil Žigmund Németi. Vzhľadom na to, že takmer všetko obyvateľstvo mestečka bolo reformovaného vyznania, možno predpokladať, že straty, spôsobené morovou epidémiou v závere posledného protihabsburského povstania, nemali za následok drastický pokles príjmov a paralyzovanie života zboru.

Jednou z hlavných príčin nového náporu rekatolizácie v Kráľovskom Chlmcí boli majetkové zmeny po Satmárskom mieri, keď všetky rákócziovské majetky skonfiškovala komora. Kráľovský Chlmec sa dostal do vlastníctva premonštrátskeho kláštora v susednom Lelesi, čo veľmi skoro pocítili miestni reformovaní. Leleský prepošt r. 1718 získal od panovníka Karola III. príkaz na prevzatie kalvínskeho kostola, fary a zrejme aj školy či iného majetku. Ich zabratie prebehlo bez nepokojov a prepošt odporučil patrónovi Királyfalvimu, aby kazateľa umiestnil vo svojej kúrii (na čo mal v zmysle šoproenských článkov právo). Do királyfalviovskej kúrie chodievali aj veriaci a v zemepánovej stodole sa schádzali na službách Božích. Neskôr, v roku 1718 si postavili pri kúrii na mieste niekdajšieho včelína drevený chrám, ktorý používali až do polovice storočia.⁶³ Minimálne dovtedy iste existovala v meste takisto reformovaná škola.

Ani drevený chrám v Királyfalviho záhrade však leleský prepošt neumožnil veriacim užívať dlho. Obvinil cirkevný zbor z toho, že nový kostol postavil bez povolenia vrchnosti a získal panovníkov príkaz na jeho zborenie. Náboženská prax však aj v mimoriadne stiesnených podmienkach pokračovala. V roku 1753 služný medzibodrožského okresu stolice zakázal reformovaným schádzať sa v panskej záhrade. Zemanovia a azda aj mnohí poddaní odvtedy chodievali na služby Božie do susedných farností, najmä do Pribeníka a Svätúš. Bohoslužobné predmety zo zboreného kostola, ako bol koberec, prikrývky na stôl Pána, obrusy, strieborný pohár, krčah, cínová misa, tanier a dva zvončeky uložili veriaci na faru vo Svätušiaci.⁶⁴ Aj vzhľadom na neprítomnosť vrchnosti v meste chodili do susednej obce zemianski i meštianski chlapci takisto do školy.

Školy v 18. storočí

V období po Satmárskom mieri došlo k radikálnej zmene konfesionalnej situácie na území Horného Zemplína. V dôsledku morovej epidémie zo začiatku storočia, vlastníckych zmien po poslednom protihabsburskom povstaní, masívnej vnútornej migrácie a v neposlednom rade tzv. tichej rekatolizácie sa najsilnejšou cirkvou stala rímskokatolícka. Reformovaná konfesia na väčšine územia stratila svoje pozície a s výnimkou maďarských obcí Novomestského, Trebišovského a Sečovského okresu sa obmedzovala už iba na enklávy slovenských reformovaných zborov. Iné podmienky boli v Medzibodroží, kde si reformovaná cirkev aj

Budapest : Hornyánszky Viktor könyvnyodája, 1897, s. 253.

⁶³ DIENES, D. *A Zempléni Református Egyházmegye összeírása 1782*, s. 37 – 38.

⁶⁴ DIENES, D. *A Zempléni Református Egyházmegye összeírása 1782*, s. 38 – 40.

napriek rekatolizačnej činnosti Leleského konventu a prieniku gréckokatolíckej konfesie udržala väčšinu. Reformované cirkevné zbory vo všetkých hornozemplínskych zemepanských mestách s výnimkou Sečoviec zanikli do konca prvej štvrtiny 18. storočia a s nimi zanikli rovnako reformované školy. To sa netýka dolnozemplínskeho Kráľovského Chlmca. Pozície, kostoly, nehnuteľnosti a majetok reformovaných zborov zaujali rímskokatolícke farnosti, príp. aj františkáni, ktorí ich neraz administrovali.

Najskôr, už v prvej polovici 17. storočia vznikli rímskokatolícke školy v Humennom a Stropkove. V **Stropkove** Počas 17. storočia naďalej pôsobila v Stropkove škola, existujúca už po niekoľko storočí. Po zániku miestnej reformovanej farnosti prevzali zrejme školu františkáni, podobne ako mestskú farnosť. Na existenciu stropkovskej školy poukazuje napr. údaj z roku 1650. Medzi povinnosťami poddaných obyvateľov mestečka voči panstvu sa uvádzalo takisto vydržiavanie rektora miestnej školy.⁶⁵

Správy o stropkovskej rímskokatolíckej škole sa dochovali v kanonických vizitáciách z tohto obdobia. V roku 1734 bol učiteľom v miestnej škole organista Ján Csutkai, ktorý nedostával za svoju prácu žiadny stály plat, ale robil to za vďačnosť (zrejme príležitostnú odmenu) pána grófa.⁶⁶ Podľa údajov kanonickej vizitácie z roku 1749 nebola v mestečku škola, ani organista, iba kantor. Ten dokonca nedostával ani plat, ale pracoval z vďačnosti panstvu.⁶⁷ Akiste išlo o toho istého Jána Csutkaiho, na čo poukazuje predchádzajúca vizitácia, ako aj takisto o viac ako dve desaťročia mladšie údaje o stropkovskej škole.

V súpise všetkých škôl na území Zemplínskej stolice z r. 1771 je uvedená aj škola v meste Stropkov, ktorú vtedy navštevovalo dvanásť žiakov. Jej učiteľom bol Imrich Csutkai. Učil deti čítaniu, písaniu, počítaniu a základom gramatiky. Za svoju prácu dostával od jágerského biskupa plat zo štolárnych poplatkov, v sume 40 rýnskych zlatých ročne.⁶⁸ Je pravdepodobné, že išlo o syna alebo iného príbuzného dovtedajšieho stropkovského kantora a učiteľa. V súpise síce nie sú žiadne bližšie údaje o stave stropkovskej školy, tie však obsahuje iba o dva roky mladšia kanonická vizitácia z r. 1773. Budova školy pozostávala vtedy z dvoch miestností a jednej komory. Celá, okrem izbičky učiteľa, bola vo veľmi zlom stave, pripomínajúcom ruinu. Farníci sa pritom veľmi nesnažili pustiť do jej opravy. Učiteľ vtedy dostával ročný plat v sume 40 zlatých a štvrtinu štolárnych poplatkov z filií, čo predstavovalo jeden korec hrachu a korec raže z každých troch odovzdaných gbelov. Z cirkevných úkonov poberal napr. 15 grajciarov za pohreb, 6 grajciarov za písanie, 9 grajciarov za spievanie, 6 grajciarov za čítanie a 6 grajciarov za vyhlasovanie ohlások.⁶⁹

Po absolvovaní stropkovskej farskej školy niektorí chlapci pokračovali ďalej v štúdiu, najskôr na niektorom z jezuitských alebo piaristických gymnázií na

⁶⁵ ŠA Prešov, Pethő Stropkov, 226.

⁶⁶ Archív Košického arcibiskupstva, 607: Kanonická vizitácia farnosti Stropkov z r. 1734.

⁶⁷ Archív Košického arcibiskupstva, 607: Conscriptio parochiae Stropkov per Visitationem Canonicam Barcoczianam A. D. 1749 peractam.

⁶⁸ MNL BAZML ZL Sátorajaujhely, Loc. 98, No. 300: Conscriptio Ludomagistrorum, 1771.

⁶⁹ Archív Košického arcibiskupstva, 607: Visitatio Canonicae Parochiae Stropkov 1773.

území Zemplínskej alebo Šarišskej stolice (Humenné, Košice, Sátoraljaújhely, Prešov). Niektorí z nich sa potom rozhodli študovať aj na univerzite. V porovnaní s predchádzajúcimi storočiami i v tomto období výrazne klesol počet univerzitných študentov zo Stropkova, čo môže súvisieť tak so zmenou vlastníckych pomerov, dovŕšením rekatolizácie, ako aj celkovým schudobením a úbytkom obyvateľstva v časoch po Satmárskom mieri. Z 18. storočia (do roku 1780) je známy iba jediný Stropkovčan, ktorý absolvoval univerzitné štúdium. Bol ním Pavol Erős, narodený r. 1733 v mestečku. Potom ako r. 1748 vstúpil do Spoločnosti Ježišovej, študoval v rokoch 1752 – 1753 na univerzite v Grazi. V rokoch 1759 – 1762 absolvoval štvorročné štúdium teológie na Trnavskej univerzite.⁷⁰

Rovnako podľa údajov kanonickej vizitácie z r. 1772 bol rektorom školy Imrich Csutkai, vymenovaný do tejto funkcie ešte počas posledného grófa Pethő. Mal 53 rokov a ovládal slovenský, nemecký, čiastočne i maďarský jazyk. Okrem vyučovania zároveň hral na novom organe. Stropkovská škola pozostávala z dvoch izieb a jednej učebne, bola však stále vo veľmi zlom stave a obyvateľom sa príliš nechcelo do jej opravy. Príjmy rektora tvorili naturálne dávky v sume dvoch korcov hrachu a troch gbelov raže, ako aj ročný plat 40 rýnskych zlatých, podiel na štolárnych poplatkoch a platby za hranie, spievanie a iné cirkevné úkony.⁷¹

Podobne v **Humennom** existovala rímskokatolícka škola už od prvej polovice predchádzajúceho storočia. Viedli ju miestni jezuiti a po nich františkáni. V druhej polovici storočia pôsobila v Humennom farská rímskokatolícka škola, doložená r. 1771. Viedol ju rektor, ktorý bol zároveň jediným učiteľom. V tom roku mala 30 žiakov. Tí sa učili čítať a písať po slovensky, po latinsky a po nemecky. Učiteľ poberal plat 28 rýnskych zlatých ročne zo základiny a 15 rýnskych zlatých od obyvateľov mesta. Okrem toho dostával aj podiel na úrode, od každej usadlosti jeden snop raže.⁷²

Materiálne podmienky školy sa výrazne zlepšili v 80. rokoch, keď sa po zrušení františkánskeho kláštora presťahovala do jeho priestorov. Okrem školy mali byť priestory v obnovenom komplexe kláštora využité na účely nového špitála pre potreby vojska aj mešťanov so stálym sídlom felčiara a na vojenský i mestský sklad potravín.⁷³ Budova kláštora bola zrejme opravená už r. 1791. Fara s knižnicou a kompletným bytom farára bola zriadená na prvom poschodí jedného traktu. V tom istom trakte na prízemí sa nachádzali byty dvoch kaplánov (erster a zweiter Cooperator).⁷⁴ Škola (Normal-Schul) bola zriadená v bývalej kláštornej jedálni (refektár) na prízemí ďalšieho traktu. Spolu s ňou bol v tejto časti budovy aj byt rektora (Schulmeister) s kuchyňou, v suteréne pivnica farská, učiteľská a panská. V ďalšom prízemnom trakte bola kaplnka so sakristiou a bytom kostolníka, na poschodí susedného traktu zriadili ešte jednu kaplnku a sklad. Na

⁷⁰ A Nagyszombati Egyetem bölcsész és teológus növendékei. Eds. Kmetty, Adrien – Szögi, László – Varga, Júlia. Esztergom 2021, s. 784.

⁷¹ Archív Košického arcibiskupstva, 607: Visitatio Canonicae Parochiae Stropkov 1773.

⁷² MNL BAZML, Zemplén Levéltára Sátoraljaújhely, Loc. 98, No. 301: Conscriptio ludimagistrorum, 1771.

⁷³ ŠA Prešov, DH (Drugeth Humenné), 336: Copia Memorialis quoad Ecclesias Homonnensis dati, 1787.

⁷⁴ ŠA Prešov, DH, 336: Erklärung.

verejné účely nebol adaptovaný celý kláštorový komplex, jeho menšiu časť si ponechal gróf Csáky. V jeho trakto sa nachádzali štyri obytné izby, špajza, kuchyňa a komora.⁷⁵

Prešťahovanie do nových priestorov v zrušenom kláštore malo pozitívny dosah na ďalší vývin humenskej školy. Predtým pôsobil v rímskokatolíckej škole jeden učiteľ a deti vyučoval vo svojej obytnej miestnosti. Pre nedostatok miesta museli žiaci sedieť na zemi. Napriek týmto stiesneným podmienkam navštevovalo školu koncom 80. rokov (1788) 25 žiakov.⁷⁶ Farnosť ako zriaďovateľ školy jej nevenovala príliš veľkú pozornosť, o čom svedčí aj skutočnosť, že učiteľ za svoju prácu nedostával plat. To však bolo bežné aj v iných uhorských školách.⁷⁷ Kantor a učiteľ Ján Náhlý sa r. 1788 sťažoval, že svoju mzdu 100 zlatých, nedostal už viac ako dva roky.⁷⁸

Po príchode do kláštornej budovy sa situácia 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. Vyučovanie detí bolo bezplatné, mesto Humenné však platilo rektorovi ročne 50 rýnskych zlatých, obec Kudlovce 10 rýnskych zlatých a 30 rýnskych zlatých dostával z Hyacynthovej základiny. Drevo na kúrenie v učebni a učiteľovom byte boli povinní nosiť do školy sami žiaci.⁷⁹

Ku koncu storočia tak došlo k výraznému rozšíreniu humenskej rímskokatolíckej školy, skvalitneniu jej personálneho zabezpečenia a zlepšeniu jej materiálnych podmienok, vrátane bytových a platových pomerov rektora. Ďalšie významné zmeny a citeľné zlepšenie situácie školy nasledovalo v prvých rokoch nasledujúceho storočia.

Najneskôr od poslednej tretiny storočia pôsobila v Humennom aj ďalšia konfesionálna škola, gréckokatolícka, zrejme však v oveľa horších podmienkach. Podľa údajov z r. 1771 ju viedol učiteľ Teodor Haskai, ktorý však nemal vtedy žiadnych žiakov. Poberal po snope raže od každého z gréckokatolíckych obyvateľov.⁸⁰

Z rokov bezprostredne po Satmárskom mieri nie sú bližšie správy o rímskokatolíckej škole v **Michalovciach** k dispozícii. Reformovaná škola z predchádzajúceho obdobia zanikla spolu s miestnou farnosťou najneskôr na začiatku 20. rokov a nová katolícka škola vznikala iba postupne. V mestečku ako sídlo farnosti prebiehala zrejme iba katolícka katechizácia, ktorú zabezpečoval farár a azda aj kantor.

⁷⁵ ŠA Prešov, DH, 336: Erklärung.

⁷⁶ Kazinczy Ferenc levelei vármegyénk archivumában VI. In *Adalékok Zemplén vármegye történetéhez XIX.* (Ed. Dongó, Gy., G.). Sátoraljaújhely 1914, s. 140 – 141.

⁷⁷ MNL BAZML, Zemplén Levéltára Sátoraljaújhely, IV. A. 1003: Zemplén vármegye II. József közigazgatásának iratai 1786-1790: 11. cs., Fasc. 4. Acta studiorum No. 24.

⁷⁸ Kazinczy Ferenc levelei vármegyénk archivumában VI. In *Adalékok XX.* 1915, s. 140 – 141.

⁷⁹ ŠA Prešov, DH, 335: Vyhlásenie obyvateľov Kudloviec o ich povinnostiach voči humenskej ľudovej škole zo 14. marca r. 1800.

⁸⁰ MNL BAZML, Zemplén Levéltára Sátoraljaújhely, Loc. 98, No. 301: Conscriptio ludimagistrorum, 1771.

Ešte pred polovicou storočia sa tak v meste konštituovala rímskokatolícka elementárna alebo ľudová škola, patriaca miestnej farnosti. V roku 1771 mala 11 žiakov, z nich 8 bolo rímskokatolíkov a 3 gréckokatolíci. Okrem čítania a písania sa v nej vyučovali aj základy latinčiny.⁸¹¹²⁵ Jej učiteľ bol zároveň organistom aj kantorom a do jeho kompetencie patrilo tiež čítanie úradných vyhlášok. V prvej polovici 70. rokov ním bol Ján Satrapa.⁸²¹²⁶

Z titulu svojich funkcií mal učiteľ, kantor a organista služobný byt, murovaný dom s dvoma obytnými miestnosťami, komorou a drevenou maštالou, o údržbu ktorého sa starali veriaci. Podobne ako farár vlastnil aj pozemkový majetok, dve polia s výmerou 8 gbelov v lokalitách Pri veľkej luce a Bila hora, osem lúk v rôznych častiach chotára a nárok na užívanie obecných pasienkov.⁸³ Jeho fixný príjem pozostával zo sumy 20 zlatých a 16 meríc raže ročne. Za spev, resp. hranie na pohreboch poberal po 12 grajciarov a na svadbách po 6 grajciarov.⁸⁴ Tento príjem bol však nedostačujúci a zrejme nebol ani pravidelne vyplácaný, na čo poukazujú sťažnosti z 80. rokov, na základe ktorých nariadil r. 1787 vrchný dištriktuálny školský inšpektor František Kazinczy vrchnému slúžnemu pravidelné a presné odvádzanie platu michalovskému učiteľovi.⁸⁵

V **Kráľovskom Chlmcí**, na rozdiel od takmer všetkých hornozemplínskych zemepanských miest, v 18. storočí nezanikla reformovaná škola, ale napriek dočasnej likvidácii cirkevného zboru, pôsobila s prestávkami i v nasledujúcom období.

Kvôli rekatolizačným opatreniam leleských prepoštov a problematickej pozícii reformovaného cirkevného zboru bola škola v Kráľovskom Chlmcí v prvej polovici storočia v ťažkej situácii. Ešte v roku 1718 skonfiškoval budovu školy leleský prepošt František Karol Tahy a škola potom zrejme pôsobila v provizórnych priestoroch až do polovice storočia. Po zničení nového dreveného reformovaného chrámu r. 1753 nechal prepošt vyhnať učiteľa a zakázal jeho pôsobenie v mestečku.⁸⁶ V druhej polovici storočia tak v Kráľovskom Chlmcí dlhší čas neexistovala reformovaná škola.

Rímskokatolícka škola je ako jediná škola v mestečku doložená od začiatku 70. rokov. V roku 1771 ju navštevovalo 22 žiakov, medzi nimi 12 chlapcov a 10 dievčat. Vyučoval ich miestny organista Ján Sepsi v rímskokatolíckom kostole. Žiaci (a žiačky) sa učili čítať, spievať a katechizmus. Učiteľ užíval bližšie neurčené polia v chotári mestečka a poberal dôchodky v naturáliách a peniazoch od mestečka i od rodičov. Za každého žiaka dostával po štvrtke raže a 17 grajciarov, za

⁸¹ MNL BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajáújhely, Loc. 98, No. 301: Conscriptio ludimagistorum, 1771.

⁸² Archív Košického rímskokatolíckeho arcibiskupstva. Protocollum Canonicae Visitationis A. D. 1773, Parochia Nagymihalyiensis.

⁸³ Archív Košického rímskokatolíckeho arcibiskupstva. Protocollum Canonicae Visitationis A. D. 1773, Parochia Nagymihalyiensis.

⁸⁴ MNL BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajáújhely, Loc. 98, No. 301: Conscriptio ludimagistorum, 1771.

⁸⁵ Kazinczy Ferenc levelei vármegyénk archivumában. In: Adalékok Zemplén vármegyé történetéhez XIX, (Ed. Dongó, Gy., G.). Sátorajáújhely 1914, s. 58-59.

⁸⁶ TiREL Sárospatak, A. IX. 2385. 27: List chlmeckých reformovaných stolici z r. 1753.

vyučovanie chlapcov poberal po jednom zlatom a za dievčatá po 30 grajciarov. Od mestečka dostával 24 vozov dreva na kúrenie.⁸⁷

V roku 1778 chodilo do chlmeckej katolíckej školy 14 žiakov, chlapcov i dievčat. Dopoludnia sa učili čítať a písať a popoludní náboženstvo. Učiteľ užíval tie isté majetky a dôchodky ako v predchádzajúcich rokoch, ktoré mu poskytovali dobré živobytie.⁸⁸

Bezprostredne po vydaní Tolerančného patentu bol v Kráľovskom Chlmcí obnovený reformovaný cirkevný zbor a zároveň i reformovaná škola, ktorá zrejme zaujala priestory užívané dovtedy katolíckou školou. Najmä v dôsledku skromných materiálnych pomerov farnosti sa aj v škole, podobne ako v úrade farára, najmä v prvých desaťročiach vystriedalo viacero rektorov. Prvým reformovaným učiteľom v mestečku bol zrejme Andrej Kassai, pôsobiaci v škole ešte r. 1795. Po ňom zaujal vedenie školy Juraj Tasnády, ktorý ju však čoskoro tiež opustil. Nový učiteľ František Bolyos sa dostal do konfliktu s veriacimi, a preto ho po krátkom čase vystriedal Andrej Eszenyi.⁸⁹ Vzťah reformovaných obyvateľov mestečka k rektorovi nebol dobrý, podobne ako k farárovi. Učiteľ sa neraz sťažoval seniorovi na svoju nízku materiálnu úroveň, spôsobenú najmä neplatením dávok od veriacich. Podobne písali sťažnosti aj miestni reformovaní na rektora, keď nesúhlasili s jeho vyučovacími postupmi alebo spôsobom života. Minimálne jedného učiteľa dokonca donútili odísť z farnosti.⁹⁰

V roku 1797 bola rozhodnutím Miestodržiteľskej rady v Budíne zriadená nová katolícka škola nielen v Kráľovskom Chlmcí, ale aj v Lelesi a Poľanách.⁹¹ Škola bola umiestnená buď v starých, alebo v provizórnych priestoroch, resp. na miestnej rímskokatolíckej fare. Nová murovaná školská budova bola postavená r. 1806. Mala dve miestnosti, pričom jedna slúžila ako učebňa a druhá ako byt rektora. Funkciu učiteľa-rektora vykonával na začiatku storočia Imrich Paulitzky. Školu navštevovali spoločne s miestnymi chlapcami aj dievčatá. Príjem učiteľa pozostával z viacerých častí. Z pokladnice panstva poberal ročne 50 zlatých, ako aj 6 gbelov raže, 3 gbely pšenice a 10 siah dreva na kúrenie. Za čítanie dostával 6 gbelov raže a zo štolárnych poplatkov za pohreb po 30 grajciarov. Okrem príjmov od prepoštvania ako majiteľa panstva užíval rektor desať polí a jednu lúku v chotári mestečka.⁹²

Vo **Vranove** po zániku reformovaného cirkevného zboru a reformovanej školy existovala ako jediná vzdelávacia inštitúcia rímskokatolícka farská škola,

⁸⁷ MNL BAZML, Zemplén Levéltára Sátoraljaújhely. IV.. 2001/b. Zemplén Vármegye Nemesi Közgylésének, Bizottmányának iratai 1214-1850 (1898). Szirmay-Kazinczy-féle históriai iratok – Acta Politica 1214-1786 (1848). Loc. 98. No. 301, 303: Conscripção Ludimagistorum 1773.

⁸⁸ Adatok az oktatásügy történetéhez Zemplén vármegyében. In *Adalékok Zemplén vármegye történetéhez XI.* (Ed. Dongó Gyárfás, G.), Sátoraljaújhely 1906, s. 330.

⁸⁹ MOLNÁR, Zs. *A Királyhelmecei református gyülekezet története*. Sárospatak 2003, Rkp., s. 27 – 33.

⁹⁰ MOLNÁR, Zs. *A Királyhelmecei református gyülekezet története*, s. 27 – 33.

⁹¹ MNL BAZML, Zemplén Levéltára Sátoraljaújhely: IV- 2001/h, Zemplén vármegye Nemesi Közgylésének, Bizottmányának és Haynau-féle közigazgatásának iratai 1214-1850 (1898). Közgylési jegyzőkönyvek 1790-1813, 21. köt., Prot. 122, 1797, 1. No. 10, 19-20 pp.

⁹² Archív Košického arcibiskupstva, Kanonická vizitácia farnosti Kráľovský Chlmec z r. 1815.

spravovaná miestnym pavlínskym konventom. Pôsobila od roku 1703. Tá podľa údajov z r. 1773 nebola v najlepšom stave. Viedol ju František Kirchner z pavlínskeho kláštora, ktorý za vyučovanie nepoberal žiadny plat ani iné príjmy. Škola v tom čase nemala však žiadnych žiakov a súpis neuvádza takisto ani žiadny obsah vyučovania.⁹³

V **Trebišove** síce najneskôr po Satmárskom mieri zanikla reformovaná škola, v súvislosti s rekatolizáciou mestečka však vznikli dve nové školy: rímskokatolícka a gréckokatolícka. Rímskokatolícku školu viedol rektor Juraj Blaho, pôsobiaci v Trebišove od r. 1773. Zrejme pred jeho nástupom nebol tento úrad obsadený, a preto v súpise z roku jeho príchodu nie sú uvedení žiadni žiaci ani obsah vyučovania.⁹⁴

Rozhodne najzaujímavejšia bola situácia v **Sečovciach**, kde pôsobili paralelne tri školy. Sečovce boli nielen jediným hornozemplínskym zemepanským mestom, kde nezanikol reformovaný cirkevný zbor a naďalej existovala reformovaná škola, ale v priebehu rekatolizácie vznikla zároveň rímskokatolícka a v dôsledku masívnej migrácie zo severných okresov takisto gréckokatolícka škola. Vďaka tomu možno mesto v istom zmysle považovať za najväčšie vzdelávacie centrum Horného Zemplína v 18. storočí.

Údaje o všetkých troch školách obsahuje rovnako už viackrát citovaný súpis učiteľov v stolici zo začiatku 70. rokov. Rímskokatolícku školu viedol rektor Ján Rokitzky, pôsobiaci v meste od roku 1759. V škole mal osem žiakov, ktorí sa učili základné vzdelanie, označované ako principium. Za svoju prácu poberal plat od mesta v podobe piatich gbelov raže a siedmich uhorských zlatých.⁹⁵

Rektorom, resp. učiteľom reformovanej školy bol Michal Emődy, ktorý ju viedol od roku 1769. Do reformovanej školy chodilo šesť žiakov, ktorí sa učili čítať a písať. Za vyučovanie poberal rektor od každej reformovanej domácnosti po jednej štvrti raže a ôsmich uhorských zlatých.⁹⁶

Rektorom gréckokatolíckej školy v Sečovciach bol Eliáš Dolinay, ktorý ju viedol od roku 1774. Začiatkom 70. rokov navštevovalo školu šesť žiakov. Za obsah vyučovania bola rovnako ako v rímskokatolíckej škole označená tzv. principia. Príjem učiteľa pozostával výlučne od dávok gréckokatolíckych obyvateľov mesta, a to podobe jednej štvrti raže od každej usadlosti.⁹⁷

⁹³ MNL BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajáújhely, Loc. 98, No. 301: Conscriptio ludimagistorum, 1773.

⁹⁴ MNL BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajáújhely, Loc. 98, No. 301: Conscriptio ludimagistorum, 1773.

⁹⁵ MNL BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajáújhely, Loc. 98, No. 301: Conscriptio ludimagistorum, 1773.

⁹⁶ MNL BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajáújhely, Loc. 98, No. 301: Conscriptio ludimagistorum, 1773.

⁹⁷ MNL BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajáújhely, Loc. 98, No. 301: Conscriptio ludimagistorum, 1773.

ČEŠTÍ EVANGELÍCI A EVANGELICKÉ RUKOPISNÉ MODLITEBNÍ KNIHY V ČECHÁCH A NA MORAVĚ V 18. A 19. STOLETÍ

Martina BOLOM-KOTARI – Anna HOLEŠOVÁ

Czech Evangelicals and Evangelical Manuscript Prayer Books in Bohemia and Moravia in the 18th and 19th Centuries

Handwritten protestant prayer books represent a written and iconographic source that reflects the religious and socio-cultural specifics of Protestant communities in Bohemia and Moravia, especially in the period after the publication of the Patent of Tolerance. Religious books, which were for generations kept secret, helped non-Catholics to preserve the faith of their ancestors despite repression and impending sanctions and to maintain their identity. These were mainly old books, dating from the pre-White Mountain period, and prints published in exile centres abroad. In the time of Tolerance, protestant handwritten prayer books became a phenomenon, inspired by both printed pieces and Catholic prayer books. Within the community, local elites (preachers, teachers, scriptures) shared their theological knowledge and the way they professed the faith, which they perceived with their brothers and sisters as correct and consistent with the Holy Scriptures, in the spirit of their ancestor's faith. Generally, these manuscript prayer books were created especially in rural communities and found their users too. The prayers covered almost completely every part of the day, any life event or ordinary activity. The protestant was to live his/her life in the constant presence of the Lord God, to express his/her gratitude to him, to bow before him with respect and awe. Illustrations in the prayer books express the same thing in visual language. They are not a means of worship, but a symbolic code that opens the way to the life of a true Christian. Beauty in the protestant sense is meant to be an expression of gratitude and joy, but it must not slip into idolatry. Protestant prayer books are somewhere still passed down from generation to generation. In the reality of the declining religiosity at the beginning of the 21st century, these books confront contemporaries with the faith of their ancestors.

Keywords: Bohemia and Moravia, protestants, handwritten prayer books, Christian iconography, 18th century, 19th century.

Evangelictví v českých zemích

Vymezování se vůči jediné a samospasitelné víře (římsko) katolické má v prostředí českých zemí vcelku dlouhou tradici počínající stoupenci a následovníky Mistra Jana Husa. Zejména v 16. a 17. století se vyvinula specifická religiozita, postavená na výrazné, dosud nezvyklé toleranci. Vedle katolíků zde žili v několikáté generaci utrakvisté, Husovi následovníci, jejichž hlavním jednotícím prvkem byla Kompaktáta¹ a přijímání z kalicha; dále luteráni i kalvinisté, kteří se shlédlí v učení obou velkých reformátorů; novokřtěnci, již utíkali před pronásledováním z Říše a hledali bezpečné útočiště. Nad tím vším vzkvétala mladá

¹ Basilejská kompaktáta jsou kompromisním dokumentem, vzešlým z jednání mezi basilejským koncilem a zástupci husitů, definitivně potvrzeným v červenci roku 1436 v Basileji. Základním ustanovením byla legitimace přijímání z kalicha pro utrakvisty. Kompaktáta zrušil roku 1567 císař Maxmilián II.

domácí tradice Jednoty bratrské, idea osobního vztahu k Bohu, idea života v míru a bázni Boží. Z tohoto prostředí vzešla známá Bible kralická,² do této kolébky se narodil evropský učitel národů Jan Amos Komenský. Zvrat v dosavadním soužití stoupenců různých konfesí přinesla krátká šarvátka na místě u Prahy zvaném Bílá hora. Naprosto změnila situaci, v duchu zásady *cuius regio, eius religio* zejména náboženské poměry, na dalšího více než půldruhého století. Nekatolická víra, a s ní spjatá vyvíjející se kulturní tradice, byla potlačena a pronásledována s cílem úplného vymýcení. To se však nezdařilo. Ve skrytu, ve větším či menším utajení, se dědila po generace z otců na syny, z matek na dcery.

Úloha knih po masovém rozšíření knihtisku nabírala na důležitosti jak v katolickém, tak ještě více v nekatolickém prostředí, což se projevilo například na zmíněných publikačních aktivitách Jednoty bratrské. Obliba náboženské četby u nekatolíků rostla po onom roce 1620 a v průběhu rekatolizace. Tehdy kniha představovala mnohdy jediný prostředek k uchování víry.³ Četba probíhala v soukromí či předčítáním v kruhu rodiny a blízkých. Tím se formovala víra jednotlivců. Čtené či zpívané slovo mělo výchovný účel jak v oblastech víry, tak v každodenním životě. Prohlubovalo náboženské citění, emočně na člověka působilo a poskytovalo útěchu v jakkoliv těžké době. Po vydání Tolerančního patentu (1781) bylo dokonce možné, aby si věřící vynahradil absenci na kázání četbou z knihy.⁴

Mezi nekatolickou náboženskou literaturu patřily bible, postily, kancionály, katechismy, kázání nebo rukopisné knihy. Evangelíci svou víru zakládali právě na těchto dílech, děděných z generace na generaci, jejichž obsah znali mnohdy nazpaměť. Jisté nebezpečí však v sobě skrývala individuální četba, chyběla edukační a disciplinační role kazatele, proto mohlo dojít ke značným posunům v interpretaci textu, někdy až k sektářskému pojetí, a jeho následnému rozšíření.⁵

Rekatolizační úsilí bylo zaměřeno zejména na unifikaci náboženského přesvědčení obyvatelstva pod jedinou katolickou vírou. Pro tento účel byl nutný dohled nad četbou. K němu sloužily četné misie vysílané do venkovského prostředí, které na rozdíl od měst více udržovalo tradici v zachovávaní nekatolictví. Někteří misionáři v upřímném odhodlání zachránit zbloudilé nevěrné *ovce* od věčného ohně a přivést je zpět k Pravdě, velmi horlivě po zakázaných knihách

² Bible kralická je šestidílná česká tištěná bible, která vznikla v prostředí Jednoty bratrské a tiskem vycházela v letech 1579-1594 v Kralicích na Moravě. Překladaelé pracovali také s texty v původních biblických jazycích. Vynikala vysokou jazykovou i typografickou úrovní. Až do 19. století představovala neformální normu českého spisovného jazyka. Oslovuje čtenáře dodnes, nové kritické vydání pochází z roku 2017.

³ SVATOŠ, M. Knihy zabavené přičiněním misionáře Antonína Koniáše S. J. na opočenském panství na jaře roku 1733 a jejich čtenáři. In *Východočeská duchovní a slovesná kultura v 18. století*. Václav Petrbok – Radek Lunga – Jan Tydlitát. Boskovice: Albert, 1999, s. 365.

⁴ BOČKOVÁ, H. Nábožensky vzdělávací četba v christianizačním úsilí raného novověku. In *Christianizace českých zemí ve středoevropské perspektivě*. Jiří Hanuš. Brno: Maticе moravská 2011, s. 228 – 234.

⁵ SVATOŠ, M. Kontrola četby a distribuce náboženských knih při lidových misiích a misijní knížky v 18. století. In *Úloha církevních řádů při pobělohorské rekatolizaci*. Ivana Čornejová. Praha: Univerzita Karlova, 2003, s. 365.

pátrali.⁶ Pokud byli úspěšní, mnohé z nich zničili nebo provedli korekturu „podezřelých“ pasáží. Zkontrolované knihy schvaloval svým podpisem katolický farář.⁷ Závadné knihy byly lidem odebrány a do rukou jim byly vloženy „správné“, katolické. Misionáři se však setkávali s odporem a vynalézavostí evangelíků, kteří se knihy snažili ochránit tím usilovněji, čím větším tlak pocítovali. Knihy schovávali do různých úkrytů, jako byla podlaha, postel, hospodářská stavení, využívali dutiny stromů nebo dokonce připravili úkryty v lese.⁸ Případně, pokoušeje se pátrače oklamat, kreativně připojovali k zakázaným knihám titulní listy schválených katolických tisků. Nedostatek katolických knih byl závažným problémem, se kterým se katolická správa potýkala v Čechách v 17. a 18. století. Naopak nekatolická literatura byla rozšířená.⁹ Ilegální kolportéři knih a predikanti z ciziny tajně zásobovali české země exilovou literaturou. Bez existence exilových středisek, především v německých zemích,¹⁰ ve kterých fungovaly tiskárny, a bez odvahy těchto lidí, kteří knihy přes hranice se značným rizikem pašovali, by v Čechách nekatolictví nejspíše nepřežilo.¹¹

Modlitební knihy – vývoj bádání

Modlitební knihy představují nejběžnější žánr v rámci katolické i nekatolické náboženské literatury. V průběhu 18. a 19. století nastal rozkvět rukopisných modlitebních knih, a to především na venkově. Pro běžného věřícího byly nepostradatelným předmětem sloužícím ke každodenní reflexi, upevňování a prohlubování víry, provázely jej od probuzení až po večerní ulehnutí na lože. Tak se modlitební knihy staly typickým prvkem lidového křesťanství. Rukopisné knihy byly preferovány před tisky, také kvůli nižším cenám. Tisky naopak sloužily jako předlohy při opisování.¹²

Badatelé se začali zajímat o rukopisné modlitební knihy koncem 19. století. Vlna zájmu o národní dějiny, lidovou kulturu a snaha o uchování paměti na běžný život lidí zdvihly rovněž vlnu zájmu o tento typ knih. Rukopisy byly uloženy ve fondech muzeí, knihoven a archivů či se nacházely v soukromém

⁶ Jezuita Antonín Koniáš proslul sepsáním seznamu zakázaných knih nazvaného „Klíč kacířské bludy k rozeznání otvírající“ roku 1733.

⁷ Tamtéž, s. 364.

⁸ DUCREUX, M. E. Kniha a kacířství, způsob četby a knižní politika v Čechách 18. století. In Česká literatura doby baroka. Sborník příspěvků k české literatuře 17. a 18. století. Praha: Památník národního písemnictví, 1994, s. 62 – 69.

⁹ Tento závažný problém byl vyřešen až po založení katolického vydavatelství Dědictví svatojánské roku 1669.

¹⁰ Jednalo se o emigrantská střediska v Žitavě, Ochranově (Herrnhutu), Lipsku, Halle, Berlíně, Drážďanech, Pirně, Trnavě, Prešpurku, Lešně.

¹¹ BURIAN, I. – MELMUK, J. – MELMUKOVÁ-ŠAŠECÍ, E. (edd.). *Evangelíci v Čechách a na Moravě IV*. Praha: Oliva, 1995-1996, s. 160 – 164.

¹² FIDLEROVÁ, A. Lidové rukopisné modlitební knihy raného novověku. In Český lid. ISSN 0009-0794, 2013, roč. 100, č. 4, s. 388. Podle jiných badatelů je otázka ceny rukopisných modlitebních knih složitější, závisející na konkrétních okolnostech. Srov. NEŠPOR Z. R. Lidové modlitební knížky 18. a 19. století. In *Růžová zahrádka. Rukopisné modlitební knížky 18. a 19. století*. Anežka Šimková – Ondřej Jakubec. Olomouc: Arbor vitae, 2009, s. 53.

vlastnictví. Díky úsilí řady sběratelů začaly vznikat regionální sbírky.¹³ Badatelé zkoumali zvláště výtvarné provedení rukopisných knih, o obsah se však příliš nezajímali. Rukopisy považovali za pouhé opisy tištěných děl.¹⁴ Větší publicitu získaly modlitební knihy díky uveřejňování stručných příspěvků v národopisec-ky zaměřeném časopise *Český lid*.¹⁵ Pozornost byla věnována především kato-lickým rukopisům a jejich výzdobě. Evangelické modlitební knihy zůstávaly až na výjimky nepovšimnuty.¹⁶ Téma rukopisných modlitebních knížek se dostalo do povědomí širší veřejnosti díky Národopisné československé výstavě v Praze roku 1895. Ta svou koncepcí přesně zapadala do tehdejšího dějinného diskursu nastaveného největším českým historikem Františkem Palackým a jeho násle-dovníky. Šlo také o hledání českého národního výtvarného umění, kterého byly rukopisné modlitební knihy krásným příkladem a vhodným reprezentantem.¹⁷ Návštěvníci si mohli tehdy prohlédnout na 800 jejich exemplářů z období 17. až 19. století.¹⁸ Potřeba ručně sepisovat modlitební knihy v evangelickém prostředí zanikala koncem 19. století v souvislosti se změnou statutu evangelické církve. Dříve tajné a později tolerované nekatolictví skončilo. Vydáním Protestantského patentu roku 1861 došlo ke zrovnoprávnění s katolickou církví.¹⁹

Vědecký zájem o tuto problematiku ožil ve druhé polovině 20. století. Bada-telé se znovu zabývali hlavně katolickými modlitebními knihami.²⁰ V současnosti se pozornost dostává i těm evangelickým.²¹ Předmětem výzkumů jsou vybrané vzorky rukopisných knih, které autoři analyzují po obsahové či výtvarné stránce, zasazují je do historického kontextu a zkoumají vztah tisků a rukopisů.

¹³ Např. sběratel Karel Adámek z Hlinska vytvořil početnou sbírku modlitebních knih.

¹⁴ NEŠPOR, Zdeněk R. „Vzduch k Bohu dychtící“ Rozprava o (300) nepísňových lidových nábo-ženských rukopisech z 18. -19. století. In *Český lid*. ISSN 0009-0794, 2007, roč. 94, č. 3, s. 226 – 227.

¹⁵ Nejčastěji se jednalo o publikování jedné nebo několika modliteb, např. SMUTNÝ, V. Modlitby lidové. In *Český lid*. ISSN 0009-0794, 1893, roč. 2, č. 1, s. 584 – 588; MATĚJKA, J. Malované modlitební knihy z XVIII. a ze začátku XIX. století. In *Český lid*. ISSN 0009-0794, 1894, roč. 3, č. 1, s. 1 – 5; MATĚJKOVÁ, M. Psané a ozdobené památky lidové na Národní výstavě v Praze. In *Český lid*. ISSN 0009-0794, 1896, roč. 5, č. 1, s. 321 – 323; ŠÍMA J. Příspěvek k české lidové knihomalbě, *Český lid* 8, 1899, s. 119 – 121; ZÍBRT Č. Z východočeských psaných modliteb. In *Český lid*. ISSN 0009-0794, 1905, roč. 14, č. 1, s. 183 – 185.

¹⁶ Karel Adámek uveřejnil v Českém lidu příspěvek zabývající se nekatolictvím a literaturou zahrnující kancionály a modlitební knihy. ADÁMEK, K. Z národopisných výstav: Památky evan-gelíků ve východních Čechách. In *Český lid*. ISSN 0009-0794, 1895, roč. 4, č. 1, s. 483 – 492.

¹⁷ BOLOM-KOTARI, S. – BOLOM-KOTARI, M. Evangelické modlitební knihy 18. a 19. století a česká bible. In *Konstantínove listy*. ISSN 1337-8740, 2016, roč. 9, č. 2, s. 82.

¹⁸ MATĚJKOVÁ, M. *Psané a ozdobené*, s. 321-323.

¹⁹ NEŠPOR, Z. R. *Lidové modlitební knížky*, s. 53.

²⁰ Jako první vydal Jan Poš studii s názvem *Růžová zahrádka*, ve které podrobil výzkumu 600 exemplářů. Popisuje vývoj a vnější charakteristiku rukopisů. POŠ Jan. *Růžová zahrádka: psané a zdobené lidové modlitby 1750 – 1850*. In *Český lid*. ISSN 0009-0794, 1993, roč. 80, č. 4, s. 265 – 293.

²¹ Z prací zabírajících se evangelickými modlitebními knihami jmenujme Z. R. Nešpora a jeho práce citované výše; VORLÍČKOVÁ, A. Modlitební kniha českých exulantů v Žitavě z roku 1706. In *Knihy a dějiny*. ISSN 1210-8510, 2009-2010, roč. 16 – 17, s. 5 – 50; BOLOM-KOTARI, S. – BOLOM-KOTARI, M. *Evangelické modlitební knihy*, s. 74 – 89; MENCLOVÁ, A. *Fenomén evangelických rukopisných modlitebních knih z 19. století*: diplomová práce. Hradec Králové: Filozofická fakulta Univerzity Hradec Králové, 2017. 121 s.

Charakteristika modlitebních knih

Při výzkumu rukopisných modlitebních knih je nutno si pokládat nejen otázky na to, kdo modlitební knihu napsal, kdy, pro koho a za jakým účelem, ale také se ptát, čím se modlitební knihy vyznačují po vnější a vnitřní stránce, jak jsou koncipovány a do jaké míry se jedná o více či věrnou kopii tištěné či jiné rukopisné předlohy. Rukopisné poznámky umístěné na příděších či předsádkách knih umožňují lépe nahlédnout do každodenního života majitelů. Lze přitom využít metody komparativní a analytické. Na základě studia vybraného vzorku se pokusíme představit jednotlivé charakteristiky evangelických modlitebních knih rukopisů.²²

Vnější znaky

Vazba modlitebních knih bývá nejčastěji tvořena z lepenkových desek, které jsou polepeny papírem nebo potaženy černou usní. Rukopisy vzniklé v průběhu 18. století nebo i dříve mohou mít desky ze dřeva. Knižní desky nejčastěji zdobí slepotiskové rámce po obvodu doplněné florálními a ornamentálními motivy. Na desce může být použit i symbol kalicha. Výzdoba vazby se odvíjela od finančních možností majitele. Knihu opatřenou kováním, kanty, sponami, zlacením či ochranným pouzdem si mohl dovolit pouze movitý zájemce. Nejběžnější však jsou vazby bez výrazného zdobení s prostým vzhledem. Zkoumané rukopisy se vyznačují osmerkovým formátem²³ a papírovým knižním blokem.²⁴

Důležitou pomůckou při určování stáří knihy je identifikace písma. Ve sledovaném období 18. a 19. století se lze setkat s písmem novogotickým²⁵ jako je německá novogotická kurzíva (kurent), polokurzíva (kanzlei) či kreslené písmo

²² Jedná se o rukopisy uložené v Městském muzeu a galerii v Poličce (MMG Polička, Oddělení rukopisů a starých tisků, *[Písne a modlitby evangelické]*, sign. K 31, *[Modlitby roční evangelické]*, sign. K 47, *Modlitby křesťanské od Jana Salatnay staršího kazatele Slova Božího v církvi evangelické hel[vétského] vy[znání]*, sign. K 65, *Modlitby nábožné pro čest a chválu Boží a spasení duše*, sign. K 66, *[Modlitební knížka a žalmy]*, K 67); knihy ze soukromého archivu dr. Martiny Bolom-Kotari, *Modlitby horlivé z Písem svatých vybrané s dovolením cí[s(a)ře] král[e] pro křesťana reformitského náboženství*, č. 1, *Modlitby nábožné pro čest a chválu Boží a spasení duše*, č. 2. Pro komparaci bylo využito rukopisů z fondu rukopisů v Ústředním archivu církve československé evangelické v Praze (sign. 170,52,98,108,154,196,181,185,157,129,99,143,146,152,130,159,103,144,104,94,124,170,151).

²³ Osmerku určují rozměry od 12 do 20 cm.

²⁴ S filigrány se nesetkáme.

²⁵ Pro správné typové zařazení a terminologické uchopení jsou v českém prostředí určující zejména poznatky paleografa Jaroslava Kašpara. Srov. KAŠPAR, J. *Názvosloví latinského písma v novověku*. In *Archivní časopis*. ISSN 0004-0398, 1970, roč. 20, č. 1, s. 73-102; TÝŽ, *Novogotické písmo v Čechách v letech 1500-1750*. In *Acta Universitatis Carolinae – Philosophica et historica*. ISSN 0567-8293, 1971, č. 3-4, s. 111-159; TÝŽ, *Úvod do novověké latinské paleografie se zvláštním zřetelem k českým zemím*. Praha: SPN, 1987, 283 s. + 95s.; POLÁK, S. *K otázce názvosloví novověkého písma*. In *Archivní časopis*. ISSN 0004-0398, 1971, roč. 21, č. 2, s. 88 – 102; KANÁK, B. *Německá novogotická polokurzíva (kanzlei) olomoucké městské kanceláře v 16.-19. století*. In *Ročenka SOKA v Olomouci*, 1999, roč. 8, s. 45 – 87.

(fraktura, švabach) a s písmem humanistickým.²⁶ Velmi častým jevem je střídání typů písem. Fraktura či švabach jsou písma s vyznačovací funkcí. Užívala se zvláště v nadpisech a titulních listech, přičemž pozvolna přecházela do polokurzívy, která splynula s kurzívou, jejímiž typickými znaky jsou vertikálnost, ostrost, spojování tahů a smyčky. Latinismy jsou psány humanistickým písmem.

Ve výzdobě evangelických rukopisných modlitebních knih se odráží prostota, jednoduchost a uměřenost ve spojení s krásou vycházející z lidového prostředí. Knižní blok ohraničují jednoduché rámce doplněné drobnými florálními motivy. Také nadpisy a iniciály hrají barvami. Titulní listy bývají ozdobeny barevným rámcem a doplněny o kresby květin. Podobné ale nalezneme i v katolických modlitebních knihách. Konfesní odlišnosti prozrazují více až konkrétní vyobrazení a jejich celková koncepce.

Obsah rukopisných modlitebních knih

Jádrem modlitebních knih jsou modlitby a náboženské písně. Tyto duchovní texty věřící odříkávali nebo zpívali v soukromí či při společném bohoslužebném shromáždění. Názvy napovídají, k jaké příležitosti byly modlitby a písně určeny. Obsahová struktura modlitebních knih si je navzájem velmi podobná. Obvykle jsou skupiny modliteb řazeny podle pořadí: ranní, při bohoslužbách, zpovědní, o svátcích, v případě špatného počasí, v nesnázích i nemoci, modlitby inspirované biblickými texty a modlitby večerní. Pořadí není striktně dané, záleželo pouze na libovůli tvůrce, jaké řazení zvolí. Na jeho uvážení rovněž záleželo, zda modlitbu převezme z předlohy v nezměněné podobě, či zda ji upraví dle svého záměru a cíťení. Je proto důležité upozornit na existenci různých variant modliteb. Pokud písaři vycházeli z opisů tištěných předloh, vytipovali si z nich určité části a s těmi dále pracovali. Není vyloučeno, že některé modlitby jsou dokonce původními díly písařů. Při tvorbě rukopisů vycházeli autoři z inspiračních zdrojů, z nichž nejdůležitějším byla bible, vedle ní kancionál či už zmíněná tištěná modlitební kniha. V Čechách a na Moravě k oblíbeným tištěným předlohám patřily modlitební knihy uherských pastorů Jana Végha a Jana Salatnaye, kteří působili v českých sborech na počátku toleranční doby.²⁷ Známé jsou především Véghovy verše: „*Jako malý ptáček milý, do dir stromů, skal, běží, když se zdvihá bouře škodná, jenž vše stvoření straší. Tak, můj Kriste, utočiště své já mám k dirám ran Tvých, v čas ouzkosti, hříchů, smrti dávám se nacházet v nich.*“²⁸

Pro dnešního badatele je zajímavé pozorovat, jak se evangelická a katolická víra navzájem prolínají. Příkladem může být užití konkrétních výrazů typických pro katolické prostředí, jako je např. *svatá zpověď*, v evangelických rukopisech. Tato skutečnost nejspíše souvisí s teologickou blízkostí luterské konfese a katolicismu. Luteráni měli ke katolíkům blízko, což se projevovalo ve vnější podobě

²⁶ PRAŽÁK, S. Z počátků humanistického písma v Čechách. In *Humanistická konference 1966*. Praha: Kabinet pro studia řecká, římská a latinská ČSAV, 1966, s. 173 – 177.

²⁷ Pro napsání určitých pasáží v rukopisné modlitební knize MMG Políčka, sign. K 47 posloužily tištěné knihy Jana Végha *Horlivé a nábožné modlitby křesťanské* z roku 1799 (ÚAČCE, Knihovna, sign. MOD I 134) a *Modlitby křesťanské* od Jana Salatnaye z roku 1820 (ÚAČCE, Knihovna, sign. MOD I 95).

²⁸ *Modlitby křesťanské* od Jana Salatnaye z roku 1820 (ÚAČCE, Knihovna, sign. MOD I 95).

bohoslužeb (užívání křížů, svící, oplatků), zároveň se právě těmito důrazy lišili od helvétů. Proto se některé katolické výrazy dostaly do luterských modlitebních knih, které pak četli a přejímali i vyznavači helvétské konfese. Dělo se to zvláště v počátcích vyhraňování obou směrů krátce po vyhlášení Tolerančního patentu, kdy čeští evangelíci neměli ještě úplně jasno, co která konfese učí a co je vlastně odlišuje.²⁹

Dokonce se lze v evangelické modlitební knize setkat s incipitem modlitby ranní ve stejném znění, v jakém se objevuje v katolické knize, zatímco zbytek textu se odlišuje: *„Ve jménu Boha Otce, který mne stvořil i Syna, který mne předrahou krví svou vykoupil i Ducha Svatého, který mne milostí svou posvětil, vstávám. On mne rač sám požehnati, ve všem dobrém řídit, od zlého ostrážiti a k životu věčnému přivést Amen.“*³⁰ Víra v Boha Otce, Syna i Ducha svatého, vyjadřovaná slovy Nicejsko-cařihradského vyznání víry, je společná katolíkům i tolerančním evangelickým konfesím. Proto se autoři jednotlivých knih mohli inspirovat i napříč konfesemi, aniž by se zpronevěřili specifikům své víry. Kreativně využili neproblematické pasáže, které pak doplňovali o další části již s konfesně zabarveným důrazem.

Vzhledem k tomu, že u evangelíků jsou středobodem života společenství nedělní bohoslužby, tvoří nejpočetnější skupinu modlitby při bohoslužbách, které jsou rozděleny podle jejich jednotlivých fází. Již při příchodu do chrámu se mysl člověka měla posvětit obrácením k Bohu. Ve svých modlitbách věřící prosil o porozumění slovům kazatele a také o to, aby se celým svým srdcem dokázal koncentrovat na Boha a jeho myšlenky neodbíhaly jinam. Veškeré modlitby směřovaly k Bohu a ke Kristu a obsahovaly prosby i díkyvdání. Člověk prosil Boha o požehnání, posílnění ve víře a dar Ducha Svatého. Tak tomu bylo v modlitbách při kázání a při přijímání Večeře Páně. Dobrý křesťan mající lásku k bližnímu neopomíjel v přimluvách ani vrchnost, které sloužil, ani své nepřátele, za které se modlil.³¹ Ctnostný život člověka oddaného Kristu je akcentován v *„Modlitbě řemeslníka“*, v níž se dotyčný modlí za to, aby při svém povolání pilně pracoval a nelačněl po výdělku či nešidil zákazníky.³² Další skupinu představují modlitby při zpovědi. V evangelickém pojetí jde o osobní a přímou zpověď ze spáchaných hříchů Bohu, nikoli skrze kněze, jak je tomu v katolické církvi.³³

²⁹ Čeští a moravští nekatolíci se tradičně pokládali za dědice Českých bratří a odkazovali se k době předbělohorské. Jednotlivé konfesní záležitosti jim nebyly srozumitelné a pokládali je za implementované zvenku. Pokud se k některé z konfesí povolených Tolerančním patentem přihlásili, pak volili obvykle formálně buď v rámci lokální komunity po vzoru svých příbuzných a blízkých, anebo dle konfese svého (někde ještě laického) kazatele. Důsledky této situace jsou v českém prostředí patrné dodnes. Existuje zde jako nejpočetnější nekatolická církev Českobratrská církev evangelická, která vznikla roku 1918 sloučením luteránské a reformované církve. Zhmotňuje snahu o návrat k předtoleranční a předbělohorské českobratrské tradici a integruje vlastně všechny zmíněné prvky a charismata. Srov. BOLOM-KOTARI, S. *Svoboda svědomí. Superintendent Michael Blažek a protestantská společnost pozdního osvícenství*. Praha: Nakladatelství Historický ústav AV ČR – Brno: Maticе moravská, 2016, s. 101nn.

³⁰ Viz Muzeum východních Čech v Hradci Králové, Literární archiv, inv. č. LI/LA-11, Ms-13, s. 4 – 5, MMG Polička, sign. K 66, s. 3 – 9.

³¹ MMG Polička, sign. K 67, s. 16, 28-29, 76 – 77.

³² MMG Polička, sign. K 47, s. 20 – 25.

³³ Dnes je ritualizovaná zpověď ve formě vyjádření lítosti nad vlastními hříchy, prosby za od-

Součástí sebepojetí evangelíka je chápání celého svého života jako bohoslužby. Nic nebylo důležitější, než každodenní život ve společnosti Pána. *A ničeho se nikdy neboj a nikoho, jen samého Pána Boha; a toho se drž až do konce, že On jest milosrdný nadevšecko vystižení, a že moc Jeho nemá žádných mezí, když On chce lidu Svému spomáhat.*³⁴ Modlitby tedy nebyly určeny jen bohoslužebným shromážděním, ale také soukromí domova. S myšlenkou na Stvořitele a ranní modlitbou na rtech člověk vstával, s modlitbou večerní uléhal a usínal. Ráno člověk děkoval za poklidnou noc a probuzení, večer prosil za odpuštění hříchů, klidný spánek a ochranu před pokušením a ďáblem spolu s poděkováním za dary. Vzdávání chval a díky uzavírala modlitba Otčenáš.³⁵ Pokud v životě nastaly zvláště těžké či radostné chvíle, opět je provázela modlitba jako v případě těžké nemoci „*Modlitba pobožného křesťana v nemoci*“³⁶ či v posledních hodinách na smrtelném lůžku. Věřící v konfrontaci s Boží spravedlností přiznával všechny své hříchy, kterých upřímně litoval a přijímal Boží tresty za svou neposlušnost. Zároveň však doufal a prosil Boha o odpuštění a milosrdenství, neboť jak je psáno v Písmu Svatém, Bůh je láska a nemá zalíbení v lidském utrpení.³⁷ Trestá sice, ale tento trest má své hranice, kdežto jeho milosrdenství je nekonečné.³⁸

Společné modlitby členů hospodářské usedlosti, zahrnující majitele i čeled', nasvědčují, že modlitební knihy oslovovaly a provázely zejména obyvatele žijící ve venkovském prostředí. Tento případ ilustruje „*Společná modlitba ranní Otce čeledního neb Matky čelední s domácími*.“³⁹ Obyvatelé venkova přímo záviseli na přízni či nepřízni počasí. Ovlivňovalo úrodu, na které byli vesničané závislí. Jakékoli přírodní pohromy v podobě krupobití, povodní, požárů nebo bouřek, které postihly hospodářství, chápali jako Boží trest za provinění svá i celé komunity. Vycházeli přitom z biblické pasáže, kdy Bůh řekl Izraelitům, že pokud budou hřešit a nedodržovat Boží přikázání, promění nebe v železo a zemi v měď – půda bude vyprahlá a nic na ní neporoste.⁴⁰

Pospolitost ve víře i v běžném životě se dále ve společnosti upevňovala zejména při nejvýznamnějších křesťanských svátcích. Na Vánoce a Velikonoce si křesťané společně při slavnostních bohoslužbách připomínali Kristovo narození, jeho mučednickou smrt a konečně Zmrtvýchvstání. Ústřední postavami všech modliteb jsou Kristus a Bůh (Otec), proto je nezvyklé, setkáme-li se s modlitbou nazvanou „*Proč Maria*“⁴¹, která má velmi emotivní obsah. V první části líčí

puštění a odpuštění druhým většinou součástí liturgie Večeře Páně. Předchází vlastnímu vysluhování.

³⁴ KARAFIÁT, J. *Paměti spisovatele Broučků I*. Praha: Kavka, 1919, s. 6.

³⁵ MMG Polička, sign. K 31, s. 133.

³⁶ MMG Polička, sign. K 67, s. 158-169.

³⁷ Bible, Starý zákon, Jonáš 4:2, Micheáš 7:18.

³⁸ Srov. Bible, Starý zákon, Exodus 20:5,6.

³⁹ MMG Polička, sign. K 47, s. 8-13.

⁴⁰ MMG Polička, sign. K 65 s. 81. Bible, Starý zákon, Leviticus 26:19.

⁴¹ MMG Polička, K 47, s. 105-114. Marie v prostředí evangelických církví není uctívána stejně jako v katolickém prostředí. Její role je nahlížena s důrazem na biblickou tradici jako ženy, která přijala vůli Boží a přese všechny překážky a ústrky porodila Syna Božího. Viz např. <http://www.coena.cz/teologie/maria/> [cit. 18. 10. 2020].

biblické události, které předcházely Kristovu umučení. Druhá část zdůrazňuje silné citové pouto matky a syna, která prožívá muka, když vidí svého syna trpět a zemřít na kříži.⁴² Radostnější byly naopak svatodušní svátky či oslavy příchodu Nového roku: „*Slavný a velebný Bože! Stvořiteli a Opatrovníče můj! Aj, hle, nehleď na mou nehodnost, dal jsi mi z pouhé milosti opět jednoho roku přečkati a toho nového roku opět dočekati. Díky Tobě vzdávám, ó můj věčný nebeský Otče! Z gruntu srdce mého za všechna Tvá jak duchovní i tělesná dobrodiní, kteráž jsi mi ve všech prošlých dnech života a nejbliž v roce pominulém mimo mých zásluh prokázati ráčil. Díky vzdávám Tobě, žes mi života, zdraví, síly, pokrmu, oděvu, pokoje a v mém povolání prospěchu uděloval, mě ode všeho nebezpečenství a zlých příhod milostivě ostříhal a zachoval...*“⁴³

Jelikož jedním ze „statusových symbolů“ jednotlivých evangelických komunit byl důraz na skutečnou znalost biblických textů, na niž byli evangelíci hrdí a již důsledně udržovali, jsou modlitby v knížkách prostoupeny množstvím parafrází i doslovných citací ze Starého i Nového Zákona. Mezi nimi nalezneme i takové, které popisují příběhy konkrétních biblických postav, jež mají být pro věřícího poučením a vzorem. Např. v „*Modlitbě Jobově v 7 a 10. kapitole*“⁴⁴ je zdůrazněna marnost a pomíjivost světských věcí a to, že člověk byl stvořen z prachu a hlíny. Povzbuzení, že Bůh je s tím, kdo jej miluje, přináší „*Děkování Izajáše v 12. kapitole*“.⁴⁵ Hojně citované jsou pasáže z knih Přísloví a Žalmy.⁴⁶ Zajímavostí je i využití textů z apokryfní knihy Judit.⁴⁷ Novozákonní verše jsou vybrány z Evangelíí, Epištol či Skutků apoštolů. Hlavním poselstvím, které prochází všemi texty jako červená nit, je Kristova láska k lidem a připomínka Vykoupení.

Náboženské písně lze dělit do skupin podobně jako modlitby, např. na kající, prosebné, oslavné, ranní a večerní, pro každý den, při bohoslužbách, o svátcích či písně inspirované biblickými příběhy. Zvláštní skupinu tvoří písně prorocké. Z nich jsou nejznámější písně marokánské vztahující se k událostem roku 1781, kdy byl vydán Toleranční patent⁴⁸ a let následujících.⁴⁹ Vyprávějí o králi Maroká-

⁴² Obsah tedy odpovídá evangelickému pojetí této biblické postavy. Inspirací mohl být už zlidovělý středověký hymnus *Stabat mater*.

⁴³ MMG Polička, sign. K 65, s. 89-91.

⁴⁴ MMG Polička, sign. K 66, s. 45-46, Archiv dr. Martiny Bolom-Kotari, č. 2, s. 47-53.

⁴⁵ MMG Polička, sign. K 66, s. 47-50.

⁴⁶ Bible, Starý zákon, Žalm 42 a 84.

⁴⁷ Jedná se o 7. a 9. kapitolu z knihy Judit, která není zařazena mezi kanonické knihy. Katolická víra ji považuje za deuterokanonickou knihu, zatímco evangelíci za apokryfní text. KAISER O. *Odkaz alexandrijských Židů: úvod do deuterokanonických knih Starého Zákona*. Praha: Vyšehrad 2006, s. 17, 125.

⁴⁸ Viz BOČKOVÁ, H. Nábožensky vzdělávací četba v christianizačním úsilí raného novověku. In *Christianizace českých zemí ve středoevropské perspektivě*. Jiří Hanuš. Brno: Matice moravská 2011, s. 241 – 246 či JANEČEK, P. Písně o králi Marokánovi jako synkreze literární a folklorní tematiky a motiviky. In *Čeští nekatolíci v 18. století mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí*. Zdeněk R. Nešpor. Ústí nad Labem: Albis international, 2007, s. 52.

⁴⁹ Předobrazem krále Marokána se stal vyslanec marockého sultána, reformátora, který přibyl roku 1783 k vídeňskému dvoru a jehož pobyt v mnohém inspiroval císaře Josefa II. V myslech mnoha lidí, zejména těch konfesně neukotvených, se reálná postava velvyslance spojila s dávnými představami a prorocstvími a vznikaly tak písně o bájném králi Marokánovi, plné nadějí do budoucna, jež se nikdy nenaplnily. Více viz BOLOM-KOTARI, S. Spásný král Maro-

novi, který má přijít zachránit hříšníky a konat soud za přítomnosti císaře Josefa II. V těchto textech se zrcadlí dlouho potlačovaná naděje v lepší budoucnost i touha po spravedlivém vyrovnání starých křivd. Autoři se inspirovali biblickými událostmi, zejména příchodem soudného dne, tak je to i v „*Písni prorocké z mnohých proroků vybrané o pádu světa*.“⁵⁰

Notace ve všech písniích schází. Pomůckou pro věřící je jakási nápověda napsaná u názvu písně, a to v podobě slov „*Zpívá se jako*.“ Evangelíci většinou písně znali nazpaměť, po létech skrývání a pronásledování věděli, že paměť je nejbezpečnějším (byť ne vždy spolehlivým) úložištěm, takže jim stačila pouhá rada, podle jakého nápěvu se mají řídit. Většina autorů písni zůstává v anonymitě a stáří mnoha z nich se datuje až do předbělohorské doby. Písně taktéž vznikaly v exilových centrech, hlavně v Německu. Odtud se prostřednictvím českých emigrantů uchytily v kancionálech v původní či pozměněné podobě.⁵¹

Ilustrace modlitebních knih

Ilustrace evangelických modlitebních knih hrají významnou roli. Vztah evangelíků k umění byl, a dodnes vlastně je, ambivalentní. Na jedné straně zrcadlí obdiv ke kráse a touhu po ní. Rovněž zhmotňuje potřebu doplnit psaný text o obrazovou složku za účelem poučení, potěšení, vzdělávání, útěchy. Na druhé straně existovala vždy v evangelických společenstvích obava z jednostranné fixace skutečností, které nelze lidskými smysly poznat. Na jedné straně potřeba vyznávat, na druhé straně strach z modloslužby. To vše se odráží v obrazové výzdobě evangelických modlitebních knih. Evangelíci vycházejí ze své interpretace druhého⁵² biblického přikázání, které zapovídá zhotovovat sochy či obrazy a uctívat je. Proto jsou biblická slova „*Neučiniš sobě rytiny*“ často integrální součástí daného vyobrazení, aby je měl věřící neustále na paměti.⁵³

Vyobrazení jsou zpravidla jednoduchá, ale nerezignují na vysoké estetické kvality, důraz kladli jejich autoři také na celkovou kompozici. Všechny ty na první pohled dekorativní motivy mají mnohdy symbolický význam. Růže představuje Boží lásku a její kvítky Krista.⁵⁴ Květiny vůbec jsou metaforou víry rozrůstající se v srdci zbožného člověka, kterou můžeme spatřovat například ve věnci z šípkových růží, ve kterém může být umístěn text.⁵⁵ Svou úlohu plní i pomněnky, připomínající neustálou přítomnost Boží. Jiný význam mají tulipány, které jsou

kán. In *Tajemství české minulosti*. ISSN 1804-2260, 2012, č. 13, s. 60 – 61.

⁵⁰ MMG Polička, sign. K 31, s. 1-6.

⁵¹ V současnosti se české exulantské hymnografii věnuje Jan Malura. Viz MALURA, J. *Písně předbělohorských exulantů (1670-1750)*. Praha: Academia, 2010, 452 s. Databázi incipitů evangelických písni vede Ústav pro klasická studia AV ČR v projektu *Hymnorum thesaurus bohemicus*. Dostupné zde: <http://www.clavmon.cz/htb/> [Ověřeno 4. prosince 2020]

⁵² Rozdělení vět starozákonního textu známého jako desatero se v jednotlivých konfesích liší. Pro reformované evangelíky je pokyn „*Neučiniš sobě rytiny*“ již druhým přikázáním, naproti tomu luteráni stejně jako římská katolíci jej řadí k poslední části prvního přikázání.

⁵³ BOLOM-KOTARI, S. – BOLOM-KOTARI, M. *Neučiniš sobě rytiny: evangelické umění toleranční doby 1781-1861*. Brno: Farní sbor ČCE Brno I, 2010. 32 s.

⁵⁴ RULÍŠEK, H. *Postavy, atributy, symboly: slovník křesťanské ikonografie*. České Budějovice: Karámanek, 2006, heslo *Růže* [nestr.]

⁵⁵ Např. dedikace, MMG Polička, sign. K 65, s. 120.

výrazem marnosti a nestálosti pozemských věcí,⁵⁶ a tedy připomínkou druhé, odvrácené strany lidské duše.

Květiny doprovázejí architektonické motivy, zejména četná znázornění Chrámu Páně – modlitebny v evangelickém pojetí. Podoba bohoslužebného místa, na první pohled odlišná od katolického kostela, byla evangelíkům nařízena Tolerančním patentem. Přesto, či spíše právě proto, se její na ostentativně *necírkvní* vzhled stal součástí evangelické identity a vyobrazení pak jeho vyjádřením. *Dům můj dům modlitby jest.*⁵⁷ Některé její podoby mají romantický nádech, který je příznačný pro ducha 19. století, jiné jsou dílem lidového umělce.⁵⁸

Velmi tradiční motiv představuje srdce, symbol lásky a víry v kombinaci s biblickými verši: „*Dám Tobě srdce, aby mě znalo. Buď věrný až do smrti a dám Ti korunu života.*“⁵⁹ K dalším oblíbeným náleží vyobrazení pelikána krmícího mláďata vlastní krví s nápisem: „*Jako pelikán na skále činí tam, tak já tělo i duši mou dávám vám.*“⁶⁰ Pelikán symbolizuje samotného Krista, který obětoval své tělo i krev, aby nasýtil ty, jež v něj věří.⁶¹ Připomínkou víry měly být rovněž desky Desatera.⁶² Stačil pohled na jednoduše ztvárněné kameny s římskými číslicemi 1 až 10, aby evangelík před sebou viděl bezpečné mantinely svého života a nesešel ze správné cesty. Je nutno říci, že motivy se mohou nacházet osamoceně a nemusí se vztahovat ke konkrétní modlitbě. Výjimkou je však kalich, znamení, které se stalo součástí nekatolické ikonografie v době husitství. Protestantům představuje symbol rovnosti před Bohem.⁶³ Doprovází modlitby odříkávané před přijímáním Večeře Páně.

Protože mnohé z rukopisů jsou zčásti opisy tištěných předloh, nalezneme v nich i typografické prvky (viněty, vlysy, ozdobné linky), které písaři kopírovali a vnašeli do svých knih. Tyto však plní funkci čistě dekorační.

Okolnosti vzniku modlitebních knih

Nejvíce dochovaných modlitebních knih pochází z toleranční doby. Rukopisy ze zkoumaného vzorku pocházejí většinou z oblastí východních Čech a Vysočiny, kde je tradice evangelictví dodnes živá. Jména písařů lze zjistit jen u některých exemplářů, když písař knihu signoval či z dedikačních záznamů. V ostatních případech zůstávají autoři či místa anonymní kvůli chybějícímu titulnímu listu.

⁵⁶ IMPELLUSO, L. *Natura i jej symbole: rośliny i zwierzęta. Leksykon historia, sztuka ikonografie.* Warszawa: Wadywnictwo Arkady, 2006, s. 118.

⁵⁷ Bible, Starý zákon, Izajáš 56:7 a Nový zákon, Evangelium podle Lukáše, 19:46.

⁵⁸ Archiv dr. Martiny Bolom-Kotari, č. 2, s. 38, ÚAČCE, Rukopisy, sign. 152, s. 17, sign. 129, s. 18, sign. 157, s. 20, sign. 181, s. 4, 10.

⁵⁹ Za autora srdcí se považuje písmák z Vysočiny, Tomáš Juren. Jeho životem se podrobně zabýval Sixtus Bolom-Kotari. Viz BOLOM, S. *Tomáš Juren – Toleranční doba na Vysočině a hudba srdce.* Brno: Sursum, 2008, 228 s.

⁶⁰ MMG Políčka, sign. K 65, s. 36. Motiv pelikána s sebou přinesli do českého prostředí uherští pastoři. Srov. BOLOM-KOTARI, S. *Evangelické umění mezi neexistencí a zapomením.* In *Protestant*, 2012, roč. 23, č. 5, s. 7.

⁶¹ Bible, Nový zákon, Evangelium podle Jana, 6:35 a 53 – 57.

⁶² MMG Políčka, sign. K 65, s. 22.

⁶³ BARTLOVÁ, M. *Původ husitského kalicha z ikonografického hlediska.* In *Umění: časopis Ústavu dějin umění.* ISSN 0049-5123, 1996, roč. 44, č. 2, s. 167 – 183.

Písaři, resp. autoři, se rekrutovali z místních elit. Museli to být lidé gramotní a vzdělaní, píšící úhledným rukopisem. Patřili mezi ně učitelé, obecní písaři či písmáci. Svá díla vytvářeli na zakázku svých sousedů, souvěrců, známých, aby si přivydělali na živobytí, což lze poznat z titulního listu, na kterém se objevuje věta „*vypsane pro*“ V případě, že není vyplněno jméno příjemce, byla kniha napsána dopředu pro budoucí prodej. Autor textu mohl být i autorem výzdoby, s tou mu mohl někdo výtvarně zdatnější pomoci. O každé modlitební knize lze říci, že je originálním a individuálním dílem svého autora a výsledkem jeho kreativity, odrazem jeho individuálního pojetí víry, ačkoli se jedná zčásti o kompilaci a zčásti o opis tištěné předlohy.

Dedikace na začátku či na konci knihy napovídá, komu byla kniha určena.⁶⁴ Mezi adresáty figurují jak muži, tak ženy s tím, že zvláště během první poloviny 19. století začínají ženy jako čtenářky výrazněji převládat. Uživatelé knih pocházeli zpravidla ze sociální vrstvy sedláků a drobných zemědělců. Modlitební knihy doputovaly ke svým držitelům jednak koupí (včetně výroby na zakázku), nebo byly vzácným darem k sňatku, u příležitosti narození dítěte, či ke konfirmaci. Pokud však v knize není písemná zmínka, lze se původu a okolností jejího předání dopátrat velmi těžko.

Obvykle se modlitební knihy dědily z generace na generaci. Řada vlastníků po sobě zanechala rukopisné záznamy. Objevují se na příděstích či předsádkách knih, někdy i v textu. Přinášejí informace, které pomáhají nahlédnout do každodenního života prostých lidí. Nejfrekventovanějšími jsou genealogické záznamy v podobě vypsání jmen, příjmení, čísel domů, dat narození a úmrtí. Výzkumem v matrikách, gruntovních knihách či jiných archivních pramenech lze docílit sestavení rodokmenů a přesnější identifikace osob.

Nechybí ale ani hospodářské („*Den sem sekal wotaw[u] tri dni hrabal stlani. Den wibiral japka...*“)⁶⁵ a finanční záznamy („*I na dům w rok 1873 sem dal dwa zlati*“) psané zběžným a neúhledným písmem.⁶⁶ Úsměvně působí poznámka o říji domácího zvířete („*Koza se prskala Na vse swati*“⁶⁷). Kromě nich se vyskytují i záznamy o historických událostech („*Roku 1866 tretioho cerwence mas-sirowali tudi prusi do České zemege*“⁶⁸) či záznamy o počasí („*Roku 1868 Magi Prisila tak welka bowrka ta zabrala zemege a kropi to bilo Magi 92 a 27.*“)⁶⁹ Jejich další studium a analýza může být cenným příspěvkem k dějinám každodennosti.

Pro svého majitele znamenala modlitební kniha mnoho. Lze na ni díky tomu nazírat nejenom jako „hotový“ předmět denní potřeby, ale též jako na živoucí organismus, kroniku či pamětní knihu, dynamicky vytvářející paměť osoby, rodu, místa. Doprovázela věřícího po celý život nejen v duchovní rovině, ale stávala

⁶⁴ Např. MMG Polička, sign. K 65, s. 120. „*Dus Anna ZWŘEŠŤ: 1843.*“ Jedná se o Annu Dusovou z Velkého Vřeštova (okr. Trutnov).

⁶⁵ MMG Polička, sign. K 47, s. 88 – 89, 114.

⁶⁶ MMG Polička, sign. K 47, s. 89.

⁶⁷ MMG Polička, sign. K 47, s. 89.

⁶⁸ MMG Polička, sign. K 47, listy na konci.

⁶⁹ MMG Polička, sign. K 47, listy na konci.

se rovněž rodinným dědictvím, pokladem, dotykem zemřelých předků, kterým zůstává někdy dodnes.

Závěrem

Rukopisné evangelické modlitební knihy představují písemný a ikonografický pramen, který zrcadlí náboženská i společensko-kulturní specifika protestantských komunit v Čechách a na Moravě zejména v době po vydání Tolerančního patentu. Náboženská literatura, přechovávaná tajně po generace, navzdory represi i hrozícím postihům, napomáhala nekatolíkům uchovat víru svých předků a udržet svou identitu. Byly to zejména staré knihy, pocházející z předbělohorského období, a tisky vydávané v exulantských centrech v zahraničí. V tolerančních časech se staly fenoménem evangelické rukopisné knihy, inspirované jednak tištěnými předlohami, jednak katolickými modlitebními knihami. V rámci daného společenství se místní elity (kazatelé, učitelé, písmáci) dělily o své teologické znalosti i způsob vyznávání víry, který vnímaly jako odpovídající Písmu svatému v duchu *víry předků*, se svými bratry a sestrami. Typicky tyto rukopisné modlitební knihy vznikaly a své uplatnění našly zejména ve venkovském prostředí. Modlitby v nich obsažené pokrývaly praktický každou část dne, jakoukoliv životní událost či běžnou činnost. Evangelík měl žít svůj život v neustálé přítomnosti Pána Boha, vyjadřovat mu vděčnost, sklánět se před ním s respektem a bázní. Ilustrace, které se v modlitebních knihách nacházejí, vyjadřují vizuálním jazykem vlastně totéž. Nejsou prostředkem uctívání, ale symbolickým kódem, otevírajícím další cestu k životu správného křesťana. Krása v evangelickém pojetí má být vyjádřením vděčnosti a radosti, ale nesmí sklouznout k modloslužbě. Evangelické modlitební knihy se leckde stále dědí z generace na generaci. V realitě upadající religiozity počátku 21. století konfrontují současníky s vírou předků.

Evangelické rukopisné modlitební knihy nepředstavují pouze soubor textů náboženského charakteru, jako jsou modlitby a písně. Tento specifický typ pramene zasluhuje důkladnější kontextuální výzkum. Potenciál spatřujeme v hlubší teologické reflexi samotných modliteb a biblických textů, o něž se opírají. Z knihovědného hlediska by bylo žádoucí, aby se detailněji analyzoval vztah rukopisů k tištěným knihám, jelikož toto téma je zatím – zřejmě z důvodu velké pracnosti a časové náročnosti – hlouběji neprobádané. Pro české prostředí hraje důležitou roli také studium vývoje českého jazyka a nářečí, které se často v textech vyskytuje. Z hlediska mikrohistorie máme před sebou cenný pramen k poznání každodennosti minoritní, přesto společensky aktivní a historicky významné skupiny obyvatel. Dalšímu zkoumání zůstává otevřená rovněž otázka vlastníků knih, jejich písařů i pátrání po dalších osobách vyskytujících se v rukopisných záznamech. Badatelská činnost se ve stále větší míře již zaměřuje na ikonografii, umění i architekturu toleranční doby, což rovněž může přinést cenné poznatky. Zasloužná by byla také komparace evangelických a katolických rukopisných modlitebních knih ve všech aspektech.

Obrazové přílohy



Ilustrace pelikána krmícího mláďata vlastní krví jako symbol Kristovy oběti.

MMG Polička, sign. K 65, s. 36-37. Foto: Anna Holešová.



Oblíbený motiv srdce s nápisem „Dám Tobě srdce, aby mě znalo“. Autorem těchto srdcí byl písmák z Vysočiny, Tomáš Juren. Archiv dr. Martiny Bolom-Kotari, č. 2, s. 23. Foto: Martina Bolom-Kotari.



Zdobená iniciála.

MMG Polička, sign. K 47, s. 53. Foto: Anna Holešová.

Seznam použitých pramenů a literatury:

Prameny:

Městské muzeum a galerie Polička (dále MMG Polička):

MMG Polička, Oddělení rukopisů a starých tisků, *[Písně a modlitby evangelické]*, sign. K 31.

MMG Polička, Oddělení rukopisů a starých tisků, *[Modlitby roční evangelické]*, sign. K 47.

MMG Polička, Oddělení rukopisů a starých tisků, *Modlitby křesťanské od Jana Salatnay staršího kazatele Slova Božího v církvi evangelické hel[vétského] vy[znání]*, sign. K 65.

MMG Polička, Oddělení rukopisů a starých tisků, *Modlitby nábožné pro čest a chválu Boží a spasení duše*, sign. K 66.

MMG Polička, Oddělení rukopisů a starých tisků, *[Modlitební knížka a žalmy]*, K 67.

Archiv dr. Martiny Bolom - Kotari, *Modlitby horlivé z Písem svatých vybrané s dovolením císař[e] král[e] pro křesťana reformitského náboženství*, rukopisná evangelická modlitební kniha, č. 1.

Archiv dr. Martiny Bolom - Kotari, *Modlitby nábožné pro čest a chválu Boží a spasení duše*, rukopisná evangelická modlitební kniha, č. 2.

Muzeum východních Čech v Hradci Králové (dále jen MVČ HK):

MVČ HK, Literární archiv, inv. č. LI/LA-1038/1, sign. Ms-30, s. 41.

Ústřední archiv českobratrské církve evangelické (dále jen ÚAČCE):

ÚAČCE, Rukopisy, *Rukopisná toleranční kniha modliteb*, sign. 170.

ÚAČCE, Rukopisy, *Pořádek přísluhování a modliteb při veřejných službách Božích církvi augšpurského vyznání v c. k. dědičných zemích*, sign. 52.

ÚAČCE, Rukopisy, *Poctivé a nábožné modlitby křesťanské vypsané pro Veroniku Zárubovou*, sign. 98.

ÚAČCE, Rukopisy, *Modlitební knížka*, Dušníky, sign. 108.

ÚAČCE, Rukopisy, *Nábožná knížka horlivých křesťanů církve evangelické pro čest a chválu Boží a spasení duše*, sign. 154.

ÚAČCE, Rukopisy, *Modlitební knížka pro Annu Janatovou z Valteřic*, Ignác Soukup, učitel, sign. 196.

ÚAČCE, Rukopisy, *Ruční knížka, kteráž v sobě obsahuje modlitby k užívání jich při službách Božích*, sign. 181.

ÚAČCE, Rukopisy, *Nábožné křesťanské modlitby sebrané ze slova Božího dle řádu helvetského vyznání pro osobu ženskou*, sign. 185.

ÚAČCE, Rukopisy, *Modlitby nábožné vypsané pro Josefu Šínovu ze Studnice*, sign. 157.

ÚAČCE, Rukopisy, *Modlitby nábožné, z fary ve Velimi (I M 33)*, sign. 129.

ÚAČCE, Rukopisy, *Modlitby pro čest a chválu Boží*, sign. 99.

ÚAČCE, Rukopisy, *Modlitby nábožné pro čest a chválu Boží*, sign. 143.

ÚAČCE, Rukopisy, *Rajská růže plná křesťanských ctností (I M 93)*, sign. 146.

ÚAČCE, Rukopisy, *Modlitby nábožné*, sign. 152.

ÚAČCE, Rukopisy, *Modlitební knížka, z fary ve Velimi*, sign. 130.

ÚAČCE, Rukopisy, *Modlitby a písně duchovní*, sign. 159.

ÚAČCE, Rukopisy, *Modlitební knížka*, sign. 103.

ÚAČCE, Rukopisy, *Nábožná knížka horlivých křesťanů církve evangelické pro osobu ženskou, z fary ve Velimi*, sign. 144.

ÚAČCE, Rukopisy, *Modlitební knížka*, sign. 104.

ÚAČCE, Rukopisy, *Píseň písní Šalamounových a další písně*, sign. 94.

ÚAČCE, Rukopisy, *Sedm žalmů kajících, z fary ve Velimi*, sign. 124.

ÚAČCE, Rukopisy, *Písně, z fary ve Velimi*, sign. 151.

Tištěné prameny:

ÚAČCE, Knihovna, *Horlivé a nábožné modlitby křesťanské*, MOD I 134.

ÚAČCE, Knihovna, *Modlitby křesťanské, z částky překládané, z částky pak skládané skrze Jana Salatnay, staršího kazatele Slova Božího v církvi moravečské a strméchské ev. h. v.*, sign. MOD I/95.

Literatura:

ADÁMEK Karel. Z národopisných výstav: Památky evangelíků ve východních Čechách. In Český lid. ISSN 0009-0794, 1895, roč. 4, č. 1, s. 483-492.

- BÁRTLOVÁ Milena. Původ husitského kalicha z ikonografického hlediska. In *Umění: časopis Ústavu dějin umění*. ISSN 0049-5123, 1996, roč. 44, č. 2, s. 167-183.
- BOČKOVÁ Hana. Nábožensky vzdělávací četba v christianizačním úsilí raného novověku. In *Christianizace českých zemí ve středoevropské perspektivě*. Jiří Hanuš. Brno: Matice moravská 2011, s. 241-246.
- BOLOM-KOTARI Sixtus – BOLOM-KOTARI Martina. *Neučiníš sobě rytiny: evangelické umění toleranční doby 1781-1861*. Brno: Farní sbor Českobratrské církve evangelické Brno I, 2010, 32 s.
- BOLOM-KOTARI Sixtus. Evangelické umění mezi neexistencí a zapomením. In *Protestant – nezávislý evangelický měsíčník*. 2012, roč. 23, č. 5, s. 5-7.
- BOLOM-KOTARI Sixtus. Spásný král Marokán. In *Tajemství české minulosti*. ISSN 1804-2260, 2012, č. 13, s. 60-61.
- BOLOM-KOTARI Sixtus. *Tomáš Juren – Toleranční doba na Vysočině a hudba srdce*. Brno: Sursum, 2008. 228 s.
- BOLOM-KOTARI Sixtus – BOLOM-KOTARI Martina. Evangelické modlitební knihy 18. a 19. století a česká bible. In *Konstantínove listy*. ISSN 1337-8740, 2016, roč. 9, č. 2, s. 74-89.
- BOLOM-KOTARI Sixtus. *Svoboda svědomí. Superintendent Michael Blažek a protestantská společnost pozdního osvícenství*. Praha: Nakladatelství Historický ústav a Brno: Matice moravská, 2016. 565 s.
- DUCREUX Marie Elizabeth. Kniha a kacířství, způsob četby a knižní politika v Čechách 18. století. In *Česká literatura doby baroka. Sborník příspěvků k české literatuře 17. a 18. století*. Praha: Památník národního písemnictví, 1994, s. 61-87.
- FIDLEROVÁ Alena. Lidové rukopisné modlitební knihy raného novověku. In *Český lid*. ISSN 0009-0794, 2013, roč. 100, č. 4, s. 385-408.
- IMPELLUSO Lucia. *Natura i jej symbole: rośliny i zwierzęta. Leksykon historia, sztuka ikonografie*. Warszawa: Wydawnictwo Arkady, 2006. 382 s.
- JANEČEK Petr. Písně o králi Marokánovi jako synkreze literární a folklorní tematiky a motiviky. In *Čeští nekatolíci v 18. století mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí*. Zdeněk R. Nešpor. Ústí nad Labem: Albis international, 2007, s. 51-70.
- KAISER Otto. *Odkaz alexandrijských Židů: úvod do deuterokanonických knih Starého Zákona*. Praha: Vyšehrad 2006, 168 s.
- KANÁK Bohdan. Německá novogotická polokurzíva (kanzlei) olomoucké městské kanceláře v 16.-19. století. In *Ročenka SOkA v Olomouci*, 1999, roč. 8, s. 45-87.
- KARAFIÁT Jan. *Paměti spisovatele Broučků I*. Praha: Kavka, 1919. 190 s.
- KAŠPAR Jaroslav. Názvosloví latinského písma v novověku. In *Archivní časopis*. ISSN 0004-0398, 1970, roč. 20, č. 1, s. 73-102.
- KAŠPAR, Jaroslav. Novogotické písmo v Čechách v letech 1500-1750. In *Acta Universitatis Carolinae – Philosophica et historica*. ISSN 0567-8293, 1971, č. 3-4, s. 111-159.
- KAŠPAR Jaroslav. Úvod do novověké latinské paleografie se zvláštním zřetelem k českým zemím. Praha: SPN, 1987, 283 s. + 95s.
- MALURA Jan. *Písně předbělohorských exulantů (1670-1750)*. Praha: Academia, 2010, 452 s.
- MATĚJKA Jan. Malované modlitební knihy z XVIII. a ze začátku XIX. Století. In *Český lid*. ISSN 0009-0794, 1894, roč. 3, č. 1, s. 1-5.
- MATĚJKOVÁ Marie. Psané a ozdobené památky lidové na Národní výstavě v Praze. In *Český lid*. ISSN 0009-0794, 1896, roč. 5, č. 1, s. 321-323.
- MELMUKOVÁ-ŠAŠECÍ Eva a kol. *Evangelíci v rané toleranční době v Čechách a na Moravě*. Neratovice: Verbum, 2017. 832 s.
- MENCLOVÁ Anna. *Fenomén evangelických rukopisných modlitebních knih z 19. století*: diplomová práce. Hradec Králové: Filozofická fakulta Univerzity Hradec Králové, 2017. 121 s.
- NEŠPOR Zdeněk R. „Vzduch k Bohu dychtící“ Rozprava o (300) nepísnových lidových náboženských rukopisech z 18. -19. století. In *Český lid*. ISSN 0009-0794, 2007, roč. 94, č. 3, s. 225-256.
- NEŠPOR Zdeněk R.. Lidové modlitební knížky 18. a 19. století. In *Růžová zahrádka. Rukopisné modlitební knížky 18. a 19. století*. Anežka Šimková – Ondřej Jakubec. Olomouc: Arbor vitae, 2009, s. 47-55.
- POLÁK Stanislav. K otázce názvosloví novověkého písma. In *Archivní časopis*. ISSN 0004-0398,

- 1971, roč. 21, č. 2, s. 88-102.
- POŠ Jan. Růžová zahrádka: psané a zdobené lidové modlitby 1750-1850. In Český lid. ISSN 0009-0794, 1993, roč. 80, č. 4, s. 265-293.
- PRAŽÁK Stanislav. Z počátků humanistického písma v Čechách. In *Humanistická konference 1966*. Praha: Kabinet pro studia řecká, římská a latinská ČSAV, 1966, s. 173-177.
- RULÍŠEK Hynek. *Postavy, atributy, symboly: slovník křesťanské ikonografie*. České Budějovice: Karánek, 2006. [nestr.]
- SMUTNÝ Václav. Modlitby lidové. In Český lid. ISSN 0009-0794, 1893, roč. 2, č. 1, s. 584-588.
- SVATOŠ Martin. Knihy zabavené přičiněním misionáře Antonína Koniáše S. J. na opočenském panství na jaře roku 1733 a jejich čtenáři. In *Východočeská duchovní a slovesná kultura v 18. století*. Václav Petrbok – Radek Lunga – Jan Tydlitát. Boskovice: Albert, 1999, s. 364-371.
- SVATOŠ Martin. Kontrola četby a distribuce náboženských knih při lidových misiích a misijní knížky v 18. století. In Úloha církevních řádů při pobělohorské rekatolizaci. Ivana Čornejová. Praha: Univerzita Karlova, 2003, s. 363-384.
- ŠÍMA Josef. *Příspěvek k české lidové knihomalbě*, Český lid 8, 1899, s. 119-121.
- VORLÍČKOVÁ Anna. Modlitební kniha českých exulantů v Žitavě z roku 1706. In *Knihy a dějiny*. ISSN 1210-8510, 2009-2010, roč. 16-17, s. 5-50.
- ZÍBRT Čeněk. Z východočeských psaných modliteb. In Český lid. ISSN 0009-0794, 1905, roč. 14, č. 1, s. 183-185.

NÁBOŽNOST AKA TYPICKÝ ZNAK SLOVANOV A SLOVÁKOV

Róbert LETZ¹

Religiousness as a Typical Feature of the Slavs and Slovaks

The study deals with religiousness as a typical characteristic feature of the Slavs and Slovaks. It examines the origins of this phenomenon. Religiousness as a characteristic feature was perceived positively and was part of a complex of the other positive characteristics. When defining these positive characteristics, we find the same characteristics in the Slavs and Slovaks. It began to be emphasized in the 17th century, although there had been signs of its importance even before that. The philosophy of history of the German philosopher J. G. Herder provided a fundamental impetus. Based on this, Ján Kollár defined five typical characteristics of the Slavs, with religiousness in first place. This view was adopted by the generation of Štúr's followers and subsequent generations of the Slovak intelligentsia.

Keywords: Slavs, Slovaks, religiousness, J.G. Herder, Ján Kollár, generation of Štúr.

Nábožnosť (pietas) je termín, ktorý implikuje svedomité plnenie povinností vyplývajúcich z osobnej závislosti. Z teologického hľadiska ako spravodlivosť voči Bohu sa volá „čnosť nábožnosti“ (virtus religionis).² Konkrétnym prejavom tejto čnosti je zbožnosť (devotio), ktorá sa prejavuje vonkajšími úkonmi (pobožnosťami), citovým zanietením pri náboženských úkonoch (zbožná modlitba, zbožné vysluhovanie obradov kňazom) a ochotou rýchlo, bez váhania vykonávať všetko, čo žiada Boh a predpisuje cirkev.³ Nábožnosť teda vyjadruje subjektívnu stránku náboženstva. Definuje sa aj ako oddanosť Bohu, prejavujúca sa najmä konkrétnym cnostným spôsobom života.⁴ Nábožnosť a zbožnosť sa v bežnom jazyku používajú ako synonymá.

Nábožnosť sa dá pripísať jednotlivcom a určitým sociálnym, alebo etnickým skupinám ako ich typický identifikačný znak. Práve náboženstvo a z neho vychádzajúca nábožnosť bola typickým znakom, pomocou ktorého sa dala charakterizovať kultúra etnického spoločenstva. Pri pohľade na minulosť sa niektoré národy označovali ako nábožnejšie v porovnaní s inými, napr. starovekí Rimania mali byť nábožnejší ako starovekí Gréci.⁵ Kultúrna a s ňou aj náboženská pes-

¹ Prof. PhDr. Róbert Letz, PhD., Katedra histórie a didaktiky dejepisu, Pedagogická fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, Račianska 59, 813 34 Bratislava.

² *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 4. Frommigkeit. Herder : Freiburg – Basel – Rom – Wien, 1995, s. 168 – 169.

³ VIŠŇOVSKÝ, M. (zost.). *Malý teologický lexikon*. Bratislava : Spolok sv. Vojtecha, 1977, s. 491.

⁴ JAROŠOVÁ, A. (red.). *Slovník současného slovenského jazyka. M – N*. 3. diel. Bratislava : VEDA, 2016.

⁵ LACINA, J. *Obecní kronika, čili vypravování o národech vzdělaných od dob nejstarších po naše časy*. Praha : E. Beaufor, 1897, s. 786.

trošť sa bezprostredne dotýkala Slovanov. Slovania, vnútorne diferencovaní, boli navonok pre príbuznosť jazyka a osídlený geografický priestor vnímaní ako jednotný celok. Na druhej strane aj sami vnímali svoju príbuznosť. V období raného a vrcholného stredoveku etnické chápanie národa s dôrazom na jazyk nebolo rozvinuté. To však nebránilo tomu, aby sa viacerí autori pokúsili o charakteristiku Slovanov a prisudzovali im určité vlastnosti. Prokopios v 6. storočí chválil statočnosť Slovanov. Túto vlastnosť im pripisovali aj neskorší stredovekí autori ako Ibrahim Ibn Jakub alebo Adam z Brém. Maurikios, Leon, Theofylaktos, Widkund, Kardízi, Rosteh a Dimeški vyzdvihovali ich vitalitu otužilosť, znášanie mrazu, horúčav, nepriaznivých podmienok, bolesti, ba aj smrti.⁶ U stredovekých autorov sa už v 12. storočí začal termín Slovan spájať so slovom „sláva“ a prekladať ako „gloriosi“. Zosobňoval charakteristickú vlastnosť Slovanov.⁷ Tento výklad sa udržal až do 19. storočia a svojou autoritou ho podporil aj známy slavista a archeológ Ján Kollár. Iný výklad, doložený už na začiatku 14. storočia, spája názov Slovania s pojmom „slovo“ a prekladá ho ako „verbosi“, „sermonales“.⁸

Od raného stredoveku sa vytvárali základné charakteristiky Slovanov, ktoré sa s postupujúcim časom a civilizačnými rozvojom začali konkretizovať a rozširovať. Epocha humanizmu a renesancie prebudila záujem o ľudové jazyky, túto tendenciu ešte zosilnila náboženská reformácia a na ňu reagujúca protireformácia. Vzdelanie bolo prístupné čoraz širším vrstvám obyvateľstva. Úpadok moci šľachty, vzrast významu meštianstva a obchodu, objavenie „Nového sveta“ zmenili od základu dovtedajšie vnímanie sveta a spoločnosti. Vrcholiaca osmanská vojenská expanzia do Európy nútila európskych panovníkov bez ohľadu na to, ku ktorej kresťanskej cirkvi patrili, vymedziť sa voči islamu. Práve v strednej Európe, ktorú v 17. storočí najviac zasahovala osmanská expanzia a ktorú do značnej miery ovládala katolícka dynastia Habsburgovcov, sa zdôrazňovalo kresťanstvo ako dôležitá hodnota v protiklade s pohanstvom Osmanov. V období častých a dlhotrvajúcich vojen a epidémií sa človek odvracal od sveta a svetského života a sústreďuje sa viac na duchovný život. Reformácia a protireformácia vyvolali úsilie o náboženskú obnovu, ale súčasne aj konkurenciu cirkví a s ním spojený proces konfesionalizácie. Záujem katolíckej cirkvi i reformačných prúdov sa zameriaval viac na slovanské prostredie. To otvorilo možnosti barokovému slavizmu, ktorý sa prejavil zvýšeným záujmom o Slovanov, ich dejiny, jazyk a kultúru. Pre Slovanov a slovanskú kultúru bolo dôležité sformovanie silného ruského štátu v 16. storočí, ktorý sa definoval ako dedič Byzantskej ríše, podmanenej Osmanmi.

Chorvátsky dominikán Vinko Pribojević (polovica 15. storočia – 1532) je autorom diela *De origine successibusque Slavorum* (*O pôvode a dejinách Slovanov*), ktoré vyšlo prvý raz v roku 1532 v Benátkach. Podnet k jeho vzniku dala Pribojevićova cesta do Poľska pravdepodobne pred rokom 1525. Slovanov chápal ako jeden celok. Zastával názor o ich autochtónnosti na Balkánskom polostrove. Po-

⁶ NIEDERLE, L. *Život starých Slovanů. Základy kulturních starožitností slovanských*. Díl 1, sv. 1. Praha : Bursík & Kohout, 191, s. 53 – 54.

⁷ NIEDERLE, L. *Rukověť slovanských starožitností*. Praha : Nakladatelství České akademie věd, 1953, s. 42.

⁸ NIEDERLE, L. *Rukověť slovanských starožitností*, s. 42.

ukazoval na ich rozšírenosť a usiloval sa dokázať ich slávu minulosť, pretože sa dovtedy nenašiel nikto, kto by na ňu poukázal. Vychádzajúc z ruského kronikára Nestora dejiny Slovanov prepoil priamo s biblickými dejinami a ich pôvod odvádzal od Jafeta, mladšieho syna Noeho. Jafetov syn Tíras mal potomkov, ktorých meno Gréci zmenili na Thrákov. Biblický konštrukt odvodzovania pôvodu Slovanov od Jafeta prevzali v neskorších dielach viacerí slovanskí vzdelanci. Zaručoval starobylosť, posvätnosť Slovanov, ich minulosť, ale aj prítomnosť a budúcnosť. Slovania v Pribojevičovom diele existovali pod rôznymi menami ako Moézi, Góti, Gepidi, Vandali, Sarmati, Dákovia, Ilýri, starovekí Macedónci. Medzi najdôležitejšie osobnosti v dejinách Slovanov zaradil Alexandra Macedónskeho a diadochov, ale aj niektorých rímskych cisárov. Boli to Slovania, ktorí dobyli Perziu, severnú Afriku a Hispániu, vyplienili Rím a svetu dali také učené muži ako filozof Aristoteles, Alexander Veľký, cisár Dioklecian a svätý Hieronym. Zo stredoveku zdôrazňuje, že Slovanmi boli cisári z rodu Luxemburgovcov Karol IV., Žigmund a Václav IV. Pôvod etnonyma Slovan odvodzuje od slova „sláva“. Ako typickú vlastnosť Slovanov zdôrazňuje statočnosť. Slovania sa však podľa neho vyznačujú nielen telesnou silou, ale aj ušľachtilosťou ducha a rozumovými schopnosťami, ktoré im umožňujú, aby sa zaoberali vedou.⁹

Chorvátsky vzdelanec, benediktínsky mních Mavro Orbini (1563 – 1614), roďák z Dubrovníka, je autorom taliansky písaného diela *Il Regno degli Slavi hoggi corrottamente detti Schiavoni* (Kraľovstvo Slovanov, dnes nesprávne nazývaných Schiavoni) vydaného v roku 1601 v Pesaro. Slovanov chápe ako jednotný národ, ktorý v dejinách vystupoval pod rôznymi menami. Spája ich spoločný pôvod, jazyková blízkosť a geografický priestor. Jeho výklad etnogenézy Slovanov je podobný ako u Pribojeviča. Poukazuje na význam slovanského národa a jeho dejín. Upozorňuje na to, že Slovania sa vyznačujú nejednotnosťou a vzájomnými konfliktami. Za najdôležitejšiu vlastnosť Slovanov pokladá podobne ako Pribojevič statočnosť. Táto vlastnosť je spojená s odvodzovaním etnonyma Slovan zo slova „sláva“. Slovania sa neradi komukoľvek podriaďujú a ak boli porazení, nezmierili sa so svojim postavením. Cudzia nadvláda v nich vyvolala odpor.¹⁰

Rakúsky diplomat Sigismund von Herberstein po svojich dvoch cestách na dvor moskovského veľkokniežata Vasilija III. v rokoch 1516 – 1517 a 1526 – 1527 ako prvý oboznámil západnú Európu s Moskovským kniežatstvom a jeho významom v diele *Rerum Moscoviticarum commentarii* (Zápisky o moskovských záležitostiach), ktoré bolo prvý raz vydané v roku 1549 vo Viedni.¹¹ Dielo vyšlo viackrát ešte počas autorovho života a jeho význam tkvel nielen v priblížení pomerov v Moskovskom kniežatstve, ale v poukazaní na početnosť Slovanov a rozľahlosť nimi obývaného teritória. Herberstein sa zmienil aj o počiatkoch dejín Slovanov.

⁹ PŘÍHODA, M. *Veniamin, Ivan Petrašev, Juraj Križanič v Rusku (a historicko-politické souvislosti jejich působení)*. Praha : Ústav slavistických a východoevropských studií. Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 2008, s. 181 – 186.

¹⁰ PŘÍHODA, M. *Veniamin, Ivan Petrašev, Juraj Križanič v Rusku*, s. 186 – 196.

¹¹ BARON, S. H. „Herberstein's Image of Russia and Its Transmission through Later Writers“. In PRERSCHY, G. (ed.) *Sigismund von Herberstein, Kaiserlicher Gesandter und Begründer der Russlandkunde und die europäische Diplomatie*. Graz : Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1989, s. 245 – 273.

Prevzal názor ruského kronikára Nestora o tom, že Slovania sa odvodzujú od biblického Jafeta, syna Noeho a usadili sa pri Dunaji.¹²

Vyššie uvedení autori síce nevyzdvihovali nábožnosť ako typickú vlastnosť Slovanov, ale poukazovali na cnosti, ktoré sú jej blízke a na osobnosti, ktoré patrili k zakladateľom kresťanskej cirkvi. Informácie o dôležitosti Slovanov, ich veľkom počte a rozsahu nimi obývaného teritória formovali všeobecnú mienku, ktorú v ďalších rokoch potvrdzovali spisy iných diplomatov, cestovateľov a vojenských osobností. Tieto diela podnietili záujem o Slovanov a určitý rešpekt pred ich silou. Pritom je dôležité si uvedomiť, že aj v tomto období existovali rôzne predsudky a stereotypy, ktoré si o Slovanoch vytvárali Neslovania. Tieto stereotypy mali negatívny charakter. Na strane slovanských vzdelancov vyvolávali potrebu apológie vlastnej etnicity, historicity, dôležitosti a hodnoty vlastného jazyka, kultúry a tradícií, ich rovnocennosti s inými európskymi kultúrami a jazykmi.

Český utrakvistický kňaz a kronikár Bohuslav Bílejevský (asi 1480 – 1555), napísal dielo *Kronika česká: zpuosob víry křesťanské pod obojím zpuosobím těla a krve Páně Jesu Krista i také pod jednu v sobě obsahuje: opět valdenských náboženství, též i jiných sektářův u víře zpletených obyčeje ukazuje vše pořádně*. Toto dielo vyšlo tlačou v Norimbergu v roku 1537. Bílejevský cítil potrebu brániť utrakvistických kňazov proti výčitkám, že neprávom obsadili fary, ktoré boli predtým katolícke a vôbec pravosť a starobylosť „viery Čechov“ a prijímanie pod oboma spôsobmi. V snahe dokázať opak siahol k historickým argumentom: „Aby Čechův věrných sláva křesťanská v víře církvě své obecně známa byla; kroniky y legendy jisté oznamují, že dva vlastní bratři, jménem Cyrilius a Metodyus, česky říkáme Srha a Strachota, slowanského jazyku, řádem kněží, přišli do Moravy, a tu krále, jménem Swatopluka k víře Boží a křesťanské y s lidem moravským z milosti Boží obrátili, a služby Boží slowanským jazykem zřídili.“¹³ Bílejevský z apologických dôvodov vyzdvihol „kresťanskú slávu Čechov“, teda im pripísal nábožnosť ako vlastnosť. Pritom zdôraznil cez Moravu ich spätosť s cyrilometodskou tradíciou a naviazanosť na slovanský liturgický jazyk.

Poľský učenec Stanisław Sarnicki (asi 1532 – 1597), najprv žiak Filipa Melanctona a neskôr Jána Kalvína, pokladal vo svojom diele *Annales, sive de origine et rebus gestis Polonorum et Lithuanorum libri VIII.* (Anály, alebo o pôvode a skutkoch Poliakov a Litovcov, kniha VIII.), vydanom v roku 1587, sv. Hieronyma, prekladateľa Biblie do latinčiny (Vulgáta) za Slovana a pôvodcu slovanskej liturgie. Podľa neho medzi Slovanmi apoštoloval už sv. Pavol a sv. Ondrej.¹⁴ Sarneckého názory prevzal a nadviazal na ne český učenec Ján Amos Komenský vo svojom diele *De bono unitatis et ordinis disciplinae ab oboedientiae in ecclesia Bohemicae ad Anglicanum paraenesis* (Napomenutie cirkvi českej cirkvi anglikánskej o vzácnom statku jednoty, poriadku, kázne a poslušnosti v cirkvi riadne založe-

¹² BEYER-THOMA, H. (Hrsg.). *Sigismund von Herstein. Rerum Moscoviticarum Commentarii. Synoptische Edition der lateinischen und der deutschen Fassung letzter Hand*. München : Osteuropa-Institut München, 2007, s. 35.

¹³ BÍLEJOVSKÝ, B. *Kronyka Církevni, w niź se příběhové a příhody církvě České od gegího počátku až do léta Páně 1532 vyprawugi*. Praha : Betterl – Wildenbrun, 1816, s. 1.

¹⁴ BRTÁŇ, R. *Barokový slavizmus. Porovnávacía štúdia z dejín slovanskej slovesnosti*. Liptovský Sv. Mikuláš : Tranoscius, 1939, s. 39, 41.

nej alebo zriaďovanej), ktoré vyšlo v Amsterdame v roku 1660. Komenský napísal stručný náčrt o tom, „*jak církve slovanské, samými apoštoly založené, od Jeronyma, Cyrila a Metoděje rozšířené, zakořenily se zejména v českém národě a vyvrcholily v Jednotě českých bratří.*“¹⁵ Komenský prevzal Sarnického pohľad na začiatky kristianizácie Slovanov od sv. Pavla a Ondreja a presvedčenie o tom, že sv. Hieronym preložil Bibliu do slovanského jazyka. Mohol tak prisúdiť prvenstvo Slovanom pri preklade Biblie do iného ako hebrejského, gréckeho a latinského jazyka: „*A tak mezi evropskými národy první to byli Slované, jimž byly svěřeny výroky boží v jejich mateřštině. Tímto překladem se ty kmeny až dosud honosí a neužívají jiného, ačkoli se mluva národů již změnila, takže lid nerozumí té staré řeči úplně.*“¹⁶ Komenský sa usiloval dokázať prvotnosť, starobylosť, pôvodnosť a tým aj dôležitosť kresťanského učenia u Slovanov, a to nielen pre nich samých, ale v porovnaní s inými národmi. Jeho práca sledovala aj konkrétny účel – historicky legitimizovať Jednotu bratskú.

Český jezuita Bohuslav Balbín (1621 – 1688) vo svojom anonymnom diele *Dissertatio apologetica pro lingua slavonica praecipue bohemica* (Rozprava na obranu jazyka slovanského, najmä českého) z roku 1673, knižne vydanom až v roku 1775, písal o slovanskom pôvode sv. Hieronyma a jeho preklade Biblie do slovanského jazyka.¹⁷ Slovanom a osobitne Čechom pripisoval pozitívne vlastnosti ako skromnosť, znášateľnosť, miernosť, stálosť.¹⁸ Osobitnú pozornosť venoval nábožnosti Slovanov. Odvolávajúc sa na dielo talianskeho jezuitu Antonia Possevinia (Possevinus) (1534 – 1611) *Moscovia*, ktoré vyšlo v roku 1586 dospel k záveru, že „*nad Moskvany (ačkoli jsou lid bludy Řekův a svými vlastními pokazený), pak nad Rusíny a jiné národy slovanské v službách božích nic není pobožnějšího.*“¹⁹ To je jasný znak pripísania nábožnosti ako znaku Slovanom, konkrétne východným Slovanom. Pri Balbínovom spise je potrebné brať do úvahy jeho apologetický obsah. Do protikladu k Slovanom (osobitne Čechom) s ich dobrými vlastnosťami postavil Nemcov. Takéto polarizované vnímanie umožňovalo jeho idealizujúci pohľad na Slovanov a naopak negatívny pohľad na Nemcov. Apologetický charakter diel o Slovanoch mal veľký vplyv na poznávanie ich dejín, kultúry a definovanie ich pozitívnych vlastností.

Opačný prípad vzdelanca, ktorý sa hlbšie zaujímal o Slovanov, nachádzame v chorvátskom rehoľníkovi – dominikánovi Jurajovi Križanićovi (1618 – 1683), autorovi diela *Разговоры о владетьстве» или «Политика»* (Rozhovory o vládnutí, alebo politika), ktoré bolo napísané v rokoch 1663 – 1664. Križanić mal silné slovanské cítenie, no všimol si aj negatívne vlastnosti Slovanov s úmyslom nastaviť im zrkadlo a priviesť ich k vnútornej premene. V roku 1647 prvý raz navštívil Rusko, druhý raz v roku 1659, no po ročnom pôsobení bol poslaný

¹⁵ KOMENSKÝ, J. A. *Stručná historie církve slovanské*. Praha : Melantrich, 1941, s. 7.

¹⁶ KOMENSKÝ, J. A. *Stručná historie církve slovanské*, s. 23.

¹⁷ Bohuslava Balbína *Rozprava na obranu jazyka slovanského, zvláště pak českého. (Dissertatio apologetica pro lingua slavonica praecipue bohemica)*. Praha : Spolek pro vydávání laciných knih českých, 1869, s. 80 – 81.

¹⁸ Bohuslava Balbína *Rozprava na obranu jazyka slovanského, zvláště pak českého*, s. 94.

¹⁹ Bohuslava Balbína *Rozprava na obranu jazyka slovanského, zvláště pak českého*, s. 94.

na 15 rokov na Sibír, pretože ho pokladali za agenta. Križanič videl budúcnosť Slovanov iba pod vedením silného Ruska, ktoré je pravlastou Slovanov a je povolane oslobodiť iné kresťanské slovanské národy spod tureckého jarma a stať sa ich ochrancom. Argumentoval tým, že Rusko si zachovalo najpôvodnejší jazyk, kultúru a politickú nezávislosť. Pri porovnávaní Slovanov s európskymi západnými krajinami u Križaniča Slovania vychádzali s väčšími nedostatkami. Mali horšie obydlia, ošatenie, výzbroj, boli nesvorní a nedostatočne vzdelaní. Vytýkal im lenivosť, márnotratosť, obľubu v prepychu, hodovaní, opilstve a sklону ku krajnostiam. Nevážili si sami seba a vyznačovali sa xenofiliou – chorobnou záľubou vo všetkom cudzom, ktorá sa podľa neho najviac prejavuje u Poliakov a Čechov. Preto si ich západné národy nevážili. Križanič hľadal východisko v eliminácii cudzích vplyvov na slovanské národy, pričom by sa mali zo západu preberať iba technické vymoženosti. Sloboda Slovanov pod vedením Ruska a pocit ich spolupatričnosti sa má dosiahnuť náboženským zjednotením – úniou medzi pravoslávnu a rímskokatolíckou cirkvou a vytvorením spoločného slovanského jazyka, ako to uviedol v diele *Граматично исказанье об Руском языке* (Gramatická rozprava o ruskom jazyku) z roku 1666, vydanom až v roku 1859. Križanič nepokladal pravoslávnych za schizmatikov ani za kacírov, ale za kresťanov, ktorí boli kvôli svojej duchovnej prostote uvedení do omylu. K zjednoteniu pravoslávnej a katolíckej cirkvi sa dá dospieť vzdelávaním a prekladom duchovnej literatúry do ruštiny. V otázke vzťahu Slovanov ku kresťanstvu Križanič zdôrazňoval, že Slovania v minulosti pri rozširovaní kresťanstva neprenasledovali kresťanov a nebránili sa prijímaniu kresťanstva.²⁰

Prvým známym autorom, ktorý osobitne vyzdvihol nábožnosť ako pozitívnu vlastnosť Slovákov, bol jezuita Benedikt Szölliši (1609 – 1656). V úvode k svojmu dielu *Cantus catolici* (Katolícky spevník), vydanému v roku 1655 v Levoči označuje Slovákov za „náš národ panónsky“. Podľa Szöllišeho tento národ „*Hoci vynikal v nábožnosti vôbec, najviac vynikol vo svojich žalmoch. Je to zjavné z rozličných, tak cirkevných ako aj na iné slávnosti prispôsobených piesní.*“²¹ Nábožnosť sa ako typická vlastnosť Slovákov podľa Szöllišeho prejavovala v konkrétnej forme zbožnosti – speve cirkevných piesní. Nábožnosť ako typickú vlastnosť Slovákov Szölliši spomína v priamej súvislosti s cyrilo-metodskou a veľkomoravskou tradíciou. Ako prvý tým zdôraznil význam tejto tradície osobitne pre Slovákov.

Evangelický kňaz Daniel Sinapius Horčíčka (1640 – 1688) sa v diele *Neo-forum Latino-Slavonicum* (Nový trh latinsko-slovenský), vydanom v roku 1678 v poľskom Leszne pokúsil o stručnú charakteristiku povahy Slovanov a vyzdvihnúť niekoľkých pre nich typických znakov: „*Mravy Slovanov podľa povahy miesta, ktoré obývajú, sú rozličné. Je známe, že tento národ sa uspokojuje zväčša jednoduchou stravou a odevom, že je pohostinný, že znáša dobre námahu a biedu, že je mimoriadne vnímavý, nadaný a schopný osvojiť si ktorúkoľvek vedu.*“²² Ako typic-

²⁰ КРИЖАНИЧ, Ю. Политика. Moskva : Nauka, 1965, 735 s.; Tarabová, M.: *Život a dielo Juraja Križaniča*. In *Historia nova*. 2010, roč. 1, č. 2, s. 73 – 85; PŘÍHODA, M. *Veniamin, Ivan Petrašev, Juraj Križanič v Rusku*, s. 163 – 172.

²¹ TIBENSKÝ, J. *Chvály a obrany slovenského národa*. Bratislava : Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1965, s. 47.

²² TIBENSKÝ, J. *Chvály a obrany slovenského národa*, s. 49 – 50.

ké vlastnosti Slovanov u D. Sinapiusa Horčičku teda vystupujú skromnosť, jednoduchosť, nenáročnosť, schopnosť prispôbiť sa a prežiť v ťažkých podmienkach, pohostinnosť, vnímavosť a všetrannosť. Je tu evidentná snaha o idealizáciu Slovanov a Slovákov. Pritom je zaujímavé, že medzi typické vlastnosti nezaradil nábožnosť.

Juraj Papánek, rímskokatolícky farár v Olasze je autorom diela *Historia gentis Slavae – De regno regibusque Slavorum* (Dejiny slovenského národa – O kráľovstve a kráľoch slovenských), vydanom v Pécsi v roku 1780. Ide o prvé komplexné dejiny Slovákov. V Papánkovom diele je dôležitý jeho široký slovanský základ, pričom existujú diferencie v prekladoch etnonyma Slovan a Slovák, ktoré splyvajú v úvode jeho diela.²³ Je to do istej miery otázka blízkosti pojmov Slovan a Slovák, ale aj nediferencované, spoločné chápanie vlastnosti Slovanov a Slovákov. Papánek prináša v chápaní nábožnosti Slovanov a Slovákov novú teologicko-historickú dimenziu. Slovania sú národom, ktorý putuje v historickom čase vďaka Božej priazni. Papánek v ich dejinách vidí analógiu s dejinami židov a prisľúbením Boha Abrahámovi, ktoré zachytáva 12 kapitola knihy Genezis: „*Tu Pán povedal Abramovi: „Odíď zo svojej krajiny, od svojho príbuzenstva a zo svojho otcovského domu do krajiny, ktorú ti ukážem. Urobím z teba veľký národ, požehnám ťa a preslávim tvoje meno a ty budeš požehnaním. Požehnám tých, čo ťa budú žehnať, a preklájam tých, čo ťa budú preklínať! V tebe budú požehnané všetky pokolenia zeme!*“²⁴ Boh dáva Slovanom a Slovákom prisľub, že sa stanú veľkým a požehnaným národom. Práve Božie riadenie a priazeň vysvetľuje skutočnosť, že Slovania vyšli zo svojej krajiny a prišli do novej krajiny, ktorú im „*pripravil Boh, aby z nich učinil veľký národ a požehnal ich a oslávil ich meno.*“²⁵ Podľa Papánka slovanský národ najprv pustošil Byzantskú a Nemeckú ríšu, aby „*napokon dúfajú v Božiu milosť, prastaré pohanské náboženstvo potlačil, zničil a vyhubil.*“²⁶ Podľa Papánka je to národ, ktorý sa „*zo všetkých síl snažil, aby čo najskôr sklonil šíju pred kresťanskou vierou.*“²⁷ Slovania sa teda nebránili šíreniu kresťanstva, naopak boli otvorení jeho prijatiu. Dejiny Slovanov a Slovákov, odohrávajúce sa pod Božou priazňou, sú istou zárukou, že nie sú opustení a stratení, že majú nielen slávnú minulosť, ale aj budúcnosť. Papánek si vo svojom diele podrobne všimá prejavy zbožnosti Slovákov na rôznych pútnických miestach, osobitne v Šaštíne a z autopsie píše o hlbokej ľudovej zbožnosti pútnikov, ktorých často ovládnu „*slzy nábožnej piety.*“²⁸ Na Papánkovom diele je zaujímavá skutočnosť, že venuje pozornosť nielen kresťanstvu, ale aj pôvodnému pohanskému náboženstvu Slovanov. Chápe teda náboženstvo a zbožnosť Slovanov a Slovákov v širšom historickom kontexte.

²³ Zatiaľ čo preklad J. Tibenského uvádza etnonym Slovan a iba na jednom mieste Slovák, preklad Kataríny Karabovej uvádza iba etnonym Slovák a iba raz etnonym Slovan. TIBENSKÝ, J. *Chvály a obrany slovenského národa*, s. 110 – 111; PAPÁNEK, J. *Historia gentis slavae. Prvé dejiny slovenského národa*. Bratislava : Perfekt, 2018, s. 397 – 398.

²⁴ PAPÁNEK, J. *Historia gentis slavae*, s. 397.

²⁵ PAPÁNEK, J. *Historia gentis slavae*, s. 397.

²⁶ PAPÁNEK, J. *Historia gentis slavae*, s. 398.

²⁷ PAPÁNEK, J. *Historia gentis slavae*, s. 398.

²⁸ PAPÁNEK, J. *Historia gentis slavae*, s. 485.

Z hľadiska definovania pozitívnych vlastností Slovanov, medzi nimi aj nábožnosti, bolo dôležité odvodzovanie mena Slovanov z pojmu „človek“. Rímskokatolícky farár v Dubnici nad Váhom Ján Baltazár Magin (1681 – 1735) vo svojom diele *Murices Nobilissimae et novissimae diaetae Posoniensis scriptori sparsi, sive Apologia pro inclito comitatu Trenčiniensi* (Ostne podsýpané autorovi spisu Najnovší snem alebo Obrana slávnej Trenčianskej stolice a mesta tohože mena), vydanom anonymne v Púchove v roku 1728 odvodzoval etnonym Slováč a Slovan od slova „človek“.²⁹ Tento názor zastával aj polyhistor a evanjelický kazateľ Matej Bel (1684 – 1749) v úvode k dielu Pavla Doležala (1700 – 1778) *Gramatica bohemo-slavica* (Gramatika česko-slovanská) vydanému v Bratislave v roku 1746. Podľa Bela „Mohol by sa však niekto, čítajúc toto domnievať, že meno Slovanov má akýsi nejasný pôvod, pretože sa objavuje až v menej kultivovanom veku. No nie je tomu tak! Pôvod tohto pomenovania je v každom prípade významný, ba slávny, či už podľa názoru niektorých sa odvodzuje od sláva, alebo, ako chcú iní, od človeka, resp. nepoužívaného plurálu človečí. Prvé súvisí so slávnymi vojenskými činmi tohto národa, druhé označovalo muža alebo človeka s vynikajúcimi vlastnosťami.“³⁰ Od odvodzovania etnonymov Slovan a Slováč od slova človek už bolo blízko k širšiemu poňatiu humanizmu, ktorého nositeľmi sú Slovania a Slováci.³¹

V období, keď už bola prítomná myšlienka humanizmu Slovanov a Slovákov, na rozhraní obdobia osvietenstva a romantizmu vychádza v rokoch 1784 – 1791 v Rige štvorzväzkové dielo nemeckého filozofa Johanna Gottfrieda von Herdera (1744 – 1803) *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Idey k filozofii dejín ľudstva). Herder v ňom podal svoju filozofiu dejín. Podľa neho sú dejiny ľudstva proces, ktorý má vzostupné smerovanie. Uskutočňuje sa v ňom dorastanie človeka k humanite, čo sprevádza ústup od násilia. Herder za najvyššiu humanitu považuje náboženstvo, ktoré prepája s rozvojom rozumových schopností človeka. Podľa neho je náboženstvo „najväčšia humanita človeka“,³² „najvznešenejší kvet ľudskej duše“.³³ Herder venoval vo svojom diele pomerne krátku, ale veľmi významnú časť Slovanom (4 zväzok, 16 kniha). Začal ju paradoxom, že slovanské národy zaberajú väčšiu časť sveta než dejín, čo zdôvodňoval ich vzdialenosťou od Rímskej ríše. Potom sa pokúsil o ich charakteristiku pomocou kontrastu s Nemcami: „Hoci tu a tam sú zaznamenané ich činy, neboli nikdy národom vojnových a dobrodružných podnikov ako Nemci; skôr sa uberali ticho za nimi a obsadili vyprázdnené miesta a krajiny, až napokon zaujali tú obrovskú oblasť, ktorá siaha od Donu k Labe, od Baltického mora k Jadranskému moru... Po všetkom tom predchádzajúcom pustošení, po všetkom prechádzaní a sťahovaní bola ich nehlučná, usilovná prítomnosť týmto krajinám prospešná. Obľubovali poľnohospodárstvo, dostatok stád a obilia, rovnako aj rôzne domáce

²⁹ SEDLÁK, V. (ed.). Ján Baltazár Magin: Obrana slávnej župy Trenčianskej a mesta tohože mena. Martin : Matica slovenská, 2002, s. 96.

³⁰ TIBENSKÝ, J. Chvály a obrany slovenského národa, s. 63.

³¹ BRTÁŇ, R. Barokový slavizmus, s. 126.

³² HERDER, J. G. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Bd. 1, Buch 4. Riga – Leipzig, 1784, s. 255.

³³ HERDER, J. G. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Bd. 1, Buch 4., s. 257.

*umenia a všade otvorili užitočný obchod s výrobkami svojej zeme a usilovnosti.*³⁴ Slovania viedli svoj svojrázny život veselých a hudbu milujúcich ľudí. „*Mali krotké mravy, boli pohostinní až po rozhadzovačnosť, milovali voľnosť vidieka, ale boli poddajní a poslušní, protivilo sa im lúpenie a plienenie. To všetko nezabránilo ich útlaku, ba naopak, prispelo k nemu. Pretože sa nikdy neuchádzali o nadvládu nad svetom, nemajúc bojachtivé dedičné kniežatá a dávajú sa radšej zdaniť aby len mohli v pokoji obývať svoju krajinu, umožnili početným národom, najmä národom kmeňa nemeckého, aby sa na nich ťažko prehrešili.*“³⁵

Útlak Slovanov Herder datuje od Karola Veľkého, pričom zdôrazňuje, že Slovania boli na mnohých územiach vyhubení, alebo uvrhnutí do nevoľníctva. Ich osud mu pripomínal osud Indiánov v Peru pod španielskou nadvládou. Za nedostatok Slovanov považuje, že si nevytvorili trvalejšie a efektívne vojnové zriadenie a ich nevýhodné situovanie medzi Nemcov na západnej a Mongolov na východnej strane. Herder vyjadril svoje presvedčenie o perspektíve Slovanov. Podľa neho sa v Európe v budúcnosti prejaví politika, ktorá bude podporovať pokojné vzájomné vzťahy národov a tichú usilovnosť namiesto bojovnosti. Vtedy slovanské národy precitnú z hlbokého spánku a oslobodia sa z otrockých okov. Herder napokon vyzval, aby sa zbierali slovanské zvyky, povesti a piesne a aby vznikli dejiny Slovanov. Z uvedených Herderových myšlienok môžeme sumarizovať, že za typické vlastnosti Slovanov považoval pohostinnosť, miernosť, poslušnosť, veselosť, obľubu hudby, remeselnú zručnosť a pracovitosť. Slovania zodpovedali Herderovmu ideálu ľudskosti, ku ktorému ľudstvo vo svojich dejinách postupne dospieva. Herder síce *expresis verbis* neuvádza nábožnosť ako typickú vlastnosť Slovanov, no pozitívne vlastnosti ktoré im pripisuje, ich k tomu priam predurčovali. Plne korešpondovali s jeho pojmom *humanity*, ktorá má imanentne náboženský základ.

Herderove názory mali prelomový význam pre novú generáciu slovanských intelektuálov, ktorí ich brali ako potvrdenie svojich názorov od autority mysliteľa, patriaceho k nemeckej intelektuálnej elite. Bol to jednoznačne priaznivý hlas z krajiny a prostredia, odkiaľ sa šírili skôr negatívne a pohŕdave názory o Slovanoch. Herder v slovenskom prostredí rozhodujúcim spôsobom ovplyvnil troch evanjelických vzdelancov: Juraja Palkoviča (1769 – 1850), Jána Kollára (1793 – 1852) a Pavla Jozefa Šafárika (1795 – 1861), ktorí študovali na univerzite v Jene a boli priamo ovplyvnení žiakmi J. G. Herdera, ktorí tam pôsobili. Všetci traja nekriticky preberali Herderove myšlienky o Slovanoch. Možno súhlasí s názorom, že Kollár Slovanov v porovnaní s Herderom ešte „*doidealisoval a preidealisoval a jejich odpůrce zatemnil dalšími odstíny temných barev... Lidskost byla pro Kollára v Slovanech jakoby vrozena a předpokladem. Etymologii svého předchůdce Matěje Bela (Slované – slověci – člověci) bral doslova, Slovan mu splýval s pojmem člověka.*“³⁶

J. Kollár ako evanjelický farár v Pešti predniesol v roku 1822 a ešte v tom istom roku vydal kázeň pod názvom *Dobré vlastnosti národa slowanského*. Po spo-

³⁴ HERDER, J. G. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Bd. 4, Buch 16. Riga – Leipzig, 1791, s. 32 – 33.

³⁵ HERDER, J. G. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Bd. 4, Buch 16, s. 34.

³⁶ PRAŽÁK, A. Herder a Češi. In Herder, J. G. *Vývoj lidskosti*. Praha : Jan Laichter, 1941, s. XXIII – XXIV.

mienke o geografickej rozšírenosti a početnosti Slovanov uvádza päť vlastností, ktorými sa vyznačuje slovanský národ a ktoré má na vyššom stupni v porovnaní s inými národmi. Sú to: 1. nábožnosť, 2. pracovitosť, 3. nevinná veselosť, 4. láska v vlastnej reči a 5. znášanlivosť.³⁷ Pri ich výbere sa inšpiroval Herderom. Ako prvú a najdôležitejšiu vlastnosť Slovanov Kollár uvádza nábožnosť. Charakterizuje ju ako lásku k náboženstvu. Nábožnosťou sa podľa neho Slovania vyznačovali aj v predkresťanskej dobe. Argumentmi, ktoré potvrdzovali toto Kollárovo tvrdenie, boli: hojnosť vlastných slov z náboženskej oblasti, jedinečné stavby náboženských chrámov, putovanie na posvätné miesta, prísne a vážne uctievanie svojich bohov, prijatie kresťanstva z vlastnej iniciatívy, keď veľkomoravské knieža Rastislav žiadal u byzantského cisára v Konštantínopole misionárov a preto prišli sv. Konštantín – Cyril a Metod. Slovanský národ podľa Kollára za náboženstvo pri niesol v dejinách veľké obete: telesnú slobodu a samostatnosť obce a kniežatstva. „*On byl, který Ewangelium Páně, ne jako jiní s násilým, s otročowaním a krwepróléwáním, ale tichým, laskawým způsobem rozssiřowal; on byl, který se we věcech náboženstwa ustawičně Písma swatého přidržel, který naprawenj cirkwe začal a jiným k tomu cestu proklestil.*“³⁸ Kollár ako ďalší argument nábožnosti Slovanov uvádza veľký počet svätých slovanského pôvodu uctievaných v rímskokatolíckej cirkvi a pravoslávnych cirkvách. Kollár pripúšťa, že aj medzi Slovanmi sú zlí kresťania (ľahostajní, nedbanliví, chladní, bezbožní), a to najmä tam, kde žijú v susedstve s inými neslovanskými národmi. V porovnaní so západoeurópskymi krajinami, kde sa už v tom čase začal prejavovať proces sekularizácie, je podľa Kollára nábožnosť Slovanov na vyššom stupni. Kazatelia v slovanských krajinách nemajú príčinu kázať proti ľahkomyselnosti, neznabožstvu a nevere, ktoré by zasahovali celý národ. „*Neděla a swaté dni se tu jesstě tak neposskwrňují, jako w jiných krajinách; písmo swaté tu jesstě pilněji čitáno býwá, domáci nábožnost se tu častěji wykonává; tichost a pořádek we chrámě tu jesstě více ponuje, nežli jinde; modlitby swátosti a služby boží, jsou tu oblíbenější; mluwení o věcech swatých styliwější, zlodějstwí, rouhání a proklínání téměř jen od cizích řečí půjčené, loupeníčtwí, zbojstwí, mordy, vraždy, krweprolití mezy tímto národem řídké, téměř neslýchané, tak že z toho wsseho slussně zawíratí můžeme: milowání a následowání náboženstwa jest prwní dobrá vlastnost národu slowanského.*“³⁹ Takéto porovnanie Kollára má racionálny základ, no spôsob jeho podania vytvára až kriklavý kontrast. Ján Kollár v jednom zo svojich diel vyjadril svoj názor na nábožnosť ako typický znak Slovákov, ktorý sa prejavuje v bohatstve rozmanitých náboženských piesní, opäť v kontraste s Nemcami: „*Slowáci mají na sta, na tisíce nábožných melodií a zpívají při každé slawnosti, w každém swátku, ba téměř w každau neděli jiné a jiné písně: anť ubozí Němci w Uhrách, w Baworích, w Sasku a wšudy ustawičně téměř jen dvě tři, ty samy melodie geydují.*“⁴⁰

³⁷ KOLLÁR, J. *Nedělnj, swátečné i příležitostné kázně a řeči*. Pešť : Trattner – Karoli, 1831, s. 500.

³⁸ KOLLÁR, J. *Nedělnj, swátečné i příležitostné kázně a řeči*, s. 501.

³⁹ KOLLÁR, J. *Nedělnj, swátečné i příležitostné kázně a řeči*, s. 502.

⁴⁰ KOLLÁR, J. *Cestopis obsahující cestu do horní Itálie a odtud přes Tyrolsko a Baworsko se zvláštním ohledem na slawjanské žiwly roku 1841*. Pešť : Trattner-Károlyi, 1843, s. 231.

Pavol J. Šafárik, jeden z priekopníkov slavistiky vo svojom základnom diele *Geschichte der slawischen Sprache und Literatur nach allen Mundarten* (Dejiny slovanského jazyka a literatúry všetkých nárečí) vydanom v Pešti v roku 1826 zdôraznil nábožnosť Slovanov ako jeden z ich typických pôvodných znakov. Podľa neho: „*K základným charakterovým črtám slovanského kmeňa ako celku patria: náboženské zmýšľanie, láska k práci, úprimná a prostodušná veselosť, láska k rodnej reči a jeho znášateľnosť... Túto lásku k náboženstvu si Slovania uchovali po všetky časy.*“⁴¹ Ako vidno, Šafárikove typické vlastnosti Slovanov sú prevzaté od J. Kollára. Podobne aj pri zdôvodnení nábožnosti ako typickej vlasti Slovanov preberal Kollárove argumenty. Kollárových päť vlastností Slovanov ovplyvnilo generáciu štúrovcov, ale aj celé slovenské národné hnutie v 19. storočí a začiatkom 20. storočia.

Nábožnosť za typický znak Slovanov a Slovákov považoval slovenský jazykovedec, filozof, politik a novinár Ľudovít Štúr (1815 – 1856). V súvislosti s rozširovaním maďarčiny a vytlačaním slovenčiny Štúr pred zasadnutím uhorského snemu v roku 1847 uvažoval o dosahu týchto opatrení na náboženský život Slovákov. Pri tejto príležitosti vyjadril svoj názor na dôležitosť náboženstva u Slovákov. Zdôrazňoval, že „*mravné a náboženské vyučovanie najviacej na človeka pôsobí.*“⁴² Pritom žiadal garancie: „*Aby sa nábožnosť nášho národa ničím na svete neprekážala a nerušila. Najväčšia ľudu útecha je náboženstvo, jeho pri biedach a strastiach zemských prítulok najpokojnejší, keď sa mu i táto berie, prichodí on i o túto útechu a nemajúc väčšej vzdelanosti, padá do hrubej rozpustlosti mravov a surovstva.*“⁴³ Náboženstvo je podľa Štúra u Slovákov základnou garanciou ich existencie. Bez neho nastáva opustenie mravov a rozklad. Predstaviteľ štúrovskej generácie Mikuláš Dohnány (1824 – 1852) ešte ako študent levočského lýcea definoval vlastnosti Slovákov, medzi ktoré zaradil dobrotu srdca, nábožnosť, veselosť a pilnosť (pracovitosť).⁴⁴ Rímskokatolícky kňaz a štúrovec Eugen Gerometta (1819 – 1877) vychádzal z previazanosti a spojitosti slovanských a slovenských vlastností. Podľa neho si Slováci zachovali v pôvodnej podobe tie pozitívne vlastnosti, osobitne nábožnosť, aké mali Slovania v minulosti: „*A povaha slovenského kmeňa i jazyka je druhý znak sili duchovnej slovanskej, lebo v tamtej je zachovánuo všetko to žitja duchovňje, ktorím sa pred tisícami rokou viznačuvau národ slovanskí. Povesti, podaňja, pjesne, običaje, zpuosob smišlaňja, cit horúci nábožní, pokoja milovnosť, patriarchálnosť, čistota mravou, zpěvu oddanosť, všetko to, čo nám starích čašou pamjatka od dedou našich prináša, nachodí sa do dnes v loňe slovenského kmeňa.*“⁴⁵

⁴¹ ŠAFÁRIK, P. J. *Dejiny slovanského jazyka a literatúry všetkých nárečí*. Bratislava : Vydavateľstvo SAV, 1963, s. 86.

⁴² ŠTÚR, Ľ. Naše nádeje a žiadosti k nastávajúcemu snemu. In *Slovenskje národnje novini*. 1847, roč. 3, s. 225 – 232.

⁴³ ŠTÚR, Ľ. Naše nádeje a žiadosti k nastávajúcemu snemu, s. 232.

⁴⁴ ROSENBAUM, K. Vzťah levočskej mládeže k dielu Jána Kollára. In *Literárne postavy Gemera 3. Janko Francisci-Rimavský*. Martin : Osveta, 1980, s. 52.

⁴⁵ GEROMETTA, E. Slovanou náklonnosť ku slobode. In *Slovenskje Pohľadi na vedi umeňja a literatúru*. 1851, roč. 5, č. 1, s. 170.

Nábožnosť ako typická vlastnosť Slovanov a Slovákov vystupuje do popredia u slovenských mesianistov Michala Miloslava Hodžu (1811 – 1870), Sama Bohdana Hroboňa (1820 – 1894) a Jozefa Miloslava Hurbana (1817 – 1888). V nábožnosti Slovanov a Slovákov stavajú obraz ich budúcej slávy a úlohy pri preberaní štafety dejín od západných národov. Slovania a Slováci sa cez kresťanstvo nielen prežijú všetok útlak a historické tragédie, ale v budúcnosti dostanú svoje dôstojné miesto medzi národmi. Odmietajú západný racionalizmus a liberalizmus ako úpadkový. Typický je pre nich romantický mýtus strediu. Slovensko považujú za historickú kolísku a centrum Slovanstva, za Slovanstvo v malom. Podľa J. M. Hurbana sa politické zjednotenie Slovanov za kráľa Svätopluka zaniklo po jeho smrti. Ako zjednocujúci prvok však ostalo kresťanské náboženstvo. Vďaka Božej prozreteľnosťou prijali Slováci kresťanstvo, s ktorým sa identifikovali a práve kresťanstvo sa stalo miestom, kde národ prechoval svoj život: „Práve keď sa na koňjec schiľovala obec slovenská, dau Boh Slovákom obecnstvo so sebou, dau im kresťanstvo, abi v ňom prechovau národ tento život svoj až do toho času, keď aj naňho prinde porjadok.“⁴⁶ Pre „horúcosť slovensko-kresťanskú“ je podľa Hurbana typická láska k rozmanitej prírode plnej nespútanej krásy, vrchov, fariieb, zvierat a rastlín, ktorá formovala obrazotvornosť ľudu. V modlitbe spojennej so symbolom Tatier sa spája ríša ducha a velebného majestátu kamenných tatranských štítov. To je podľa neho sila slovenskej nábožnosti.⁴⁷ Podľa Hurbana má osobitnú úlohu v Slovanstve a vzíde z neho pravá vláda ľudskosti.

Michal M. Hodža pripisoval Slovanom a Slovákom nábožnosť ako typickú vlastnosť. Podľa neho Slováci boli Bohom vyvolení medzi Slovanov nie preto, že sú najstarším slovanským národom, ale predurčilo ich k tomu tisícročné utrpenie. Trpeli teda nielen za seba, ale aj za iné slovanské národy. Hodža však verí v bod zvratu, keď Boh prinavráti Slovákom a všetkým Slovanom ich bývalú slávu. Stav západoeurópskych národov pokladá za dekadentný. Práve ich pýchou a pohrdaním sa slovanské národy ocitli na okraji dejín. Napriek tomu vyzýva slovanské národy, aby nestrácali záujem o západoeurópske národy a vyzýva ich k návratu ku kresťanstvu tak, že sa viac otvoria Slovanom, ktorí majú živú vieru. Jednoduchosť a skromnosť Slovanov sú božími darmi. Slovania vybudujú svoju novú jednotu na základe hlbokéj a mystickej kresťanskej viery. Vystavajú Nový Jeruzalem.⁴⁸

Samo Bohdan Hroboň v roku 1856 napísal svoju báseň *Slovenské iskrice*. V roku 1857 v *Príslove* k tejto básni predstavil svoj mystický koncept zjednotenia kresťanských cirkví, ktorý korešpondoval s jeho pansofistickými úvahami. Vychádzal z trojičného princípu. Podľa neho tak ako sa rozdeľujú východiskové národy na románske, germánske a slovanské, podobne je aj kresťanstvo rozdelené na tri základné cirkvi: rímskokatolícku, evanjelickú a. v. a pravoslávnu. Hoci sú tieto cirkvi na zemi „roztrožené“, všetky sa hlásia k pravde o Svätej Trojici a vtelení. Rovnako sa zhodujú v dvoch hlavných sviatostiach – v krste a prítomnosti

⁴⁶ HURBAN, J. M. Slovensko a jeho život literárni. In *Slovenskje Pohladi na vedi umeňja a literatúru*. 1846, roč. 1, č. 1, s. 25.

⁴⁷ HURBAN, J. M. Slovensko a jeho život literárni. In *Slovenskje Pohladi na vedi umeňja a literatúru*. 1846, roč. 1, č. 1, s. 21.

⁴⁸ GOSZCZYŃSKA, J.: Prípad Michal Miloslav Hodža. In *Slovenská literatúra*. 2013, roč. 60, č. 1, s. 14 – 15.

Ducha Svätého v ňom a vo viere v Kristovu prítomnosť v eucharistii. Ostatné cirkvi a vyznania sa odchyľujú od tejto „praosnovy“ kresťanstva. Východisko vidí v dorozumení troch základných cirkví a vo vytvorení „trojtvarnej, no jednopodstatnej všekresťanskej cirkvi“. Toto dorozumenie pritiahne aj ostatné kresťanské cirkvi. Hroboň považuje svoju dobu za prípravnú fázu zjednotenia, no netrúfa si určiť čas, kedy sa dospeje k cieľu.⁴⁹ Zjednotenie „všekresťanstva“ spája so zjednotením „všeslavianstva“, v ktorom pôsobia všetky tri cirkvi. Neskôr, pridržiac sa stále trojičného princípu, sa Hroboň pokúsil charakterizovať tri základné cirkvi podľa živlov. Rímskokatolícka cirkev je podľa neho „vzduchoniebna“. Je to cirkev s najnebeskejšou a najzvrchovanejšou náukou, dogmatikou a hierarchiou. V tom je jej prednosť, no i slabina, lebo vo „... zvodnom neboliku ukrýva sa duch – nepriateľ – duch lestí a vraždy a ľudia zemskí na zlomkrky letia vo vzduchu nebeskej disciplíny v najohavnejšie bahno zemské.“⁵⁰ Pravoslávna cirkev je „vodoniebna“. Spája zem a nebo, v dogme je neurčitá, národy kropí vodou života. Aj v nej sa usadil nepriateľ preto, že neuznala vychádzanie Ducha Svätého z Božieho Syna. Najnovšia – evanjelická cirkev je „ziemonebnou“. Je pevne zakotvená v Biblii, najvýraznejšie uznala „svätosť zemskej práce a povinnosti a má i mravnosť zemskú“. Má slabosť svojho obmedzeného živlu – zeme. Podobne ako hruda zeme sa rozsypáva pod náporom iných živlov i sama zo seba. Všetky tri cirkvi spolu putujú. Výsledkom tejto svätopúte dejinami je ich zjednotenie do cirkvi jednotrojnej, všetrojživelnej, všespasiteľnej. V básni *Hlas od východu*, adresovanej priateľovi katolíckemu kňazovi Štefanovi Hýrošovi, Hroboň vyzýva rímskokatolícku cirkev „cirkev svätej Romy“, aby obrátila svoj zrak na slovanstvo, ktoré môže byť jej obrodou. Báseň sa končí modlitbou – výzvou na jednotu kresťanov, symbolicky zastúpenú v troch cirkvách – katolíckej, evanjelickej a pravoslávnej: „O, Prenajvyšší, trisvätý, pravečný, / vo troch osobách Praboh nekonečný. / Spoj že tri svety Petra, Pavla, Jana, / jedným pradychom v jedného kresťana – / a vzbuduj jeden trislavný celochrást / nad hrobom hrobov a cárstvuj zjavne nám.“⁵¹ Aj u Hroboňa sa pôvodné kresťanské vlastnosti prekrývali so slovanickým svetom. Vďaka týmto danostiam sa v budúcnosti mal vytvoriť christoslaviansky svet bratskej lásky a slobody človečenstva a všestvorenstva, ktorý prinesie mier celému svetu.⁵² U Hroboňa vystupuje do popredia konflikt Západu s Východom. Za nepriaznivú situáciu Slovanov obviňuje západný svet. „Hľadá východisko v obžalúvaní externých vinníkov a slovansko-kresťanský svet sa takmer xenofóbne konfrontuje s vládou židovstva a „smrti-ducha“ pohanstva západnej Európy. Tá ohrozuje mravnú čistotu Slovanstva, resp. ľudstva okrem duchovných hrozieb aj doháňom, ópium, kávu i vodkou. Dôvodom na kritiku Západu však nie je len duchovný a civilizačný úpadok, odvrátenie sa od živého kresťanstva, ale k tomuto

⁴⁹ HLEBA, E. (ed.) *Samo Bohdan Hroboň. Slovenské iskrice*. Bratislava : Tatran, 1991, s. 114.

⁵⁰ HLEBA, E. (ed.) *Listy Sama Bohdaňa Hroboňa*. Martin : Matica slovenská, 1991, s. 130. List S. B. Hroboňa K. S. Amerlingovi. Sielnica, 20. 5. 1858.

⁵¹ HLEBA, E. (ed.) *Listy Sama Bohdaňa Hroboňa*, s. 176. List S. B. Hroboňa Š. Hýrošovi. Sielnica, 6. 6. 1877.

⁵² HLEBA, E. (ed.) *Listy Sama Bohdaňa Hroboňa*, s. 159. List S. B. Hroboňa J. V. Fričovi. Sielnica, 19. 3. 1872.

okruhu pristupuje aj aspekt ekologický, spätý s prírodnou duchovnou podstatou Slovanov.“⁵³

Nábožnosť ako typickú vlastnosť Slovákov uvádza etnograf Ján Čaplovič (1780 – 1847), vo svojej rukopisnej práci *Etnographia Slavorum in Hungaria* (Etnografia Slovákov v Uhorsku), napísanej v rokoch 1823 – 1837. Čaplovič tu uvádza, že „Vo všeobecnosti boli Slováci odvždy nábožní.“⁵⁴ Okrem nábožnosti uvádza aj iné pozitívne vlastnosti Slovákov: húževnatosť, nenáročnosť, dôvtipnosť, chápavosť, dobromyseľnosť, pohostinnosť, trpezlivosť, živosť, veselosť, úprimnosť, otvorenosť, udatnosť a sporivosť. Jazykovedec a básnik Michal Godra (1801 – 1874) vo svojom srbsky písanom článku z roku 1835 o Slovákoch napísal: „Slováci sú veľmi nábožní, ich z hĺbky srdca prameniaku nábožnosť každý s obdivom uznáva, najmä však kto ich videl v slovenskom chráme nadšene spievajúcich, z celého srdca a so synovskou posvätnou úctou k najvyššej bytosti modliacich sa a po slove božom prahnúcich tak dedičanov, ako i mešťanov. Veľká ochota v podpore cirkevných záležitostí svedčí dostatočne o ich náboženskej horlivosti.“⁵⁵

Slovenský evanjelický kňaz Ľudovít Reuss zaradil nábožnosť spolu s dobrosrdečnosťou a veselosťou medzi tri základné povahové črty Slovákov. Podľa neho „nábožný a bohomyslný charakter tohoto národa zjavuje sa v tom, že vždycky dokazoval veľkú lásku a náklonnosť ku svätým a božským veciam, jak za pohanských, tak i kresťanských časov. On Boha vždycky v mysli nosí, všetko rád od Boha odvodí a po Bohu pomenuje, všetko k Bohu obracia a na Boha vzťahuje, s bohy všade rád obcuje a tovariší sa.“⁵⁶ Reuss svoje tvrdenia dokladá konkrétnymi príkladmi zo slovenského jazyka, ale aj z prísloví, porekadiel a piesní. Doboví autori nezaznamenali iba nábožnosť Slovákov ako ich typickú vlastnosť, ale aj jej postupný úpadok a degradáciu, ktorú spájali so stratou iných tradičných dobrých slovenských vlastností, meniacich sa na svoj protipól v porovnaní s lepšou minulosťou. Podľa názoru evanjelického kňaza a pedagóga Pavla Hečka (1825 – 1895): „Pôvodná dobrodušnosť Slovákov premieňa sa na ziskuchtivosť; dobrosrdečnosť na závisť; úprimnosť na pokrytstvo; pohostinstvo na ceremoniálne uvítanie; vernosť manželov na zvyčajné prebývanie; stydlivosť žien a panien na koketstvo; striedlivosť a miernosť na ožranstvo... Niekdajšia moc náboženstva v národe klesá, a vždy viac ubýva tých, čo svoju srdečnú nábožnosť doma i v chráme radi konávajú, ktorí výšej kladú Slovo Božie, nad všetku múdrosť a radu ľudskú... A hľa takto hynutím dobrých a pekných národných zvykov a mravov, hynie spolu aj národný duch a národná povaha Slovákov.“⁵⁷ Tento názor však nemusel reflektovať reálny regres, ale mohol vychádzať z dezilúzie, ktorú prinášala prílišná idealizácia Slovákov, resp. ich tradičných dobrých vlastností. Príčina vytrácania nábožnosti

⁵³ SOMOLAYOVÁ, Ľ. Mesianistické iskrie slovanského sveta (Samo Bohdan Hroboň: Slovenské iskrie). In *Slovenská literatúra*. 2010, roč. 57, č. 6, s. 586.

⁵⁴ BRTÁŇ, R. (ed. et trans.) Ján Čaplovič: *Etnographia Slovákov v Uhorsku*. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1997, s. 120.

⁵⁵ SAKTOROVÁ, H. Neznámy príspevok Michala Godru o Slovákoch. In *Biografické štúdie*. 1988, roč. 15, s. 156.

⁵⁶ REUSS, Ľ. Úryvky z bájeslovia drevných Slovákov. In *Slovenské pohľady*. 1882, roč. 2, č. 2, s. 106.

⁵⁷ HEČKO, P. Ako sa vychová človek na národného človeka? In *Orol*. 1870, roč. 1, č. 2, s. 60.

sa často hľadala v zmene mravov, prenikaní modernej spoločnosti, ale aj v maďarizačnej politike: „*My Slováci sme národ nábožný, ale skazenosť sveta vniká v novšom čase i do srdc slovenských, nábožnosť kresťanská tratí sa z chalúp našich a tým tratí sa i láska a svornosť, chuť k práci a p. Len si pomyslime na našich predkov, ako tí ráno, večer, pred jedlom i po jedle, všetci nahlas i s čeliadkou pekne sa pomodlili. A dnes? Otec sedí snád' v krčme, syn tiež niekde v podobnom brlohu, matka — miesto láskavých slov k dieťkam — zlorečí im a nadáva, dcéra lipne za krásou šatstva, ale lásky, toho pravého citu nábožného, už niet, ten pomaly vyháša... Mnohá škola ešte i to pokazí v srdciach slovenských dieťok, čo rodičia do nich vstúpili. Školy zväčša nekonajú v tomto ohľade svoju úlohu, nie sú ani ohniskami pravej vzdelanosti. Tie školy konajú úlohu šovinistickú, dieťa nerozumie, čomu sa učí, málo sa naučí, a o Bohu, o náboženstve temer ani nepočuje.*“⁵⁸

V čase uhorského liberalizmu a maďarizácie Slovákom chýbali vlastné národno-štátne, politicko-administratívne a kultúrne štruktúry. Preto u nich práve cirkvi plnili náhradnú (zástupnú) a ochrannú funkciu za ne.⁵⁹ Aj z tohto dôvodu bolo národné povedomie úzko späté s nábožnosťou, zbožnosťou a cirkevným životom. Kostolný spev, modlitby, náboženské slávnosti, púte, náboženská literatúra, vytvárali priestor v ktorom sa Slováci mohli aj počas najtuhšej maďarizácie národne, aj keď nepriamo, prejaviť. Nedostatok vlastnej laickej slovenskej inteligencie nahrádzali kňazi, ktorí predstavovali rozhodujúcu autoritu najmä na vidieku.⁶⁰ Pomalšie prebiehajúci proces modernizácie umožnil zachovanie tradičných väzieb u Slovákov a priaznivo vplýval na zachovanie ich nábožnosti ako typickej vlastnosti. V konfrontácii s liberalizmom a socializmom sa nábožnosť ako typická vlastnosť Slovákov stala v druhej polovici 19. storočia jednou z nosných tém slovenskej politiky. Opierali sa o ňu a argumentovali ňou predstavitelia konzervatívne orientovanej Slovenskej národnej strany a Slovenskej ľudovej strany v záujme zachovania pôvodného rázu a hodnotového sveta Slovákov. Táto téma sa v slovenskej politike aktualizovala po vzniku Československej republiky v roku 1918. V pomeroch nového štátu sa naplno obnažil kontrast medzi sekuľárnejšími Čechmi a náboženskejšími Slovákami. Slovenská ľudová strana upozorňovala na českú náboženskú ľahostajnosť a antiklerikalizmus a dávala ho do protikladu s neporušenosťou a úprimnou nábožnosťou Slovákov. Predseda tejto strany A. Hlinka sa viackrát vyjadril v zmysle, napríklad v parlamentnom prejave 30. januára 1919 povedal: „*Slovák je pobožný, citlivý, konzervatívny*“.⁶¹ Evanjelický kňaz a predseda Slovenskej národnej strany Martin Rázus považoval náboženstvo za dôležitú vlastnosť Slovákov, o ktorej sa presviedčal počas svojho pastoračného pôsobenia. Chápal ju ako morálnu a súčasne motivačnú silu, ničím

⁵⁸ PRIMORAVSKÝ. Modlime sa! In *Národný hlásnik*. 1904, roč. 37, č. 20, s. 307.

⁵⁹ HRABOVEC, E. Die Atmosphäre und die Strömungen im slowakischen Katholizismus der Zwischenkriegszeit. In Bendel, R. (Hrsg.) *Aufbrüche und Umbrüche. Kirche und Gesellschaft Ostmittel- und Südeuropas zwisch den Weltkriegen (1918-1939)*. Köln – Weimar – Wien, 2007, s. 107.

⁶⁰ ŠTEFÁNEK, A. Základy sociografie Slovenska. In *Slovenská vlastiveda III*. Bratislava : Slovenská akadémia vied a umení, 1944, s. 168.

⁶¹ Společná česko-slovenská digitální parlamentní knihovna. [cit. 2025.10.05.] Dostupné na internete: <http://www.psp.cz/eknih/1918ns/ps/stenprot/024schuz/s024002.htm>.

nenahraditeľnú silu, ktorá pomáha Slovákom, osobitne slovenským ženám, prežiť v ťažkých pomeroch. „*Videl som jasať oči veriacich duší, kým vzdelanec bol by prinajmenej nadával, trápil seba a aj iných, prípadne zúfal a siahol si na život.*“⁶² Je zaujímavé, že túto charakteristiku, vychádzajúcu z porovnania Čechov a Slovákov, prijímal aj slovenský liberálny politik Vavro Šrobár (1867 – 1950): „*Slovensko je silne náboženské. Ľud na Slovensku veľkou väčšinou nie je klerikálnym, nemôže byť klerikálnym, lebo je nábožný. Nábožnosť znamená lásku, ušľachtilosť; kdežto klerikalizmus je náboženskou politikou. Ale Česi, ktorí prichádzajú na Slovensko, tento rozdiel stále ešte nechápu. Slovákovi je viera niečím iným, než Čechovi; v Čechách je priveľa cirkevného a náboženského farizejstva, než aby tam viera sa stala čistou. Mnoho Čechov sem prichádza, ako do okupovaného územia, kde si myslia, že môžu koristiť. Tento náhľad musí sa zmeniť.*“⁶³

Rozvoj spoločenských vied v 20. storočí reflektoval minulosť Slovákov. Viaceré osobnosti sa zaoberali otázkou slovenskej kultúry, etnogenézy Slovákov, slovenských dejín. Vyjadrovali sa aj k otázke nábožnosti Slovákov ako ich typickej vlastnosti. Vedecké encyklopedické dielo *Ottův slovník naučný* sa ešte začiatkom 20. storočia pokúsil o definíciu vlastností Slovákov, medzi ktorými vyzdvihol ich nábožnosť: „*Slováci jsou lid tělesně zdravý, pilný a vytrvalý v práci, skromný v požadavcích tělesných... Slovák je nábožný, katolíci bývají často až bigotní. Svůj osud snáší trpělivě, neleká se žádné práce sebe těžší a přizpůsobuje se všem okolnostem. Jinak jest i vzdorovitý, umíněný, konservativný, novotám nesnadno přístupný, k inteligentům uzavřený a nedůvěřivý, bohužel k židům sdílný. Naproti 'pánům' je pokorný, pochlebný, ale i potutelný, poněvadž od nich často bývá klamán a vykořisťován.*“⁶⁴

Slovenský evanjelický kňaz a vzdelanec Ján Lajčiak (1875 – 1918) podporil tézu o nábožnosti ako typickej vlastnosti Slovákov. Podľa neho: „*Hovoríme často, že slovenský ľud je v eminentnom smysle slova nábožný. Toto je cum grano salis pravda. Slovák dáva výraz pri každom hnutí života svojmu náboženskému životu. Jemu je náboženstvo podstatnou vecou života... Uňho nábožnosť a moralita sú veci, ktoré sa kryjú. On náboženským nymbusom obvinie i veci.*“⁶⁵ Slovenský rímskokatolícky kňaz a vzdelanec Anton Kompánek (1891 – 1949) zdôrazňoval, že o nábožnosti Slovákov je potrebné hovoriť ešte v časoch pred prijatím kresťanstva, teda už pred kristianizáciou sa prejavil silný náboženský cit predkov Slovákov. Kresťanstvo teda tento typický znak potvrdilo a zavŕšilo.⁶⁶ Prepojenie predkresťanských čias s kresťanstvom Kompánek zdôraznil preto, aby ukázal, že „*nábožnosť slovenského národa je v ňom od prírody a primerane kultúre doby vždy vyvinutejšia, ako u iných národov a teda nie je len umele vypestovaná.*“⁶⁷ Pokojné prijatie kresťanstva sa dá podľa Kompánka vysvetliť práve týmto prirodzene vyvinutým ontologickým

⁶² RÁZUS, M. *Argumenty. Hovory so synom i s tebou*. Praha : L. Mazáč, 1934, s. 113 – 114.

⁶³ Slovensko je silne náboženské. In *Cirkevné listy*. 1919, roč. 33, č. 8 – 9, s. 210.

⁶⁴ *Ottův slovník naučný*. Sv. 23. Sch-St, Slováci. Praha : J. Otto, 1905, s. 407 – 408.

⁶⁵ LAJČIAK, J. *Slovensko a kultúra*. Myjava : Slov. ev. a. v. Theol. Akademia v Bratislave, 1920, s. 194.

⁶⁶ KOMPÁNEK, A. *Slovák, jeho povaha, vlastnosti a schopnosti*. Praha : vl. n., 1921, s. 57.

⁶⁷ KOMPÁNEK, A. *Slovák, jeho povaha, vlastnosti a schopnosti*, s. 58.

zmyslom pre nábožnosť. Kompánek ďalej poukazuje na skutočnosť, že nábožnosť sa prejavuje aj navonok, a to nielen účasťou na bohoslužbách, ale aj predmetmi, ktorými sa doma obklopuje: „*Celý život Slováka je tak zariadený, že z každého najnepatrnejšieho mementu vyráža kresťanskosť, nábožnosť, bohobojnosť, ba až bigotnosť. Keď vkročíš do bytu Slováka, prvé, čo uzreš, sú sväte obrazy, kríže na stene kolo do kola povešané, tak že niekde ledva vidíš bielej steny. Ba na mnohých domoch zvonku je zavesený kríž, obraz, alebo v malej do domu vrytej kaplnke nekajú svätá soška.*“⁶⁸ Kompánek napokon dospieva k jednoznačnému záveru: „*Život Slováka v každom čase, v každej okolnosti, v každom momente je nábožensky složený. Slovom, je neodtajiteľný fakt, že Slovák je nábožný.*“⁶⁹ Slovenský psychológ Anton Jurovský (1908 – 1985) označuje nábožnosť ako charakteristický znak slovenskej národnej povahy.⁷⁰ U Slovákov nachádza citovosť, impulzivnosť, spoločenskú, vitalitu a „vrodenú vlohu pre mystický svet“, ktorá sa spojila s nesmierne ťažkými sociálnymi a hospodárskymi pomermi: „*Kde už predsa všetky ľudské a pozemské prostriedky zlyhali v boji o spravodlivosť, je veľmi priaznivá pôda pre vieru, že musí byť spravodlivosť a odplata aspoň na druhom svete. Viera v božské spravovanie sveta sa tým upevňuje a je v takej situácii i jedinou oporou človeka, ktorá mu napomáha nezúfať, ale trpieť a vydržať.*“⁷¹ Nábožnosť ako charakteristická vlastnosť Slovákov teda súvisí podľa Jurovského jednak s jeho vnútornými vlastnosťami a jednak s vonkajšími pomermi.

Pri skúmaní fenoménu nábožnosti Slovákov upozornili viacerí autori na skutočnosť, že nábožnosť sa u nich prevažne realizuje zúžene v rôznych formách zbožnosti, ktoré poskytujú náboženské rituály jednotlivých cirkví. Cirkevný obrad je to stále, nemenné, čo vyhovuje povahe, ktorá nemá príliš rada zmeny a hľadá stálosť a nemennosť v premenlivom svete. Tu sa však skrýva nebezpečenstvo náboženského formalizmu a zúženého cirkevnictva, ktoré bráni dostať sa na vyššiu úroveň myslenia, nábožnosti a kultúry. Podľa J. Lajčiaka: „*Keď obrátíme zreteľ na cirkevnonábožný život nášho ľudu s druhého stanoviska vidíme síce horlivosť a oboetivosť až príkladnú. Ale s druhej strany, vidím zase i tienne stránky. U mnohých nábožný život je život puhého zvyku. Mnohí nejdú do chrámu vzdelávať sa, ale idu len z obyčaje.*“⁷² K podobnému názoru dospel aj slovenský sociológ Antona Štefánka (1877 – 1964: „*Slováci sú nábožní a ešte viac cirkevnícki. Visia celou dušou na ceremoniáli a nestrpia v tomto smere ani zo strany kňazov laxnosť alebo vážnejšie novotárstvo.*“⁷³

Nábožnosť ako typická vlastnosť Slovanov a Slovákov je fenoménom, ktorý súvisí s potrebou definovať ich ako spoločenstvo určitými znakmi. Nábožnosť ako vlastnosť sa vnímala pozitívne ako súčasť iných pozitívnych vlastností. Pri definovaní pozitívnych vlastností Slovanov (nábožnosť, odvaha, veselosť, pracovitosť a pod.) nachádzame tie isté vlastnosti aj u Slovákov. Je to v dôsledku toho,

⁶⁸ KOMPÁNEK, A. *Slovák, jeho povaha, vlastnosti a schopnosti*, s. 60.

⁶⁹ KOMPÁNEK, A. *Slovák, jeho povaha, vlastnosti a schopnosti*, s. 65.

⁷⁰ JUROVSKÝ, A. Slovenská národná povaha. In *Slovenská vlastiveda II*. Bratislava : Slovenská akadémia vied a umení, s. 369.

⁷¹ JUROVSKÝ, A. Slovenská národná povaha, s. 369.

⁷² LAJČIAK, J. *Slovensko a kultúra*, s. 200 – 201.

⁷³ ŠTEFÁNEK, A. *Základy sociografie Slovenska*, s. 169.

že slovenská identita sa chápala ako súčasť všeobecnejšej slovanskej identity a splývala s ňou. Pokusy definovať typické vlastnosti Slovanov zvonka zahraničnými autormi boli diferencované. Vnútorňý pohľad vychádzal najmä z potreby dosiahnuť či obrátiť rovnocennosť a rovnoprávnosť Slovanov a kultivovať ich. Jeho motívom bola často historická, jazyková alebo náboženská apológia pred názormi, ktoré Slovanov a Slovákov podceňovali, popierali ich historicitu, hodnotu ich jazyka a kultúry. Nábožnosť ako typická vlastnosť Slovanov bola zakódovaná už vo výkladoch o ich biblickom pôvode z Noemových synov Jafeta alebo Sema, v názoroch o prijatí kresťanstva apoštolmi. Zásadný impulz pre definovanie nábožnosti ako typickej vlastnosti Slovanov prinieslo dielo nemeckého filozofa J. G. Herdera. Herderove pozitívne vnímanie vlastností Slovanov a filozofia dejín, ktorá predpokladala príchod ich epochy v dejinách ľudstva, inšpirovala rodiace sa národné hnutia slovanských národov. Na ich základe Ján Kollár vytvoril päť typických vlastností Slovanov, pričom na prvé miesto zaradil nábožnosť. Tento názor prevzala generácia vedená Ľudovítom Štúrom a na ňu nadväzujúce generácie slovenskej inteligencie.

A KÁRPÁTALJAI UNGVÁR VÁROSÁNAK SZAKRÁLIS ÉPÍTÉSZETI EMLÉKEI

Ivanna LABETSKA - Borisz ZSULKANICS - Zhanna KORCHYNSKA

Sacred architectural monuments of the city of Uzhhorod Transcarpathian region

In different historical periods, Uzhhorod was the center of Transcarpathia, despite belonging to various state formations. From the time of its unforgettable rulers—the Italian-born Druget counts—it remained a small European town. They shaped it into a European city with the ancient Uzhhorod Castle, the residence and cathedral of the Mukachevo Greek Catholic Eparchy—the Cathedral of the Holy Cross—the Roman Catholic Church of St. George in Uzhhorod, the Reformed and Catholic Church of St. George, the Reformed and Lutheran churches, the Orthodox Church of the Intercession, the imposing European synagogue, and the Uzhhorod “Calvary,” where those who lived and worked here and left behind a good human legacy rest in eternal peace. This scientific study focuses on the study of sacred buildings - monuments of the city of Uzhhorod, Transcarpathian region. The main religious architectural buildings of different confessions of the city are described in detail: Uzhhorod Orthodox Cathedral of the Exaltation of the Holy Cross, Uzhhorod Cathedral, and many others.

Keywords: religions, population, religious buildings, sacred architecture of the city of Uzhhorod, Transcarpathia, Uzhhorod Cathedral of the Exaltation of the Holy Cross, Uzhhorod Holy Cross and Exaltation Orthodox Cathedral.

Bevezetés

A különböző történelmi korokban Ungvár a Kárpátalja központja volt, annak ellenére, hogy különböző államalakulatokhoz tartozott, felejtethetetlen uralkodói - az olasz származású Druget grófok - idejétől kezdve európai kisváros maradt, akik európai várossá tették az ősi Ungvár várával, a Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye püspökeinek rezidenciájával és főtemplomával - a Szent Kereszt székesegyházzal, az Ungvári Római Katolikus Szent György-templommal, a református és a katolikus Szent György-templommal. György, a református és az evangélikus templom, az ortodox közbenjáró templom, az impozáns európai zsinagóga, az Ungvári „Kálvária”, ahol örök álomban nyugszanak azok, akik itt éltek és dolgoztak, és jó emberi emléket hagytak maguk után¹. Büszkéek vagyunk az Ungvári Királyi Gimnáziumra, amelynek számos végzőse tudós, a Krisztus Egyházának magasan tisztelt tagja, kulturális és tudományos személyiség lett. 1945-ben a gimnázium helyén megnyílt az Ungvári Állami Egyetem, a nemzetgazdaság különböző ágazataiban dolgozó érdemes tudósok és munkások jövődó kovácsa, amely dicsőítette Ungvárt és Kárpátalját. A történelem folyamán Ungvár egy kisvárosból a szovjet, majd a független ukrán állam egyik tudományos, kulturális és ipari központjává fejlődött (Zhulkanych, Philip, & Sakharova, 2022).

¹ ZHULKANYCH, B. – PHILIP, L. – SAKHAROVA, L. *Uzhhorod Necropolis of Calvary. Open book of memory*: RIK-U LLC, 2022. 192 p. [in Ukrainian].

Ukrajnában a legelterjedtebb vallási épületek - templomok, katedrálisok, mecsetek, zsinagógák, szentélyek és templomok - különböző vallásokhoz tartoznak. A különböző korszakokban és időkben, szigorú kánonok és szabályok, építészeti stílusok szerint épültek, tükrözik az ország történelmét az ókortól napjainkig. Tiszteletre méltó koruk ellenére homlokzataik és belső terük továbbra is gyönyörködtetik a szemet, meglepetést és csodálatot váltanak ki a világ minden tájáról érkező számos zarándok és turista számára.

Szinte lehetetlen leírni a mai Ungvár összes egyházi épületét: sok van belőlük, különböző felekezetek képviselői építették őket, és már liturgiával rendelkeznek, mások megváltoztatják hovatartozásukat, és egyik egyházmegyéből a másikba kerülnek, az épületek jelentős része már nem tölti be eredeti küldetését, és más célokra, főként zsinagógákra használják át. Vannak azonban olyan egyházi épületek a városban, amelyek történelmi, kulturális és szakrális örökséggé váltak nemcsak Ungvár lakói, hanem a város, mint európai város számára is.

Irodalmi áttekintés

Számos tudós szentelte munkáját e téma regionális szintű vizsgálatának, nevezetesen Ludwig Philipp [21], Volodimir Fenics [5, 6], Maria Mayoroshi [15, 16], Oksana Ferkov [7, 8], Larisa Kapitan [1, 2], Jurij Danyletsz [3], Vaszil Mischanyin [17, 18], Borisz Zsulkanyics [27] és mások.

Anyagok és módszerek

A tanulmány elkészítéséhez egymást kiegészítő kutatási módszerek komplexumát alkalmaztuk: történelmi és statisztikai módszerek, ok-okozati elemzési módszerek, összehasonlító elemzési módszerek, rendszerszintű és közvetlen strukturális elemzési módszerek, grafikai, szociológiai módszerek és mások.

A szakrális földrajz legfontosabb kutatási módszere a geomódszer, valamint számos, más tudományokban alkalmazott módszer (különösen a kartográfiai, modellezési, statisztikai, szociológiai).² (Shevchuk, 2007a).

A rendszerelemzés minden tudomány alapvető (univerzális) kutatási módszere. Lényege, hogy bármely tárgyat rendszerként vizsgál. Ez a módszer különösen fontos a gazdaság területi vonatkozásainak tanulmányozása szempontjából. A területi gazdasági rendszerek általában társadalmi-gazdasági és természeti természetű komplex képződmények. A „természet-gazdaság-népesség” hármasa a területi (regionális) kutatások fő tárgya. Egy objektum, jelen esetben egy város problémáinak rendszerszintű vagy átfogó megközelítése a tudományos kutatásuk fő módszertani követelménye.³ (Leshan, 2005).

Történelmi - az egyik leghíresebb általános tudományos módszer. Előnyei a regionális tanulmányokban vannak, mivel a gazdaság, a népesség, a természet inerciális rendszerek. Ez a módszer lehetővé teszi a szent helyek történetének és jelentőségének tanulmányozását a különböző korszakokban, valamint a társadalmi és politikai változások hatását a vallási gyakorlatra. Ezek fejlődésében radikális változások csak hosszú időn keresztül lehetségesek. A mutatók dinami-

² SHEVCHUK, L. *Social geography: a textbook*. K.: Znannya, 2007. 349 p. [in Ukrainian].

³ LESHAN, V. *Religious Studies*. Chernivtsi: Ruta, 2005. 304 p. [in Ukrainian].

kájának tanulmányozása szükséges feltétele a fejlődési tendenciák és az elhelyezés meghatározásának.

Az összehasonlító módszer lehetővé teszi a különböző területi és gazdasági struktúrák fejlettségi szintjei és jellemzői közötti különbségek meghatározását. Ezzel a módszerrel kiszámítható a gazdasági tevékenység különböző objektumai működésének relatív hatékonysága. Gyakran a történeti és az összehasonlító módszereket egyesítik egybe - történeti és összehasonlító módszerre.

A grafikai módszerek a kutatás tárgyainak és jelenségeinek vizuális megjelenítésére szolgáló univerzális eszközök. A modern számítástechnika lehetővé teszi, hogy kevés idő- és munkaráfordítással gyakorlatilag bármilyen grafikus kép (grafikonok, diagramok stb.) álljon rendelkezésre. A grafikus módszereket elsősorban a tárgyak fejlődési dinamikájának és szerkezetének vizsgálatában használják. A területi tanulmányokban a legfontosabb közülük a kartográfiai. A gazdaság és a népesség fejlődésének területi vonatkozásainak tanulmányozása lehetetlen kartográfiai anyagok (térképek, térképsémák, kartogramok, térképdiagramok stb.) nélkül.⁴ (Shablii, 1994).

A szociológiai módszereket a regionális gazdaság társadalmi aspektusainak tanulmányozására használják, elsősorban a regionális fogyasztói piacok kialakításának problémáinak elemzésére, a lakosság foglalkoztatására, a szociális infrastruktúra fejlesztésére. A szakrális földrajz tanulmányozásában szociológiai módszereket alkalmaznak, különösen a felméréseket és az interjúkat, amelyek fontos eszközei az adatgyűjtésnek. E módszerek alkalmazása lehetővé teszi az emberek szakrális helyekhez való hozzáállásának és a közösség életében betöltött jelentőségének mélyebb megértését.⁵ (Shevchuk, 2007b).

A földrajzi információs rendszerek módszere a legújabb átfogó módszer a társadalmi-gazdasági és egyéb regionális problémák elemzésére. A számítógépes technológiák lehetővé teszik, hogy jelentősen megkönnyítsék és javítsák a társadalmi-gazdasági regionális rendszerek fejlődésének fontos mutatóinak összegyűjtését, feldolgozását, értékelését és előrejelzését, valamint azok feltérképezését. Ezt a módszert a szakrális földrajzban a szent helyek feltérképezésére, térbeli elhelyezkedésük és a köztük lévő kapcsolatok tanulmányozására használják.

A szakrális földrajznak, mint a tér, az idő és az emberi lét vallási vagy spirituális aspektusai közötti kapcsolatot vizsgáló tudományágnak új paradigmára van szüksége a további fejlődéshez. A szakrális terek elemzésének alapjává az emberi interakciókra, a kulturális kontextusokra és a társadalmi struktúrákra összpontosító társadalmi megközelítést kell tenni. Ahhoz azonban, hogy a szakrális földrajz képes legyen hatékonyan megjósolni az emberiség jövőjét meghatározott tér-időbeli koordinátákban, új módszerekkel és technikákkal kell gazdagítani módszertanát. Ez nemcsak saját elméletének kidolgozását jelenti, hanem más tudományok - a szociológia, az antropológia, a kultúratudomány és az ökológia - értékes ismereteinek aktív tanulmányozását és integrálását is.

⁴ SHABLI, O. Geography of Religion. In *Socio-Economic Geography of Ukraine*. O. Shablii (ed.). Lviv: Svit, 1994, p. 457 – 474. [in Ukrainian].

⁵ SHEVCHUK, L. *Social geography: a textbook*. K.: Znannya, 2007. 349 p. [in Ukrainian].

Ezért a szakrális földrajz céljainak elérése érdekében fontos olyan interdiszciplináris kapcsolatok létrehozása, amelyek lehetővé teszik az emberi életet különböző kontextusokban alakító összetett társadalmi és spirituális dinamikák jobb megértését. Ez nemcsak a szakrális terek mélyebb megértéséhez fog hozzájárulni, hanem a társadalom fejlődési útjainak hatékonyabb előrejelzéséhez is a globális változásokkal szemben.⁶ (Shevchuk, 1999).

Eredmények és megbeszélés

Ungvár városának leghíresebb szakrális építészeti emlékei,

Kárpátalja:

Ungvári Szent Kereszt Felmagasztalásának székesegyháza.

Bármelyik irányból is közelítjük meg Ungvárat, már messziről láthatjuk Kárpátalja két impozáns történelmi és építészeti emlékét - Ungvár várát és nem messze tőle az Ungvári Székesegyházat a Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye püspökeinek rezidenciájával. Az előbbi műemlék a Druget grófok által épített és Bercsenyi Miklós gróf által felújított erődítmény. 1780-tól 1944-ig az Ungvári Teológiai Szemináriumnak adott otthont, 1947 óta pedig itt működik a Kárpátaljai Honismereti Múzeum. A második műemlék, az Ungvári Görögkatolikus Szent Kereszt Székesegyház története a XVI. század közepéig nyúlik vissza.

A mai székesegyház helyén 1646-ban épült egy jezsuita római katolikus templom, amelyet Ivan (János) Druget gróf felesége, Anna Jakuszych segítségével építettek. Ez a jezsuita templom 1773-ig látta el az egyházi és vallási feladatokat, majd Andrij Bácsinszkij püspök idején, az őt és a Munkácsi Egyházmegyét favorizáló Mária Terézia osztrák császárnő uralkodása alatt, az Apostoli Szentszék tudta nélkül engedélyezte, hogy a munkácsi püspökök székhelyét Ungvárra helyezzék át (1773 - 1809).⁷ (Philip, 2021a).

A székesegyház az osztrák-magyar korszakban, amikor már Ivan Pasztelij püspök volt, radikális változásokon ment keresztül, és ő lett a kezdeményezőjük. A 20. század elején. a kárpátaljai építészet művészi csúcspontja modern külsőt kapott. A legújabb rekonstrukciók egészen szervesen ötvöződtek a legrégebbi formákkal, mert a neobarokk jegyeit viselik, mert még a klasszicista portikusz a maga pompájával sem rombolja az általános barokk kifejezőerőt⁸ (Klyuchevsky, 2012).

A székesegyház Ivan Pastel püspök (1875-1891) alatt nyerte el modern arculatát. 1877-ben a templom bal oldali tornyába helyezték el régióink legnagyobb harangját, a mintegy öt tonnás Iván-harangot. Mindkét tornyot 2 méter átmérőjű órák díszítették.^{9 10} (Philip, 2021b).

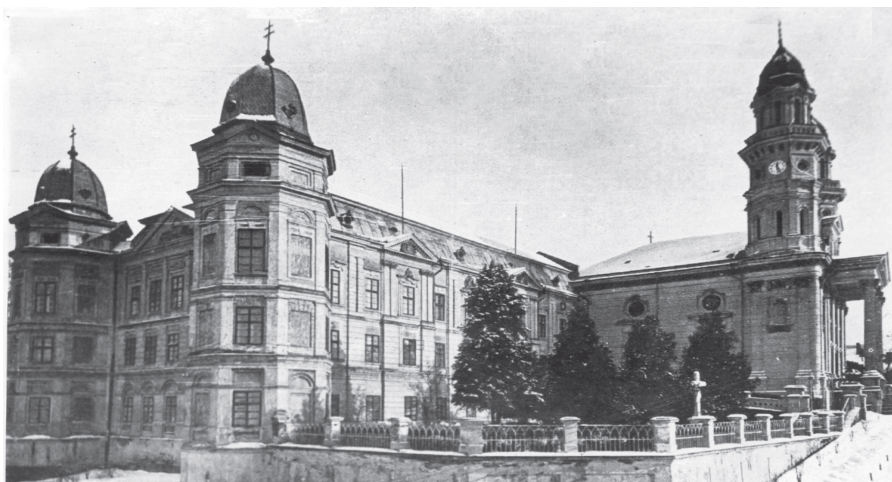
⁶ SHEVCHUK L. *Sacred geography: a textbook*. Lviv: Publishing center of Ivan Franko National University of Lviv, 1999. 160 p. [in Ukrainian].

⁷ PHILIP, L. *Ungvar-Uzhgorod-Uzhhorod. My hometown*. Uzhhorod: RIK-U LLC, 2021. 404 p. [in Ukrainian].

⁸ KLYUCHEVSKY, I. *Uzhgorod Cathedral*. Uzhgorod: Patent, 2012. 24 p. [in Ukrainian].

⁹ PHILIP, L. *Ungvar-Uzhgorod-Uzhhorod. My hometown*. Uzhhorod: RIK-U LLC, 2021. 404 p. [in Ukrainian].

¹⁰ History of Uzhhorod Cathedral. Mukachevo Greek Catholic Diocese. Retrieved from <https://mgce.uz.ua/blog/history/istoriya-uzhgorodskogo-kafedralnogo-soboru/> [in Ukrainian].



*1. ábra. A székesegyház és a rezidencia a huszadik század
20-as és 30-as éveiben.
(L. Philip fotója, 2021).*

1944. október 27-én a szovjet csapatok bevonultak Ungvárra, és ezzel kezdetét vette a Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye és fő templomának, az Ungvári Szent Kereszt Székesegyháznak tragikus története. A Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye felszámolásának részletes tervét Moszkvában már a szovjet csapatok Kárpátaljára és Ungvárra érkezése előtt kidolgozták, amelyet a térségben létrehozott új totalitárius szovjet kormány - a népbizottságok és a Kárpátaljai Ukrajna Népi Tanácsa - intézkedései is megerősítettek, különösen miután az MGB előkészítette és 1944. november 26-án Munkácson megtartotta a népbizottságok első kongresszusát. A J. Sztálin diktátor vezette szovjet kormány 1927 óta ellenségesen viszonyult a katolikus egyházhoz, beleértve a görög katolikus egyházat is, mivel szovjetellenesnek, antikommunistának és a nemzetközi imperializmus kiszolgálóinak tartotta őket. Már 1945 márciusában elkészült egy jelentés, amely ajánlásokat tartalmazott a Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye felszámolására és az ortodox egyházhoz való csatlakozására, valamint az egyházmegye papjainak és híveinek az ortodoxiára való áttérésére.¹¹ (Philip, 2021c).

1945 áprilisában a Kárpátaljai Ukrajna Néptanácsa rendeleteket adott ki a szabad hitváltás engedélyezéséről, az egyházi (vallási) közösségek vagyonának szabályozásáról és a közöttük Kárpátalja területén fennálló vagyoni viták rendezéséről (1945. április 20-i 54. és 57. sz. rendeletek). Megkezdődött a görög katolikus papok üldözése és elnyomása, és a Munkácsi Görög Katolikus Egyházmegyét megfosztották vagyonától, beleértve a templomokat stb. is.¹² (Fenyich, 2006, Philip, 2021d).

¹¹ PHILIP, L. *Ungvar-Uzhorod-Uzhhorod. My hometown*. Uzhhorod: RIK-U LLC, 2021. 404 p. [in Ukrainian].

¹² FENYICH, V. Greek Catholics, Orthodox and the authorities in Transcarpathia (autumn 1944

1947. július 25-én a Szovjetunió Minisztertanácsa mellett működő ortodox egyházi ügyekkel foglalkozó tanács kárpátaljai megbízottjának az Ungvári Városi Tanács Végrehajtó Bizottságához benyújtott jelentése alapján a Kárpátaljai Területi Végrehajtó Bizottság határozatot fogadott el „Az Ungvári Görögkatolikus Székesegyház épületének és az Ungvári Görögkatolikus Püspök rezidenciájának az ortodox közösség részére történő átadásáról”¹³. (Capitan, 2013, Philip, 2021e).

J. Sztálin, N. Hruscsov és végrehajtóik bűnös terve megvalósult - a Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegyét 1949 elején törvénytelenül felszámolták. A székesegyházat bezárták, és később átadták az Ungvári Ortodox Egyházközségnek.¹⁴ (Philip, 2021f).

Az Ungvári Ortodox Egyházközség 1990-ig használta a székesegyházat. 1989-ben, a Szovjetunióban és Ukrajnában a demokratikus reformok kezdetével a Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye előbújt a rejtékéből, és elkezdte felvetni a fő templomának, az Ungvári Székesegyháznak és a térség más vallási épületeinek a visszaadását a regionális és városi hatóságoknak.¹⁵ „Maria Mayoroshi, (2021) javasolt”. 1990 elején éles vallásközi összecsapás kezdődött Ungvár és a régió ortodox és görög katolikus közösségei között. Mindkét felekezet hívei gyűléseket és tüntetéseket tartottak az Ungvári Városi és a Kárpátaljai Megyei Tanács előtt.¹⁶ (Fenyich, 2019, Philip, 2021g).



2. ábra. Ungvári Kereszt felmagasztalása székesegyház (L. Philip fotója, 2021).

- winter 1946) [Text]. In *Carpatica – Carpathia*. Eds. M.M. Vegesh, S.V. Vidniansky, D.D. Danyliuk and others; ed. by V.I. Fenyich, T.S. Serhienko – Uzhhorod: Hoverla, 2006. No. 35: European values and confessional and national identity of the population of the Ukrainian Carpathians. S. 232 - 246 [in Ukrainian].

¹³ CAPITAN, L. *Ethnocultural Development of Transcarpathia in the context of Sovietisation of the Region, 1944 - 1964*. K.: Publisher “Varta”, 2013. 583 p. [in Ukrainian].

¹⁴ PHILIP, L. *Ungvar-Uzhhorod-Uzhhorod. My hometown*. Uzhhorod: RIK-U LLC, 2021. 404 p. [in Ukrainian].

¹⁵ MAYOROSHI, M. Soviet church policy, the Lviv ‘council’ and the persecution of the Greek Catholic Church in Transcarpathia. In *Scientific Bulletin of UzhNU. Series Law*. 2021. Issue 62. s. 45 – 51. [in Ukrainian].

¹⁶ FENYICH, V. Greek Catholics of the Uzhhorod Uniate Tradition: Myths, Stereotypes, Realities /V. Fenyich; SHEI Uzhhorod National University, Research Centre for Historical and Religious Studies ‘Logos.’ Uzhhorod: V. Padyak Publishing House, 2019. 248 p. [in Ukrainian].

Az Ungvári Szent Kereszt Székesegyház 1991. szeptember 19-én a Kárpátaljai Területi Végrehajtó Bizottság 159. számú „Az Ungváron található egyházi épületekről” című határozatával került a város görög katolikus közösségének tulajdonába. A területi végrehajtó bizottság 1991. október 4-i 178. sz. határozata értelmében Ungvár Városi Tanácsa szintén úgy döntött, hogy a Szent Kereszt székesegyházat Ungvár görög katolikus közösségének adja át.¹⁷ (Philip, 2021h, Mayoroshi, 2021).

A Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye keretében működik az Ungvári Görögkatolikus Teológiai Akadémia, amelyet Boldog Theodor Romzsa nevét viseli.



3. ábra. Az Ungvári Görögkatolikus Teológiai Akadémia, amelyet Boldog Theodore Romzsa nevééről neveztek el (L. Philip fotója, 2021).

Ezt a szellemi intézményt 1744-ben alapították Munkácson, teológiai iskolaként. Az iskola 1778 óta működik tovább az Ungvári kastély falai között, amelyet Mária Terézia császárné Andrij Bácsinszkij muhacsevói püspököknek adományozott, és amelyet a püspök a Három Szentről elnevezett négyéves szeminárium-má alakított át. A szeminárium 1941-ben akadémiai státuszt kapott. 1949-ben, a Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye felszámolása során az akadémiát bezárták. 1956 és 1991 között 53 papot képeztek ki és szenteltek fel a földalattiban. A vallásszabadság 1989-ben állt helyre, ami lehetővé tette a teológiai akadémia tevékenységének folytatását. Munkácson a rektor, Iosyp Holovach püspök vezetésével kezdte meg működését. 1992-ben, miután az Ungvár melletti Mynai falu bejáratánál kapott egy építési telket, az akadémia alapkövét még abban az évben, június 28-án felavatták.¹⁸ (Kossey, 2015).

Since the reopening of the Mukachevo Greek Catholic Diocese, more than 150 students of the Academy have received diplomas in philosophy and theology.

¹⁷ MAYOROSHI, M. *Dissertation Mukachevo Diocese and Galician Metropolis: Institutional and Personal Relations between Greek Catholic Provinces and Their Clergy (1919 - 1991)*. (Candidate's thesis) Retrieved from <https://lnu.edu.ua/thesis/mayoroshi-mariia-andriivna/> [in Ukrainian].

¹⁸ KOSSEY, Yu. *Creators of the Mukachevo Diocese*. Mukachevo: Karpatska Vezha, 2015. 628 p. [in Ukrainian].

A Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye újraindítása óta az Akadémia több mint 150 hallgatója szerzett diplomát filozófiából és teológiából. (Philip, 2021i).

Ungvári Transzfigurációs (Ceholnyánszky) templom.

Az 1691 óta ismert régi Ceholnyánszka utcán egy ősi görög katolikus templom áll az öreg hársfák alatt. A köznyelvben Ceholnyánszky-templomként ismert. Az Ungváron található keleti rítusú templomot először 1575-ben említik a történelmi források. A templomot 1678-ban újjáépítették, de a 18. században úgy döntöttek, hogy a növekvő számú hívők számára új templomot építenek Ungváron.¹⁹ (Danylyuk, 2013).

A görög katolikus templomot sem kerülte el a tragikus sors, amely a Munkácsi Görög Katolikus Egyházmegye 1949 februárjában történt felszámolásával együtt Ungvár ortodox közösségéhez került. Az Ungvári Transzfigurációs templom 1959-ig működött, amikor bezárták és átadták az Ungvári Állami Egyetemnek, a templomot jelentősen megrongálták - a tornyot a harangokkal együtt lebontották, az épületet pedig az Ungvári Állami Egyetem számítógépes központjává alakították át.²⁰ (Philip, 2021j).



3. ábra. Az Ungvári Transzfigurációs (Ceholnyánszky) templom
modern megjelenése
(L. Philip fotója, 2021).

¹⁹ DANYLYUK, D. History of Transcarpathia: a textbook. Publishing house "Padyaka". Uzhhorod 2013. 304 p. [in Ukrainian].

²⁰ PHILIP, L. *Ungvar-Uzhhorod-Uzhhorod. My hometown*. Uzhhorod: RIK-U LLC, 2021. 404 p. [in Ukrainian].

The Horyany Rotunda Church

A Horyany Rotunda-templom (latinul: rotundus) a Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegyéhez tartozik. Ez Ungvár legrégebbi köemléke és Ukrajna egyik legrégebbi temploma (a második a kijevi Szent Szofia után), a X-XIV. századból származik (az építés időpontja nem megerősített). Meg kell említeni, hogy Magyarországon két másik ilyen típusú rotunda található.²¹ (Markovych, 2021).

A templomot a Boldogságos Szűz Mária közbenjárásának nevezik, és a források említik Szent Anna szentté avatását is. 2012 óta. A Horyany Rotunda kisbázilika státuszú, amely a Santa Maria Maggiore pápai bazilikával áll kapcsolatban.

A templom egy eldugott helyen, egy dombon található. A templom melletti falmaradványokról két fő verzió létezik: a tudósok feltételezik, hogy itt kolostor állt (az épület annak idején várkápolnaként szolgált), míg más tudósok szerint Ungvár régi vára állt ezen a helyen.²² (Philip, 2021k).



4. ábra. Horyany Rotunda (Marković fotója, 2021).

Ungvár vár római katolikus temploma.

A nyugati rítusú kereszténység, a római katolikus hit elterjedése Ungváron és Kárpátalján a XI. századra nyúlik vissza. A nyugati rítusú kereszténységet az Olaszországból, Németországból és Csehországból meghívott misszionárius szerzetesek terjesztették el a magyar államban. A XIII. és XIV. században vált széles körben elterjedté. Ezt igazolják a kárpátaljai magyarok lakta városokban és falvakban található emlékek - nyugati rítusú kápolnák és templomok, amelyek többsége a XVI. században reformátussá vált. Ungvár katolikusainak patrónusai a Drugeti grófok voltak. A XVI. század közepén Magyarország és Kárpátalja vallási élete jelentős változásokon ment keresztül az 1517-ben Luther Márton által

²¹ MARKOVYCH, M. The mystery of the 800-year-old rotunda from Uzhgorod *Local history*. 2021. Retrieved from <https://localhistory.org.ua/rubrics/building/zagadka-800-litnoyi-rotondi-z-uzhgoroda/> [in Ukrainian].

²² PHILIP, L. *Ungvar-Uzhhorod-Uzhhorod. My hometown*. Uzhhorod: RIK-U LLC, 2021. 404 p. [in Ukrainian].

meghirdetett reformáció elterjedése miatt. A magyar lakosság aktívan kezdett áttérni a református hitre. Számos római katolikus templomot átvettek a reformátusok. Ugyanez a sors jutott az Ungvári Szent György vártemplomra is, amikor 1566-ban református templom lett.

Az Ungvári várba és a Kárpátaljai Honismereti Múzeumba minden nap látogatók érkeznek, hogy megtekintsék a templom részben megmaradt maradványait, amely Ungvár és a régió egyedülálló középkori műemléke. Hiszünk abban, hogy egy napon lesz pénz az ősi római katolikus templom teljes helyreállítására Ungváron.²³ (Capitan, 2013).

Ungvári Református Egyházközség.

Ez a templom az egyik legrégebbi vallási műemlék - története a 16. századig nyúlik vissza, és a város történelmi központjában található. A jelenlegi épületet 1793-ban fektették le, és az új református templom díszítette Ungvárat. A domb legmagasabb részén, a Zsupanatska 4. szám alatt található, a Komitat-ház mellett. Az Ungvári Református Templom jelenlegi épületét 1906-ban újítták fel. Egy téglalap alakú, két oldalnyúlvánnyal és két kis oldaltoronnyal ellátott abszesszív rész került hozzá, amelyet a nagy központi toronyhoz hasonlóan a betlehemi csillag koronáz.²⁴ (Philip, 2021).



5. ábra. Ungvári református templom (L. Philip fotója, 2021).

²³ CAPITAN, L. Internal transformations of the Roman Catholic Church in post-war Transcarpathia. In *Science. Religion. Society*. 2013. No. 3. S. 8 – 13. [in Ukrainian].

²⁴ PHILIP, L. *Ungvar-Uzhhorod-Uzhhorod. My hometown*. Uzhhorod: RIK-U LLC, 2021. 404 p. [in Ukrainian].

A Kárpátaljai Református Egyház 1939-ben önálló püspökséggént a Magyarországi Református Egyház része lett.

Az 1939-1945 közötti második világháború a Kárpátaljai Református Egyház számára is nehéz volt, bár ekkor 140 ezer hívővel, 90 templommal és 6 imaházzal rendelkezett. A református férfi lakosságot besorozták a hadseregbe, és sokan közülük nem tértek haza.^{25 26} (Ferkov, 2017, Ofitsynsky, 2017).

The Uzhhorod community has 700 believers, and services are held in Hungarian and Ukrainian

Az 1944-ben Kárpátalján megalakult szovjet kormány nem bánt kedvezően a régió református egyházával, és korlátozta tevékenységét. Több mint 20 református papot törvénytelenül ítéltek el a „trojkák”, és a Gulag táborokban töltötték büntetésüket.

Az Ungvári közösségnek 700 tagja van, az istentiszteleteket magyar és ukrán nyelven tartják.^{27 28} (Ferkov et al., 2018, Mischanin, 2021).

Ungvári evangélikusok temploma.

Az egykori Drugety téren (Vaszil Grendzsi-Donszkij tér), a „Prosvisa” Népházzal szemben áll az egyházi építészet egyik műemléke, az evangélikus templom, amelyet az Ungváron élő régiek lutheránus templomnak neveztek. Hívei a református hit egyik ágához tartoztak, amelyet Luther Márton alapított 1517-ben. Ezt az új református hitet 1530-ban Luther követője, Philip Mellington alapította a németországi Bajorországban, Augsburg közelében fekvő Agosta városában. Kialakult egy másik református egyház, az Agosta Keresztény Evangélikus Egyház (Confessio Augustana), amelyet gyakran lutheránus-evangélikus egyházként emlegetnek. Az akkor Kárpátalját is magában foglaló Magyarországon a 16. század 80-as éveiben terjedt el az új felekezet. Ungváron e felekezet követőit 1793-ban említik a történelmi források, bár nem tudni, hányan voltak akkor Ungváron. Nem rendelkeztek saját imaházzal vagy templommal, ezért az imaórákat magánházakban tartották. Az evangélikus közösség számára 1914-ben kezdték el építeni az új templomot, de ugyanebben az évben kitört az első világháború, és az építkezést hamarosan felfüggesztették. 1914 októberétől 1924 augusztusáig csak három méter magas falakat emeltek a telken, és csak 1925 novemberében készült el az új templom.²⁹ (Philip, 2021m).

²⁵ FERKOV, O. Protestant Uzhhorod. In *Excursions in Uzhhorod: a textbook on historical excursion studies*. Ed. R. Ofitsynskyi. Uzhhorod, 2017. s. 286 – 292. [in Ukrainian].

²⁶ OFITSYNSKY, R. *Excursions in Uzhhorod: a textbook on historical excursion studies* / edited by Roman Ofitsynsky. – Uzhhorod: LLC “RIK-U”, 2017. 338 p. [in Ukrainian].

²⁷ FERKOV, O. – SHTEER, D. – FERKOV, K-Sh. *Sovietization of Transcarpathia in the historical memory of the modern population of the region*. Uzhhorod, 2018. 40 p. [in Ukrainian].

²⁸ MISCHANYN, V. *Sovietization of Transcarpathia 1944-1950: Monograph*. Uzhhorod: RIK-U, 2018. 644 p.: Retrieved from <https://dspace.uzhnu.edu.ua/jspui/handle/lib/36981> [in Ukrainian].

²⁹ PHILIP, L. *Ungvar-Uzhhorod-Uzhhorod. My hometown*. Uzhhorod: RIK-U LLC, 2021. 404 p. [in Ukrainian].



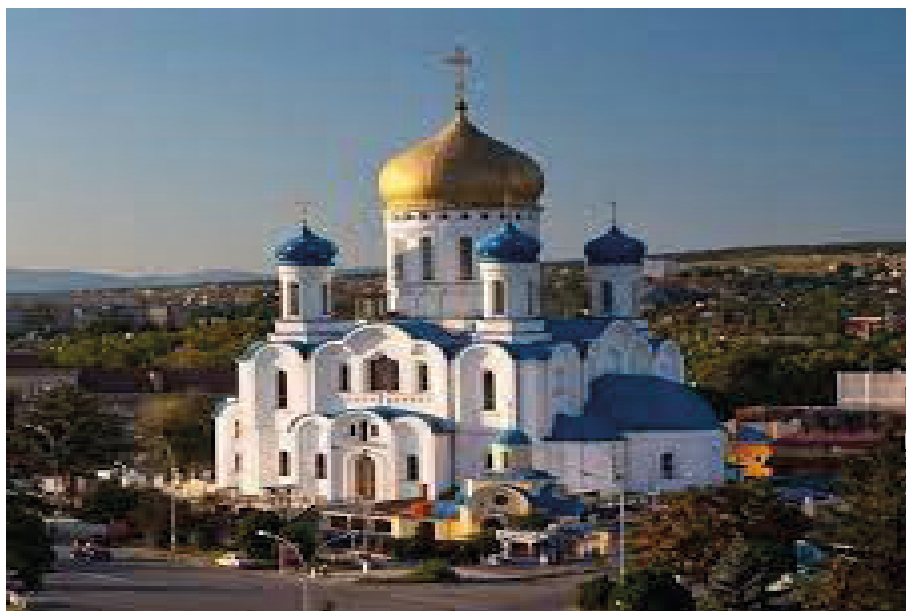
6. ábra. Az Ungvári Evangélisták temploma modern kori látképe
(L. Philip fotója, 2021).

A szovjet uralom Kárpátalján való megalakulásával az ágostai evangélikusok Ungváron élő közössége nehéz helyzetbe került. Híveinek sorai jelentősen ritkultak, és a totalitárius ateista kormány 1946-ban bezáratta a gyülekezetet. Úgy döntöttek, hogy egyszerűen felszámolják ezt a vallási közösséget, és elveszik a templomát. Ami az ágostai evangélisták Ungvári templomát illeti, először

könyvtári részleggé, majd az Ungvári Egyetem tornatermévé, végül pedigraktárrá alakították át. Az 1990-es években a városi hatóságok átadták az épületet a Hetednap Adventisták Ungvári Közösségének. Ők felújították az elhagyatott templomot, és istentiszteleteket tartanak benne.^{30 31} (Danilets, 2013, Mischanyin, 2018).

Ungvári Szent Kereszt és Felmagasztalás Ortodox Katedrális

Ez az egyik legnagyobb vallási épület Ungváron az építési méret, a szemlélődés fenségessége és a látogathatóság szempontjából. A Kereszt felmagasztalása székesegyház egy ortodox székesegyház Ungváron, amely az orosz ortodox egyházhoz tartozik, és a moszkvai Megváltó Krisztus székesegyház mintájára épült. A székesegyház a Cirill és Metód téren található, és körülbelül 5000 fő befogadására alkalmas.³²



7. ábra. Ungvári Szent Kereszt és Felmagasztalás Ortodox Katedrális
(L. Philip fotója, 2021).

³⁰ MISCHANYN, V. Coverage of religious and church issues in the communist press of Transcarpathia 1944 - early 1950s. *Materials of the international conference. Scientific notes of the BINDC* No. 5, 2018. - p. 177 - 184 [in Ukrainian].

³¹ DANILETS, Yu. - MISCHANIN, V. The Orthodox Church in Transcarpathia during the «Stalin regime» (1946 - 1953). *Scientific Bulletin of Uzhhorod University. Series: History*. Eds. M.M. Vegesh, S.V. Vidnyanskyi, V.E. Zadorozhnyi, I.M. Lichtei. Uzhhorod: Publishing House of UzhNU «Hoverla», 2013. Issue 1(30). S. 46 - 56 [in Ukrainian].

³² *Religious Organisations in Uzhhorod*. Retrieved from <https://top20.ua/uzh/dim-i-pobut/religijni-organizatsiyi/> [in Ukrainian].

A templom építése az 1990-es években kezdődött, amikor a régi székesegyházat átadták a görög katolikus közösségnek, és 2000-ben fejeződött be. A templom rektora jelenleg Dmytro Sydor oroszbarát pap, a szeparatizmusért elítélt „Kárpátaljai Ruszinok Szojmja” vezetője. A templom magassága 60 méter.

A templomban 2000. szeptember 27-én tartották az első istentiszteletet.

2012. szeptember 3-án tűz ütött ki a templomban, amelyet az elektromos bevezetések telepítésére és üzemeltetésére vonatkozó szabályok megsértése okozott. (Danilets, 2013).

Ma a város egyik leglátogatottabb temploma, bár a moszkvai patriarchátus-hoz tartozik. Végül is az Ukrán Ortodox Egyház-Moszkvai Patriarchátusnak van a legtöbb hívője Ungváron és az egész Zakarpatszka régióban. (Philip, 2021n).

Ungvár zsinagógái.

A zsidó közösség képviselői jelentősen hozzájárultak Ungvár történetéhez. Az Ungváron élő zsidók három vallási csoporthoz tartoztak: a haszidok, akik 1908-ban zsinagógát építettek a mai Nezalezsnyik rakparton, az Ungvári 1. számú nyelvészeti gimnázium közelében. Az egykori haszid zsinagóga az első betonepület Ungváron.³³ (Philip, 2021o).



8. ábra. Az egykori haszid zsinagóga a Nezalezsnyik-parton
(L. Philip fotója, 2021).

Mellette az eredetileg rotunda alakban épült ház méltán nevezhető Ungvár építészettörténeti emlékének: még 1908-ban a helyi haszid hitközség mikvét, azaz rituális zsidó fürdőt épített az akkori Roshkovicsi-parton (ma a nyelvi gimnázium étkezője). (Philip, 2021p).

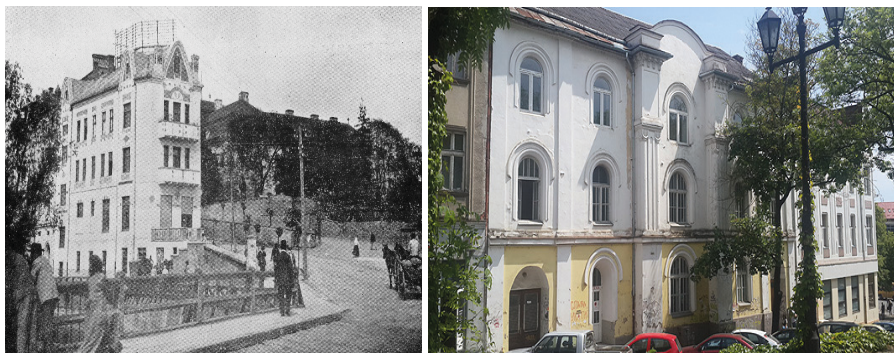
³³ PHILIP, L. *Ungvar-Uzhorod-Uzhhorod. My hometown*. Uzhhorod: RIK-U LLC, 2021. 404 p. [in Ukrainian].



9. ábra. A 20. század eleji zsidó mikvék kútja (L. Philip fotója, 2021).

Maga a zsinagóga később találkozóhely lett, majd az Ukrtelecom rendes épülete, később az Ungvári Városi Végrehajtó Bizottság igazgatási központját rendezték be benne, jelenleg pedig az épületet részben kereskedelmi célokra használják.

1870-ben a második zsidó hitközség modern zsinagógát épített a Zhatkovics téren, szemben az Ung Zupanattal (1809). A Fedyniec utcában a Županatska tér felé egy hatalmas sárga épület áll. Ez a neológok zsinagógája (Zsupanatska tér 17.), amely jóval korábban épült, mint a Teatralna téren álló ismert zsinagóga. Ez a háromszintes, magas boltozatú épület egyike azon kevés felhőkarcolónak, amelyet a 19. század végén emeltek a városban. (Philip, 2021q).



10. ábra. A neológok 20. század eleji zsinagógája és a neológok épületének mai nézete (L. Philip fotója, 2021).

1904-ben a konzervatív ortodox zsidók (askenázi zsidók) harmadik zsidó közössége Ungváron felépítette Magyarország egyik legszebb mór stílusú zsinagógáját (ma Kárpátaljai Területi Filharmónia), mivel az 1767-ben épült első zsinagóga a 20. század elején tűzvészben megsemmisült, és új épületre volt szükség, mivel Ungvár zsidó lakossága a 19. század folyamán egyre nőtt, és a 20. század elejére elérte az 5200 főt. A városi tanács egy telket adományozott az új zsinagóga számára a városközpontban, az Uzs folyó partján, és mivel az új tér beépítetlen

volt, nem volt szükség arra, hogy a tervezés során valamilyen különleges építészeti stílushoz ragaszkodjanak. Az új zsinagóga az akkoriban Európában népszerű neomór stílusban épült. Magát az építkezést gazdag zsidó mecénások és az egész közösség finanszírozta. A projekt szerint a zsinagóga 900 fő befogadására lesz alkalmas.³⁴ (Philip, 2021r).

Bár az épület túlélte a zsidó imahelyek második világháború alatti pusztulását, a német és magyar csapatok a háború utolsó éveiben a zsinagógát a város zsidóitól elkobzott javak tárolására használták. Idővel az épület siralmas állapotba került: az épületben nagy repedések keletkeztek, a talajvíz elmosta az alapot, és a falak omladoztak.

A kárpátaljai zsidóság 1944-es elpusztításával a zsinagóga sorsa is megváltozott, mivel Ungvár zsidó közössége gyakorlatilag megszűnt. 1947-ben a szovjet kormány úgy döntött, hogy az épületet az Ukrán SZSZK Kulturális Minisztériumának adja: tervet dolgoztak ki az épület átépítésére, hogy „a modern igényekhez igazítsák” - a zsinagógát filharmóniává alakították át. A koncentrációs táborokból Ungvárra való visszatérésük után a városban maradt zsidók nem akarták feladni a zsinagógát, és kijöttek az épülethez, hogy megakadályozzák a munkásokat az újjáépítés megkezdésében; az épületet azonban újjáépítették, és a zsidó szimbólumokat eltávolították. A második világháború vége óta a zsinagógában működik az Ungvári Filharmónia (ma Kárpátaljai Regionális Filharmónia) és a Kárpátaljai Népdalkör.



11. ábra. Az ortodox konzervatív zsinagóga Ungváron, 1904.
(L. Philip fotója, 2021).

³⁴ PHILIP, L. *Ungvar-Uzhorod-Uzhhorod. My hometown*. Uzhhorod: RIK-U LLC, 2021. 404 p. [in Ukrainian].

Érdemes megemlíteni az Eichal-Aaron zsinagógát, vagyis a Falberman zsinagógát, amely egyedülálló és egyetlen ma is működő zsinagóga, és mintegy száz éve működik. A Ruska utcában található, Ron Falberman rabbi házának udvarán, és 1934-ben épült. A második világháború után, a szovjet uralom beköszöntével az Ungvári Ortodox Zsinagógát bezárták, és ez a kis zsinagóga lett a zsidó diaszpóra egyetlen szellemi központja.^{35 36 37 38} (Philip, 2021s, Ofitsynsky, 2017, Ofitsynsky, 2020, Slavik, 2024).



12. ábra. Eichal-Aaron zsinagóga vagy Falberman zsinagóga
(L. Philip fotója, 2021).

Nem sokan tudják Ungváron, hogy a Radvanka negyedben (Ukrainska utca 16. szám) egy másik zsidó szentély, a zsinagóga állt. A zsinagóga 1947-ig létezett, majd egy vasárugyár vette át a helyét. Ennek következtében nem maradtak fenn részletesebb emlékek róla.³⁹ (Philip, 2021).

³⁵ PHILIP, L. *Ungvar-Uzhorod-Uzhhorod. My hometown*. Uzhhorod: RIK-U LLC, 2021. 404 p. [in Ukrainian].

³⁶ OFITSYNSKYI, R. *Excursions in Uzhhorod: a textbook on historical excursion studies*. Ed. Roman Ofitsynsky. Uzhhorod: LLC "RIK-U", 2017. 338 p. [in Ukrainian].

³⁷ OFITSYNSKYI, R. (2020). Jews of Carpathian Ukraine (1938–1939): socio-economic and national-cultural situation. In *EUROPA ORIENTALIS Studia z dziejów Europy Wschodniej i państw bałtyckich*, 11 (2020), S. 29 – 42. [in Ukrainian].

³⁸ SLAVIK, Yu. (2024). Jews of Transcarpathia on Both Sides of the Border (1938 - 1939). Identities in the conditions of the border region: Materials of the 2nd international scientific conference (Uzhgorod, February 9-10, 2023) / In general. ed. Pavla Lenno. Ans. for the English translation - Pavlo Hudish. Uzhgorod: RIK-U LLC, 2024. 256 p. [in Ukrainian].

³⁹ PHILIP, L. *Ungvar-Uzhorod-Uzhhorod. My hometown*. Uzhhorod: RIK-U LLC, 2021. 404 p. [in



13. ábra. A radvánkai zsinagóga egykori épülete (L. Philip fotója, 2021).

Ungvár város szakrális örökségének megőrzésével kapcsolatos problémák fontosak. Ezek sokfélék lehetnek, és társadalmi és gazdasági, valamint kulturális szempontokat is magukban foglalhatnak. Ez a kérdés kutatást igényel, amely teljes mértékben segít a szakrális megőrzését célzó intézkedések algoritmusának kidolgozásában.

Ungvár érdekes szakrális tárgya a Kálvária nekropolisz, amely ősi és értékes történelemmel rendelkezik. Ma a világ számos országa hasonló gyakorlatot folytat az ilyen objektumok fejlesztésével kapcsolatban a turisztikai potenciál szempontjából. Az ilyen túrák népszerűsége az európai országokban a történelmi nekropoliszok jelenlétével magyarázható, amelyekben híres személyiségek (a tudomány, a kultúra, a politika alakjai) sírjai és magas művészi értékű emlékművek és építészeti emlékek találhatók. Ezek közé tartoznak a családi kripták, a Szent Menetelés útjai, a különböző stílusú és vallású öntött keresztek alkotásai, a sírkövek, a sírok és temetők áttört kerítései, a temetők közelében és a temetőkben található templomok és kistemplomok.⁴⁰ (Gabchak et al., 2023).

A fő probléma továbbra is a finanszírozás hiánya, mivel a jelenlegi városi közüzemi vállalat, amely a nekropolisz fenntartásáért és a rituális szolgáltatások biztosításáért felelős, nem kap elegendő forrást ahhoz, hogy megfelelően karbantartsa ezt az egyedülálló objektumot. Részben megőrzött keresztúti kápolnák, családi kripták, sírkrisztusok és sírpiramisok műalkotások. Különleges értéket képvisel a kiemelkedő közéleti, politikai és egyházi személyiségek, tudósok és művészek nagyszámú temetkezése.

Ukrainian].

⁴⁰ GABCHAK, N. – ZHULKANYCH, B. – KORYCHNSKA, Zh. Uzhhorod Necropolis Calvary historical and geographical object of sacred study. In *Economy and society*, 2023, (55). <https://doi.org/10.32782/2524-0072/2023-55-29> [in Ukrainian].

A Telenda család családi kriptája mellett található Jézus Krisztus szenvedésének kápolnája a Kálvária-nekropolisz legnagyobb értékét jelentik a történelmi és építészeti örökség szempontjából. A keresztyúti stációk Ungvár, valamint általában Ukrajna vallási és kulturális örökségének egyedülálló emlékei, amelyek után a 19. század építészeti és vallási örökségének egyik kevés fennmaradt példája. Valamennyi kápolna felújításra és a kulturális örökségi objektumok listájára való hivatalos felvételre szorul.⁴¹(Zhulkanych et al., 2022).

Ezért fontos, hogy megvédjük Ungvár városának szakrális tárgyait, és a Kálvária-nekropolisz alapján történelmi-emlékhelyi komplexumot hozzanak létre. Ez egy lépés lesz a régió kulturális és történelmi örökségének megőrzésében.

Következtetések

Ez a kutatási kiadvány a Zakarpatszka területen található Ungvár városának szakrális örökségét tárja fel és írja le részletesen, azzal a céllal, hogy népszerűsítse és megőrizze azt. Ezek a lépések a kulturális identitás, a történelmi emlékezet és a régió turisztikai fejlődésének támogatását szolgálják. Ungvár városának gazdag vallási múltja van, amely a különböző vallások építészeti emlékeiben tükröződik. Ez lehetővé teszi, hogy felhívjuk a figyelmet a város egyedülálló vallási műemlékeire, megőrizzük azokat a jövő települései számára, és Ungvárat a turisták számára kulturális központtá tegyük.

References

- [1]. Capitan, L. (2013). Ethnocultural Development of Transcarpathia in the context of Sovietisation of the Region, 1944 - 1964. K.: Publisher „Varta”, 2013. 583 p. [in Ukrainian].
- [2]. Capitan, L. (2013). Internal transformations of the Roman Catholic Church in post-war Transcarpathia. *Science. Religion. Society*. 2013. № 3. S. 8 - 13. [in Ukrainian].
- [3]. Danilets, Yu., & V. Mischanin (2013) IN. The Orthodox Church in Transcarpathia during the „Stalin regime” (1946 - 1953). *Scientific Bulletin of Uzhhorod University. Series: History / M.M. Vegesh, S.V. Vidnyanskyi, V.E. Zadorozhnyi, I.M. Lichtei*. Uzhhorod: Publishing House of UzhNU „Hoverla”, 2013. S. 46 - 56. [in Ukrainian].
- [4]. Danylyuk, D. (2013). History of Transcarpathia: a textbook. Publishing house „Padyaka”. Uzhhorod. 304 p. [in Ukrainian].
- [5]. Fenych, V. (2019). Greek Catholics of the Uzhhorod Uniate Tradition: Myths, Stereotypes, Realities. SHEI Uzhhorod National University, Research Centre for Historical and Religious Studies ‘Logos.’ Uzhhorod: V. Padyak Publishing House, 2019. 248 p. [in Ukrainian].
- [6]. Fenych, V. (2006). Greek Catholics, Orthodox and the authorities in Transcarpathia (autumn 1944 - winter 1946) [Text] *Carpatia - Carpathia* / ed. by M.M. Vegesh, S.V. Vidnyanskyi, D.D. Danyliuk and others; ed. by V.I. Fenych, T.S. Serhienko. Uzhhorod: Hoverla, 2006. № 35: European values and confessional and national identity of the population of the Ukrainian Carpathians. s. 232 - 246. [in Ukrainian].
- [7]. Ferkov, O. (2017) Protestant Uzhhorod. Excursions in Uzhhorod: a textbook on historical excursion studies / edited by R. Ofitsynskyi. Uzhhorod, 2017. S. 286 - 292. [in Ukrainian].
- [8]. Ferkov, O., Shterr, D., & Ferkov, K-Sh. (2018) Sovietization of Transcarpathia in the historical memory of the modern population of the region. Uzhhorod, 2018. 40 p. [in Ukrainian].
- [9]. Gabchak, N., Zhulkanych, B., & Korchynska, Zh. (2023). Uzhhorod Necropolis Calvary f his-torical and geographical object of sacred study. *Economy and society*, (55). [in Ukrainian]. Retrieved from <https://doi.org/10.32782/2524-0072/2023-55-29>

⁴¹ ZHULKANYCH, B. – PHILIP, L. – SAKHAROVA, L. *Uzhhorod Necropolis of Calvary. Open book of memory*: RIK-U LLC, 2022. 192 p. [in Ukrainian].

- [10]. History of Uzhhorod Cathedral. Mukachevo Greek Catholic Diocese. Retrieved from <https://mgce.uz.ua/blog/history/istoriya-uzhgorodskogo-katedralnogo-soboru/> [in Ukrainian].
- [11]. Kossey, Yu., (2015). Creators of the Mukachevo Diocese. Mukachevo: Karpatska Vezha, 2015. 628 p. [in Ukrainian].
- [12]. Klyuchevsky, I. (2012). Uzhgorod Cathedral. Uzhgorod: Patent, 2012. 24 p. [in Ukrainian].
- [13]. Leshan, V., (2005). Religious Studies. Chernivtsi: Ruta, 2005. 304 p. [in Ukrainian].
- [14]. Markovych, M. (2021). The mystery of the 800-year-old rotunda from Uzhgorod *Local history*. Retrieved from <https://localhistory.org.ua/rubrics/building/zagadka-800-litnoyi-rotondi-z-uzhgoroda/> [in Ukrainian].
- [15]. Mayoroshi, M. (2021). *Dissertation Mukachevo Diocese and Galician Metropolis: Institutional and Personal Relations between Greek Catholic Provinces and Their Clergy (1919-1991). (Candidate's thesis)* Retrieved from <https://lnu.edu.ua/thesis/mayoroshi-mariia-andriivna/> [in Ukrainian].
- [16]. Mayoroshi, M. (2021). Soviet church policy, the Lviv 'council' and the persecution of the Greek Catholic Church in Transcarpathia. Scientific Bulletin of UzhNU. Series Law. 2021. Issue 62. S. 45 - 51. [in Ukrainian].
- [17]. Mischanyn, V. (2018). Coverage of religious and church issues in the communist press of Transcarpathia 1944 - early 1950s / V. Mischanyn // Materials of the international conference. Scientific notes of the BINDC No. 5, 2018. S. 177 - 184 [in Ukrainian].
- [18]. Mishchany, V. (2021). Sovietization of Transcarpathia 1944-1950: Monograph. – Uzhhorod: RIK-U, 2018. 644 p. [in Ukrainian].
- [19]. Ofitsynsky, R. (2017). Excursions in Uzhhorod: a textbook on historical excursion studies / edited by Roman Ofitsynsky. Uzhhorod: LLC "RIK-U", 2017. 338 p. [in Ukrainian].
- [20]. Ofitsynskyi, R. (2020). Jews of Carpathian Ukraine (1938–1939): socio-economic and national-cultural situation // *EUROPA ORIENTALIS Studia z dziejów Europy Wschodniej i państw bałtyckich*, 11 (2020), S. 29 - 42. [in Ukrainian].
- [21]. Philip, L. (2021). Ungvar-Uzhhorod-Uzhhorod. My hometown. Uzhhorod: RIK-U LLC, 2021. 404 pp. [in Ukrainian].
- [22]. Religious Organisations in Uzhhorod. Retrieved from <https://top20.ua/uzh/dim-i-pobut/reli-giyni-organizatsiyi> [in Ukrainian].
- [23]. Shablui, O. (1994). Geography of Religion // *Socio-Economic Geography of Ukraine* / edited by O. Shablui. Lviv: Svit, 1994. S. 457 - 474 [in Ukrainian].
- [24]. Shevchuk, L. (2007). Social geography: a textbook. K.: Znannya, 2007. 349 p. [in Ukrainian].
- [25]. Shevchuk, L. (1999). Sacred geography: a textbook. Lviv: Publishing center of Ivan Franko National University of Lviv, 1999. 160 p. [in Ukrainian].
- [26]. Slavik, Yu. (2024). Jews of Transcarpathia on Both Sides of the Border (1938 - 1939). Identities in the conditions of the border region: Materials of the 2nd international scientific conference (Uzhgorod, February 9-10, 2023) / In general. ed. Pavla Lenno. Ans. for the English translation - Pavlo Hudish. Uzhgorod: RIK-U LLC, 2024. 256 p. [in Ukrainian].
- [27]. Zhulkanych, B., Philip, L., & Sakharova, L. (2022). Uzhhorod Necropolis of Calvary. Open book of memory: RIK-U LLC, 2022. 192 p. [in Ukrainian].

Sakrálné architektonické pamiatky mesta Užhorod v Zakarpatskej oblasti

V rôznych historických obdobiach bol Užhorod centrom Zakarpatska, a to napriek tomu, že patril k rôznym štátnym útvarom. Od čias svojich vládcov – grófov Drugethovcov talianskeho pôvodu – zostal európskym malomestom. Práve oni ho formovali ako európske mesto so starobyľým Užhorodským hradom, rezidenciou a katedrálou Mukačevskej gréckokatolíckej eparchie – Katedrálou Svätého kríža, rímskokatolíckym Kostolom sv. Juraja v Užhorode, reformovaným a katolíckym Kostolom sv. Juraja, reformovaným a evanjelickým kostolom, pravoslávny chrámom, impozantnou európskou synagógou a užhorodskou „Kalváriou“, kde vo večnom pokoji odpočívajú tí, ktorí tu žili a pracovali a zanechali po sebe dobrú ľudskú pamiatku. Táto štúdia sa zameriava na výskum sakrálnych stavieb – pamiatok mesta Užhorod v Zakarpatskej oblasti. Podrobne opisuje hlavné náboženské architektonické stavby rôznych konfesii v meste, ako sú Užhorodský pravoslávny chrám Povýšenia Svätého kríža, Užhorodská katedrála a mnohé ďalšie.

WYDZIAŁ TEOLOGICZNY UNIWERSYTETU LWOWSKIEGO (1849-1918): OBSZARY DYDAKTYCZNE I BADAWCZE, KADRA DYDAKTYCZNA

Krzysztof REJMAN – Volodymyr KACHMAR – Oleksiy SUKHYY –
Yuriy PACHKOVSKYY

Faculty of Theology of Lviv University (1848–1918): Educational and Research Areas, Teaching Staff

In the organizational structure of Lviv University during the Austrian period, the Faculty of Theology (1761–1939) played a leading role in training specialists for Galicia and the entire Austro-Hungarian Empire. In the period under study, the faculty underwent significant changes in the content of the courses offered and in the composition of its teaching staff. In connection with the establishment of new faculties (especially at the turn of the 19th and 20th centuries), reforms in higher education, and the need to account for social changes in Galicia, the Faculty of Theology focused its efforts on the development of the following educational and scientific areas: dogmatics, fundamental theology, Christian philosophy (within which a new discipline emerged at the university – the history of religions); biblical studies; Church history; moral theology, pastoral theology, catechetics and methodology; canon law and ecclesiastical law. Some of these areas had a relatively broad thematic scope and therefore involved a significant number of instructors. In addition, courses were offered in both Ukrainian and Polish within separate departments, which practically doubled the number of teaching staff (a feature that particularly distinguished the Faculty of Theology from other university faculties). Priests, as well as representatives of various humanities disciplines, actively participated in the faculty's educational activities.

Keywords: Lviv University, Faculty of Theology, Austrian period, educational and research areas, teaching staff, education.

Wstęp

Historia Uniwersytetu Lwowskiego ma kilka okresów, wśród których jednym z najdłuższych jest okres austriacki – 1784-1918. Pomimo tego, że właśnie w tym okresie chronologicznym główna uczelnia Lwowa stała się klasycznym uniwersyteciem europejskim, warto zauważyć, że pewne aspekty tego okresu nie zostały wystarczająco zbadane w perspektywie historycznej. Głównym dziełem tego okresu jest „Historia uniwersytetu Lwowskiego” autorstwa polskich profesorów Ludwika Finkla i Stanisława Starzyńskiego (1894)¹. Dalsze analizy poszczegól-

¹ FINKEL, L. – STASZYŃSKI, S. *Historia uniwersytetu Lwowskiego*. Cz. I. Lwów, 1894; FINKEL, L. – STASZYŃSKI, S. *Historia uniwersytetu Lwowskiego*. Cz. II. Lwów, 1894.

nych aspektów okresu austriackiego można znaleźć w licznych publikacjach monograficznych i encyklopedycznych XX² i początku XXI wieku³.

Warto zauważyć, że w latach 1784-1918 Uniwersytet Lwowski przeszedł trzy istotne przekształcenia organizacyjne: cesarsko-królewski Uniwersytet Lwowski (Uniwersytet Józefiński), 1784-1805; Liceum Lwowskie, 1805-1817; cesarsko-królewski Uniwersytet Lwowski Franciszka I (Uniwersytet Franciszkański), 1817-1918, a zmiany w tych modelach uczelni były determinowane przez władze Monarchii Habsburskiej i miały podłoże polityczne: celowość lub nie (zwłaszcza z punktu widzenia finansowego) istnienia w stolicy prowincji Królestwo Galicji i Lodomerii. W badanym okresie historii Uczelni nastąpiły istotne przekształcenia zarówno w strukturze administracyjnej, jak i w organizacji procesu kształcenia. Jednym z wiodących kierunków studiów w tym okresie pozostawał kierunek teologiczny. Uniwersytet Lwowski w badanym okresie był wzorowany na klasycznych uniwersytetach austriackich. Posiadał on cztery wydziały, oprócz teologii – prawa, medycyny i filozofii. Wydział Teologiczny powstał w 1761 roku na bazie studiów, które funkcjonowały na uniwersytecie od 1661 roku; został on zlikwidowany po wprowadzeniu po 29 września 1939 roku władzy radzieckiej na Ukrainie Zachodniej⁴. W okresie przedaustriackim znajomość łaciny i greki była warunkiem wstępnym do opanowania wszystkich kursów teologicznych na Wydziale Teologicznym. Od 1784 r. na wydziale istniały następujące katedry: Katedra Historii Kościoła, Katedra Biblistyki Starego Testamentu, Katedra Biblistyki Nowego Testamentu, Katedra Dogmatyki, Katedra Teologii Moralnej, Katedra Teologii Pastoralnej, Katedra Patrystyki, która została zniesiona w 1788 r. Istotne zmiany strukturalne na Wydziale Teologicznym nastąpiły w drugiej połowie XIX wieku. Katedra Teologii Pastoralnej w 1849 roku została podzielona

² WOLF, G. *Geschichte der Lemberger Universität von ihrer Begründung 1784 bis 1848, Kleine historische Schriften*. Wien, 1892; TWARDOWSKI, K. *Die Universität Lemberg. Materialien zur Beurteilung der Universitätsfrage*. Wien, 1907; LEWICKI, K. *Uniwersytet Lwowski w 1809 roku*. Lwów, 1936; Львівський державний університет імені Ів. Франка, ред. ВОЛКОВ, Р. Львів, 1947; ЛАЗАРЕНКО, Є. *300 років Львівського університету*, Львів, 1961; Львівський університет, 1661–1986, ред. колегія ЧУТАЙОВ, В. – МАКАРЧУК, С. – ГРИГОРАШ, Д. Львів, 1986; Львівський державний університет імені Івана Франка. 1661–1999 (Матеріали щодо надання статусу «Національного», Львів, 1999; Сухий, О., Львівський університет на рубежі XIX-XX ст.; організація, школи, громадське життя. Вісник Львівського університету. Серія історична. Ювілейне видання з нагоди 350-річчя Львівського університету. За редакцією Олексія Сухого. Спеціальний випуск 49. Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2013, с. 52 – 77; W. Macierzyński, Y. Gladjo, L. Tarasenko, Stanislav Dnistrianskyi, Lviv University: the prosopographic research, Східноєвропейський історичний вісник. Вип.17 (2020), с. 79 – 89.

³ LUNDGREEN, P. Die Universität Lemberg und ihre Historiker (1784–1914), *Jahrbuch für Universitätsgeschichte*. Band 8 (Berlin, 2005), 157 – 185; *Universitati Leopoliensi. Trecentessimum quiquagesimum anniversarium suae fundationis celebranti. In memoriam*. red. LOHMAN, W. Kraków, 2011; *Encyklopedia*. Львівський національний університет імені Івана Франка: в 2-х т. Т. I: А–К (Львів 2011), Т. II: Л–Я (Львів 2014), Львів ЛНУ імені Івана Франка, 2014.; *Uniwersytet Jana Kazimierza we Lwowie*, red., wstęp i zakończenie REDZIK, A., Kraków, 2015; DITHEN, H. *Geschichte der Universität Lemberg zwischen Absolutismus, Totalitarismus und Nationalfragen*. Berlin, 2018; KACHMAR, B. *Львівський університет у 1784-1918 роках: організаційні, освітньо-наукові трансформації: монографія*. Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2021.

⁴ ДУХ, О., КМЕТЬ, В. *Теологічний факультет. Encyklopedia...* Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2014. с.506 – 508.

na dwie, z językiem wykładowym ukraińskim i polskim. Po podpisaniu w Rzymie konkordatu między Stolicą Apostolską a Monarchią Austriacką, Katedra Prawa Kanonicznego została w 1857 r. przeniesiona z Wydziału Prawa na Wydział Teologiczny. Katedra Teologii Fundamentalnej i Filozofii Chrześcijańskiej powstała w 1894 roku. Później, w 1919 r. pojawiły się: Katedra Sztuki Kościelnej, Katedra Katechetyki i Pedagogiki, Katedra Homiletyki; w 1920 r. – Katedra Szczegółowej Teologii Moralnej; w 1922 r. – Katedra Nauk Pomocniczych z Zakresu Bibliistyki, a następnie Katedra Socjologii Chrześcijańskiej⁵.

W latach 1849-1918 struktura Wydziału Teologicznego, w tym zainteresowania badawcze pracowników dydaktycznych, zorientowane były na rozwój takich obszarów badawczych jak:

1. dogmatyka, teologia fundamentalna i filozofia chrześcijańska (w tych ramach rozwijano również historię religii, nową dla Uniwersytetu naukę);
2. bibliistyka i studia wschodnie;
3. historia Kościoła;
4. teologia moralna, teologia pastoralna, katecheza i metodyka;
5. prawo kanoniczne i kościelne (nowa faza tego nurtu rozpoczęła się dopiero w latach 60. XIX wieku);
6. pedagogika i sztuka kościelna.

Dogmatyka, teologia fundamentalna, filozofia chrześcijańska

W semestrze letnim roku akademickiego 1849/1850 wśród kursów obowiązkowych, na które mieli uczęszczać studenci teologii, była „Dogmatyka” w języku łacińskim (wykładana przez Sebastiana Tyczyńskiego) i w języku ukraińskim (prowadzona przez Jakuba Gierowskiego)⁶. Zauważmy, że Sebastian Michał Tyczyński był c.k. publicznym profesorem zwyczajnym bibliistyki i dialektów wschodnich⁷ (na rok akademicki 1850/1851 zadeklarował kurs „Dogmatyki Chrześcijańskiej”)⁸. W tym samym czasie J. Gierowski był c.k. publicznym profesorem zwyczajnym bibliistyki Nowego Testamentu⁹.

Od początku lat pięćdziesiątych XIX w. funkcję wykładowcy dogmatyki w języku łacińskim (z powodu długiej choroby prof. S. Tyczyńskiego) pełnił dr Franciszek Pelc, kapłan rzymskokatolickiej archidiecezji lwowskiej i profesor bibliistyki na lwowskich kursach studiów domowych dla duchownych stałych¹⁰, a potem

⁵ DŁUGOSZ, T. *Rzut oka na dzieje lwowskiego Wydziału Teologicznego. Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie 1918–1933*. Lwów, 1934, s.7 – 67.

⁶ Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, 1849/1850, I-II.

⁷ Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, 1849/1850, I-II - 1851/1852, I-II.

⁸ Ordnung der Verlesungen, 1850/1851; PAOL (Państwowe Archiwum Obwodu Lwowskiego), f. 26, sygn. 12, akt. 11; sygn. 8, akt. 8 (Programy wykładów Wydziału oraz korespondencja z Senatem Uniwersytetu i Konsystorzem Metropolitalnym w sprawie porządku egzaminów, 1850 – 1852).

⁹ Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, 1849/1850, I-II

¹⁰ Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, 1851/1852, I-II - 1856/1857, I-II; 1865/1866, I-II - 1868/1869, I-II.

też proboszcz rzymskokatolicki w Winnikach. Wśród kursów, które prowadził F. Pelc, była też dyscyplina „Teologia Dogmatyczna”¹¹.

Zastępcą wykładowcy z dogmatyki z ukraińskim językiem wykładowym do ostatniej tercji lat pięćdziesiątych XIX wieku był Jakub Cipanowski, doktorant teologii, kapłan greckokatolickiej diecezji przemyskiej, prefekt akademicki Greckokatolickiego Seminarium we Lwowie¹². Jego przedmiot miał pełny tytuł „Instrukcja dogmatyczna dla studentów greckokatolickiego seminarium duchownego”¹³.

Do grona profesorów Wydziału Teologicznego (jako publiczny profesor zwyczajny dogmatyki w języku łacińskim) od ostatniej tercji lat pięćdziesiątych XIX w. dołączył dr Józef Czerlunczakiewicz, kapłan greckokatolickiej diecezji przemyskiej¹⁴. Wśród kursów prowadzonych przez absolwenta Ateneum Urbania w Rzymie¹⁵, znalazły się następujące dyscypliny: „Teologia dogmatyczna”, „Teologia dogmatyczna (fundamentalna i częściowo specjalna)”, „Dogmatyka ogólna”, „Dogmatyka specjalna”, „Teologia dogmatyczna specjalna”, „Teologia Fundamentalna”¹⁶. W przeciwieństwie więc do listy przedmiotów na scharakteryzowanym kierunku dydaktyczno-badawczym, które były wykładane do pierwszej połowy lat 50. XIX wieku, zakres dyscyplin oferowanych do studiowania poszerzył się, wskazując na rozwój kierunku. W szczególności pojawił się osobny kurs teologii fundamentalnej.

W związku z tym, od połowy lat 60. XIX wieku, kapłan greckokatolickiej archidiecezji przemyskiej, prefekt dydaktyczny greckokatolickiego seminarium generalnego, doktor teologii Sylwester Sembratowicz, został zastępcą profesora dogmatyki¹⁷. Od końca dekady wykładał już jako c.k. publiczny profesor zwyczajny dogmatyki specjalnej i jednocześnie adiunkt teologii fundamentalnej¹⁸. Wśród kursów S. Sembratowicza mieściły się „Dogmatyka Specjalna” i „Dogmatyka Ogólna”¹⁹. Pod koniec lat 60. XIX w. druga część charakteryzowanego nurtu, czyli teologia fundamentalna, została zinstytucjonalizowana na Wydziale Teologicznym w postaci adiunktury.

Jeśli chodzi o rozwój dogmatyki w kolejnych dekadach, to obszar tematyczny stopni profesorskich stanowił już jej odrębne części. Na przykład na początku lat

¹¹ Ordnung der Verlesungen, 1851/1852, I-II - 1868/1869, I-II.

¹² Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, 1849/1850, I-II - 1857/1858, I-II.

¹³ Ordnung der Verlesungen, 1850/1851, I-II - 1857/1858, I-II; PAOL, f. 26, sygn. 12, akt. 11; akt. 144 (Korespondencja z Ministerstwem Wyznań i Oświaty oraz wydziałami w sprawie opracowania programu wykładów na rok akademicki 1857/1858, z dodaniem programów wykładów dla Uniwersytetu Lwowskiego na lata akademickie 1851/1852 i 1853/1854); akt. 161 (Korespondencja z Ministerstwem Wyznań i Oświaty oraz wydziałami w sprawie przygotowania i rozpowszechnienia programu wykładów na rok akademicki 1857/1858); sygn. 8, akt. 8; akt. 54 (Programy wykładów oraz korespondencja z rektorem i instytucjami kościelnymi w sprawach oświatowych, 1855-1856).

¹⁴ Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, 1857/1858, I-II - 1864/1865, I-II.

¹⁵ ГЛИСТЮК, Я. Черлунчакевич Юзеф, *Encyclopedia...* T. II, c. 647.

¹⁶ Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, 1857/1858, I-II - 1864/1865, I-II.

¹⁷ Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, 1866/1867, I-II - 1870/1871, I-II.

¹⁸ Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, 1869/1870, I-II - 1870/1871, I-II.

¹⁹ Ordnung der Verlesungen, 1866/1867, I-II - 1870/1871, I-II.

80. XIX wieku zastępcą adiunkta dogmatyki ogólnej był Teofil Sembratowicz, doktor teologii²⁰, a zastępcą profesora dogmatyki specjalnej – Emilian Lamboj, doktorant teologii²¹. Stąd, c.k. publicznym profesorem zwyczajnym dogmatyki specjalnej i jednocześnie adiunktem teologii fundamentalnej, a od roku akademickiego 1885/1886. – c.k. publicznym profesorem zwyczajnym dogmatyki specjalnej i teologii fundamentalnej został dr Jan Mazurkiewicz (który prowadził wykłady do końca lat 80. XIX w.)²².

Po J. Mazurkiewiczu, profesorem nadzwyczajnym dogmatyki specjalnej, a od roku akademickiego 1892/1893 profesorem zwyczajnym dogmatyki specjalnej został doktor teologii Józef Bilczewski (prowadził wykłady do końca lat 90. XIX wieku)²³. Później profesorem nadzwyczajnym dogmatyki specjalnej, a od roku akademickiego 1906/1907 profesorem zwyczajnym dogmatyki specjalnej został Maciej Sieniatycki, który najpierw pracował jako adiunkt Wydziału Teologicznego, a od początku XX w. – jako habilitowany prywatny docent dogmatyki specjalnej²⁴. M. Sieniatycki prowadził wykłady do końca lat 1900.

W następnej dekadzie jednym z głównych przedstawicieli tego nurtu był dr Franciszek Lisowski, najpierw habilitowany prywatny docent dogmatyki specjalnej i spekulatywnej, od roku akademickiego 1914/1915 profesor nadzwyczajny dogmatyki specjalnej, od roku akademickiego 1916/1917 profesor zwyczajny dogmatyki specjalnej, a od roku akademickiego 1917/1918 profesor zwyczajny dogmatyki specjalnej i zastępca profesora dogmatyki spekulatywnej²⁵. Należy dodać, że w okresie od początku do połowy lat 10. XX wieku zastępcą profesora dogmatyki spekulatywnej był dr Michał Kuryś²⁶.

Ze wzmianek o zakresie tematycznym stopni naukowych Wydziału Teologicznego wynika, że dogmatyka mogła być łączona z teologią fundamentalną. Jednak od lat 90. XIX wieku najczęściej łączono ją z filozofią chrześcijańską. Jednym z pierwszych wykładowców, którzy rozwinął ten kierunek w nowej fazie Wydziału Teologicznego, był dr teologii Józef Laskowski, który prowadził wykłady w pierwszej tercji lat 90. XIX w. jako habilitowany prywatny docent filozofii chrześcijańskiej²⁷. W roku akademickim 1892/1893 habilitowanym prywatnym docentem dogmatyki fundamentalnej został Leon Wałęga, doktor teologii, który rozpoczął pracę dydaktyczną na Uniwersytecie jako wykładowca katechetyki

²⁰ Skład Uniwersytetu, 1880/1881, I-II.

²¹ Ibidem.

²² Skład Uniwersytetu, 1881/1882, I-II - 1889/1890, I-II; PAOL, f. 26, sygn. 12, akt. 820 (Programy wykładów wydziałów na semestr zimowy 1888/1889); sygn. 8, akt. 168 (Programy wykładów, zarządzenia Ministerstwa Wyznań i Oświaty, korespondencja z ministerstwem, rektoratem i instytucjami kościelnymi w sprawach oświatowych, 1884-1886).

²³ Skład Uniwersytetu, 1890/1891, I-II - 1899/1900, I-II.

²⁴ Skład Uniwersytetu, 1899/1900, I-II - 1908/1909, I-II.

²⁵ Skład Uniwersytetu, 1913/1914, I-II - 1917/1918, I-II.

²⁶ Skład Uniwersytetu, 1911/1912, I-II - 1915/1916, I-II.

²⁷ Skład Uniwersytetu, 1890/1891, I-II - 1892/1893, I-II; PAOL, f. 26, sygn. 12, akt. 886 (Korespondencja z Ministerstwem Wyznań i Oświaty oraz dziekanatami wydziałów w sprawie sporządzenia i zatwierdzenia programu wykładów, rozpoczęcia i zakończenia roku akademickiego oraz immatrykulacji studentów, 1892-1893).

i metodyki (w języku polskim). Od roku akademickiego 1894/1895 uczony był profesorem nadzwyczajnym dogmatyki fundamentalnej i filozofii chrześcijańskiej (prowadził wykłady tam do ostatniej tercji lat 90. XIX wieku)²⁸. W roku akademickim 1897/1898 zastępcą profesora teologii fundamentalnej i filozofii chrześcijańskiej był dr Błażej Jaszowski²⁹, a w roku 1898/1899 zastępcą profesora teologii fundamentalnej i filozofii chrześcijańskiej był adiunkt Stefan Juryk³⁰. W roku akademickim 1899/1900 profesorem nadzwyczajnym, a od 1904/1905 profesorem zwyczajnym dogmatyki fundamentalnej i filozofii chrześcijańskiej został Jan Żukowski, który wcześniej był adiunktem na Wydziale Teologicznym. To on w kolejnych latach stał się jednym z profesorów, którzy ukształtowali linię rozwoju tej części kierunku dydaktyczno-badawczego. W roku akademickim 1909/1910 profesorem zwyczajnym dogmatyki fundamentalnej i filozofii chrześcijańskiej, a od 1916/1917 profesorem zwyczajnym filozofii chrześcijańskiej został doktor teologii Kazimierz Weiss³¹. Należy dodać, że w 1912 roku do grona profesorskiego Wydziału Teologicznego dołączył Szczepan Szydelski, profesor teologii fundamentalnej i historii religii, doktor teologii³², absolwent Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Lwowskiego (1896).³³

Bibliistyka i języki wschodnie

Powyższy kierunek składał się z dwóch części – Bibliistyki Starego Testamentu i Dialektów Wschodnich oraz Bibliistyki Nowego Testamentu.

Na przełomie lat 40. i 50. XIX w. w gronie profesorskim Wydziału Teologicznego przebywał wspomniany już S. M. Tyczyński, kapłan rzymskokatolickiej archidiecezji przemyskiej (pierwszy składnik przedmiotu jego tytułu nie precyzował, jakie nauki biblijne miał prawo wykładać – ze Starego czy Nowego Testamentu),³⁴ a w swojej działalności dydaktycznej, jak już wskazano, kładł nacisk na dogmatykę chrześcijańską³⁵. Co ciekawe, sfera przedmiotowa tytułu prof. S. Tyczyńskiego była niemal identyczna ze sferą przedmiotową prof. Jana Ewangelisty Kucharskiego, który do końca drugiej tercji lat 50. XIX w. należał do grona profesorskiego Wydziału Teologicznego. Ten kapłan rzymskokatolickiej archidiecezji lwowskiej, doktor teologii, który w 1848 r. pełnił funkcję dziekana Wydziału Teologicznego, był c.k. publicznym profesorem zwyczajnym bibliistyki Starego Testamentu i dialektów wschodnich.³⁶

Należy zaznaczyć, że w semestrze letnim roku akademickiego 1849/1850 przedmiot J. Kucharskiego „Język hebrajski i pokrewne dialekty biblijne (arabski,

²⁸ Skład Uniwersytetu, 1888/1889, I-II - 1896/1897, I-II; PAOL, f. 26, sygn. 12, akt. 820.

²⁹ Skład Uniwersytetu, 1897/1898, I-II.

³⁰ Skład Uniwersytetu, 1895/1896, I-II - 1898/1899, I-II.

³¹ Skład Uniwersytetu, 1909/1910, I-II - 1917/1918, I-II.

³² Skład Uniwersytetu, 1912/1913, I-II - 1917/1918, I-II.

³³ БОДНАР, Г. Щепан Шидельський, *Encyclopedia...* T. II, c. 677.

³⁴ Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, 1849/1850, I-II - 1851/1852, I-II.

³⁵ Ordnung der Verlesungen, 1850/1851; PAOL, f. 26, sygn. 8, akt. 8.

³⁶ Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, 1849/1850, I-II - 1856/1857, I-II.

syryjski, chaldejski)” należał do wykładów fakultatywnych.³⁷ W sumie jednak lista kursów J. Kucharskiego była dość obszerna i obejmowała zarówno dyscypliny historyczne, jak i filologiczne, w szczególności: „Wprowadzenie do świętych ksiąg Starego Testamentu”, „Ogólne i specjalne wprowadzenie do świętych ksiąg Starego Testamentu”, „Archeologia biblijna”, „Archeologia biblijna, w szczególności badanie Starego Testamentu”, „Język hebrajski”, „Język hebrajski i egzegeza świętych ksiąg Starego Testamentu”, „Egzegeza Księgi Zachariasza i niektórych Psalmów”, „Dialekty biblijne (chaldejski, syryjski i arabski)”, „Języki syryjski, chaldejski i arabski z ćwiczeniami praktycznymi”, „Języki syryjski i chaldejski z ćwiczeniami praktycznymi”, „Język arabski z ćwiczeniami praktycznymi”³⁸.

Po zakończeniu działalności pedagogicznej przez J. Kucharskiego, stanowisko profesora biblistyki Starego Testamentu i dialektów wschodnich objęli Łukasz rycerz von Solecki i Ignacy Chrzanowski.

Doktor teologii Ł. Solecki był kapłanem rzymskokatolickiej archidiecezji lwowskiej³⁹. Wśród jego kursów warto zaznaczyć „Wprowadzenie do świętych ksiąg Starego Testamentu”, „Archeologia biblijna”, „Historia sakralna”, „Egzegeza Wulgaty”, „Interpretacja Księgi Proroka Jeremiasza według Wulgaty”, „Języki wschodnie”, „Gramatyka języka hebrajskiego”, „Język hebrajski i egzegeza świętych ksiąg Starego Testamentu”, „Język hebrajski i egzegeza oryginalnego tekstu Starego Testamentu”, „Język arabski z ćwiczeniami praktycznymi”, „Języki syryjski i chaldejski (gramatyka) z ćwiczeniami praktycznymi”⁴⁰.

Doktor teologii, adiunkt Studium Teologicznego I. Chrzanowski, w swoim głównym miejscu pracy był kapłanem w rzymskokatolickiej archidiecezji lwowskiej, prefektem nauczania, później wicerektorem Łacińskiego Seminarium Duchownego. Do grona profesorskiego Wydziału Teologicznego należał od ostatniej tercji lat 50. XIX wieku do połowy następnej dekad⁴¹. I. Chrzanowski, podobnie jak jego poprzednicy, prowadził kursy „Archeologia biblijna”, „Gramatyka hebrajska”, „Języki syryjski i chaldejski z ćwiczeniami praktycznymi”, „Interpretacja wybranych fragmentów Mądrości Proroków według Wulgaty”⁴².

Od pierwszej tercji lat sześćdziesiątych XIX wieku rozwój części kierunku wyznaczał bazylikański ksiądz Klemens Sarnicki. Początkowo figurował jako drugi adiunkt, doktorant teologii (doktor teologii od roku akademickiego 1866/1867), a od roku 1865/1866 jako zastępca profesora biblistyki Starego Testamentu i dialektów wschodnich⁴³. K. Sarnicki wykładał następujące przedmioty: „Historia sakralna”, „Interpretacja ksiąg Starego Testamentu wg. Wulgaty”, „Interpretacja ksiąg Starego Testamentu wg. Wulgaty (Księga Ezechiela)”, „Interpreta-

³⁷ Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, 1849/1850, I-II.

³⁸ Ordnung der Verlesungen, 1850/1851, I-II - 1857/1858, I-II; PAOL, f. 26, sygn. 12, akt. 144; sygn. 161; sygn. 8, akt. 8; akt. 54.

³⁹ Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, 1857/1858, I-II - 1864/1865, I-II.

⁴⁰ Ordnung der Verlesungen, 1857/1858, I-II - 1864/1865, I-II; PAOL, f. 26, sygn. 12, akt. 144; akt. 161.

⁴¹ Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, 1857/1858, I-II - 1864/1865, I-II.

⁴² Ordnung der Verlesungen, 1860/1861, I-II.

⁴³ Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, 1863/1864, I-II - 1870/1871, I-II; PAOL, f. 26, sygn. 5, akt. 1688 (Akta osobowe Sarnickiego Klemensa).

cja wybranych rozdziałów Starego Testamentu wg. Wulgaty (Prorok Izajasz)”, „Interpretacja wybranych rozdziałów z Proroka Jeremiasza (Wulgata)”, „Interpretacja wybranych psalmów Starego Testamentu wg. Wulgaty”, „Gramatyka języka hebrajskiego”, „Gramatyka dialektów wschodnich (syryjskiego i chaldejskiego) z praktycznymi ćwiczeniami”, „Języki syryjski i chaldejski z praktycznymi ćwiczeniami”, „Gramatyka języka arabskiego z praktycznymi ćwiczeniami”⁴⁴. K. Sarnicki do początku XX wieku był publicznym profesorem zwyczajnym biblistyki Starego Testamentu i dialektów semickich⁴⁵ (jak widzimy, nazwa kierunku została nieco zmodyfikowana: zamiast słowa „wschodni” zaczęto używać słowa „semicki”).

W roku akademickim 1903/1904 doktor teologii Tytus Myszkowski (wcześniej profesor nadzwyczajny na Wydziale Teologicznym, a od końca XIX wieku prywatny docent biblistyki Nowego Testamentu został profesorem nadzwyczajnym biblistyki Starego Testamentu i dialektów semickich (w języku ukraińskim). Od ostatniej tercji lat 1900, T. Myszkowski był profesorem zwyczajnym biblistyki Starego Testamentu i dialektów semickich, a od roku akademickiego 1916/1917 jednocześnie profesorem zwyczajnym biblistyki Starego Testamentu i dialektów semickich oraz prywatnym docentem biblistyki Nowego Testamentu⁴⁶. W roku akademickim 1915/1916 zastępcą profesora biblistyki Starego Testamentu był dr Jakub Demitrowski, który pod koniec okresu austriackiego pełnił funkcję adiunkta Wydziału Teologicznego⁴⁷.

W semestrze letnim roku akademickiego 1849/1850 kurs „Interpretacja Biblii: Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu” należał do przedmiotów obowiązkowych, z którymi musieli zapoznać się studenci teologii. Studenci pierwszego roku byli zapoznawani z kursem przez J. Kucharskiego, a studenci drugiego roku uczestniczyli w wykładach J. Gierowskiego. Do wykładów fakultatywnych w semestrze letnim charakteryzowanego roku akademickiego należały „Lektury interpretacyjne Nowego Testamentu” (wykładowca J. Gierowski)⁴⁸. Doktor teologii J. Gierowski był c.k. publicznym profesorem zwyczajnym biblistyki Nowego Testamentu, kanonikiem honorowym greckokatolickiej kapituły metropolitalnej w Przemyślu, doradcą i referentem lwowskiego greckokatolickiego konsystorza metropolitalnego⁴⁹.

Od początku lat 50. XIX w. wykładowcą biblistyki Nowego Testamentu, wyższych zasad biblijnych i języka greckiego (później wymieniony jako wykładowca biblistyki Nowego Testamentu) był kapłan greckokatolickiej diecezji przemyskiej i prefekt akademicki lwowskiego seminarium greckokatolickiego, doktor teologii

⁴⁴ Ordnung der Verlesungen, 1865/1866, I-II - 1870/1871, I-II.

⁴⁵ Skład Uniwersytetu, 1880/1881, I-II - 1901/1902, I-II; PAOL, f. 26, sygn. 13, akt. 3 (Komunikat do Ministerstwa Wyznań i Oświaty oraz wydziałów w sprawie zatwierdzenia programu wykładów, ich terminów rozpoczęcia i zakończenia, 1900-1901); akt. 37 (Rozkłady programowe wykładów, sylabusy i inne materiały dotyczące tych zagadnień na pierwsze półrocze roku 1901/1902); sygn. 8, akt. 168.

⁴⁶ Skład Uniwersytetu, 1890/1891, I-II - 1917/1918, I-II.

⁴⁷ Skład Uniwersytetu, 1915/1916, I-II - 1917/1918, I-II.

⁴⁸ Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, 1849/1850, I-II.

⁴⁹ Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, 1849/1850, I-II.

Józef Sembratowicz. W latach 1859-1865 figurował on już jako c.k. publiczny profesor zwyczajny biblistyki Nowego Testamentu i greki⁵⁰. Zwróćmy uwagę, że w roku akademickim 1865/1866, mimo statusu profesora, J. Sembratowicz pojawia się tylko w radzie pedagogicznej Wydziału Teologicznego, a nie w radzie profesorskiej (mogło to wynikać z faktu, że w tym roku akademickim był pomocnikiem profesora dogmatyki)⁵¹.

Zakres przedmiotów, za które odpowiadał J. Sembratowicz w czasie swojego wykładania na Wydziale Teologicznym, był znaczny. Były to: „Ogólne i specjalne wprowadzenie do ksiąg świętych Nowego Testamentu”, „Hermeneutyka biblijna”, „Wykłady egzegetyczne z Ewangelii św. Marka”, „Wykłady egzegetyczne z Listu św. Pawła do Koryntian”, „Wykłady egzegetyczne z Listu św. Pawła do Rzymian”, „Interpretacja Dziejów św. Apostołów”, „Interpretacja Ewangelii św. Jana według Wulgaty”, „Interpretacja Ewangelii św. Jana według tekstu oryginalnego”, „Interpretacja Ewangelii św. Łukasza według Wulgaty z uwzględnieniem pozostałych części Ewangelii”, „Interpretacja Ewangelii św. Łukasza z uwzględnieniem pozostałych części Ewangelii według tekstu oryginalnego”, „Interpretacja Ewangelii św. Mateusza według oryginalnego tekstu greckiego”, „Wyższe interpretacje Listu św. Pawła do Żydów”, „Wyższe interpretacje Listu św. Pawła do Koryntian”, „Język grecki i hermeneutyka biblijna Nowego Testamentu”, „Język grecki i egzegeza Ewangelii św. Marka”⁵².

Kierunek „Biblistyka i języki wschodnie” reprezentował również Antoni Czajkowski. Najpierw był on pierwszym adiunktem, zastępcą wykładowcy katechetyki i metodyki (w języku ukraińskim), a od roku akademickiego 1852/1853 figuruje już jako były adiunkt Wydziału Teologicznego, zastępcą wykładowcy biblistyki Nowego Testamentu, katechetyki i metodyki (w języku ukraińskim), czyli zakres tematyczny tego wykładowcy stał się znacznie szerszy. W swoim głównym miejscu pracy A. Czajkowski był kapłanem greckokatolickiej archidiecezji lwowskiej i prefektem edukacyjnym greckokatolickiego seminarium we Lwowie. Przez całe lata 50. XIX wieku był członkiem rady dydaktycznej⁵³. Lista kursów z zakresu biblistyki, które A. Czajkowski prowadził po łacinie, jest dość pokaźna. Wśród kursów, na których prowadził wykłady A. Czajkowski, były: „Hermeneutyka biblijna”, „Egzegeza wyższa”, „Wprowadzenie do świętych ksiąg Nowego Testamentu”, „Język grecki i egzegeza oryginalnego tekstu Nowego Testamentu”, „Egzegeza Wulgaty”, „Język grecki i egzegeza Ewangelii św. Jana”, „Język grecki i egzegeza Ewangelii św. Mateusza”, „Interpretacja Ewangelii św. Marka według Wulgaty”, „Język grecki i egzegeza Ewangelii św. Marka oraz Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian”, „Wykłady egzegetyczne z Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian”, „Wykłady egzegetyczne z Listu św. Pawła do Rzymian”, „Wyższe interpretacje Listu św. Pawła do Rzymian. Pawła do Rzymian”, „Wykłady egzegetyczne z Listu

⁵⁰ ГЛИСТЮК, Я. Сембратович Йосиф. *Encyclopedia...* T. II, c. 409.

⁵¹ Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, 1850/1851, I-II - 1851/1852, I-II; 1858/1859, I-II - 1865/1866, I-II.

⁵² Ordnung der Verlesungen, 1850/1851, I-II - 1851/1852, I-II; 1860/1861, I-II - 1864/1865, I-II; PAOL, f. 26, sygn. 8, akt. 8.

⁵³ Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, 1851/1852, I-II - 1859/1860, I-II.

św. Pawła do Galacjan”, „Wykłady egzegetyczne z Listu św. Pawła do Efezjan”, „Interpretacja Listu św. Pawła do Żydów według tekstu greckiego”⁵⁴.

Od połowy lat 60. XIX wieku zastępcą profesora biblistyki Nowego Testamentu został Franciszek Pelc. Był on członkiem rady dydaktycznej od początku lat 50. XIX wieku do końca następnej dekady (z przerwami)⁵⁵. F. Pelc, kontynuując naukową tradycję swoich kolegów, wprowadził studentów do kursów „Hermeneutyka biblijna”, „Interpretacja ksiąg Nowego Testamentu według oryginalnego tekstu greckiego”, „Interpretacja ksiąg Nowego Testamentu według oryginalnego tekstu greckiego: „List do Galacjan”, „Interpretacja ksiąg Nowego Testamentu według oryginalnego tekstu greckiego: Pierwszy List św. Pawła do Koryntian”, „Interpretacja ksiąg Nowego Testamentu według oryginalnego tekstu greckiego: Drugi List św. Pawła do Koryntian”, „Interpretacja według tekstu Wulgaty: Ewangelia św. Łukasza”, „Interpretacja według tekstu Wulgaty: Ewangelia św. Mateusza”, „Wyższe interpretacje św. Jana”, „Wyższe interpretacje św. Piotra”, „Wyższe interpretacje Listu św. Jakuba”⁵⁶.

Pod koniec lat 60. XIX w. członkiem rady profesorskiej Wydziału Teologicznego (jako c.k. publiczny profesor zwyczajny biblistyki Nowego Testamentu) został od razu Józef Watzka, doktor teologii, kapłan rzymskokatolickiej diecezji tarnowskiej⁵⁷. W późniejszym okresie obszar tematyczny profesury J. Watzki uległ dopracowaniu – do początku lat 90. XIX w. stał się publicznym profesorem zwyczajnym biblistyki i wyższej egzegezy Nowego Testamentu⁵⁸. Wśród kursów profesora znalazły się „Hermeneutyka biblijna”, „Wprowadzenie do świętych ksiąg Nowego Testamentu”, „Interpretacja według oryginalnego tekstu greckiego Listu św. Pawła do Rzymian”, „Wyższe interpretacje Listu do Żydów”, „Wyższe interpretacje Listu św. Pawła do Tymoteusza”, „Interpretacja ksiąg Nowego Testamentu według tekstu greckiego: Pierwszy List św. Pawła do Koryntian”, „Interpretacja według tekstu Wulgaty: Ewangelia św. Mateusza”⁵⁹.

W roku akademickim 1890/1891 profesorem nadzwyczajnym biblistyki Nowego Testamentu i niemal natychmiast (1892/1893) profesorem zwyczajnym biblistyki Nowego Testamentu został doktor teologii Józef Komarnicki, który wcześniej pracował jako adiunkt na Wydziale Teologicznym i prowadził zajęcia z katechetyki i metodologii w języku ukraińskim⁶⁰. Należy dodać, że w połowie lat 10. XX wieku zastępcą profesora języków wschodnich i wyższej egzegezy Sta-

⁵⁴ Ordnung der Verlesungen, 1851/1852, I-II - 1859/1860, I-II; PAOL, f. 26, sygn. 12, akt. 179 (Korespondencja z Ministerstwem Wyznań i Oświaty w sprawie opracowania programu wykładów na rok akademicki 1859/1860); akt. 196 (Korespondencja z Ministerstwem Wyznań i Oświaty, Namiestnictwem we Lwowie i wyższymi uczelniami w sprawie przygotowania i rozpoznań programu wykładów, 1859-1860); sygn. 8, akt. 8; akt. 54.

⁵⁵ Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, 1851/1852, I-II - 1856/1857, I-II; 1865/1866, I-II - 1868/1869, I-II.

⁵⁶ Ordnung der Verlesungen, 1851/1852, I-II - 1868/1869, I-II; PAOL, f. 26, sygn. 8, akt. 8; akt. 54.

⁵⁷ Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, 1869/1870, I-II - 1870/1871, I-II.

⁵⁸ Skład Uniwersytetu, 1880/1881, I-II - 1889/1890, I-II; PAOL, f. 26, sygn. 12, akt. 820; sygn. 8, akt. 168.

⁵⁹ Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, 1869/1870, I-II - 1870/1871, I-II.

⁶⁰ Skład Uniwersytetu, 1885/1886, I-II - 1917/1918, I-II; PAOL, f. 26, sygn. 5, akt. 907 (Akta osobowe Józefa Komarnickiego).

rego i Nowego Testamentu był Teodozjusz Tytus Gałuszczyński, doktor teologii (pracujący później jako adiunkt Wydziału Teologicznego)⁶¹.

Historia Kościoła

W semestrze letnim roku akademickiego 1849/1850 jednym z obowiązkowych wykładów na Wydziale Teologicznym była „Historia Kościoła chrześcijańskiego”, którą wyładał Onufry rycerz von Krynicki⁶². Przeczytał on również kursy „Historia Kościoła chrześcijańskiego, przeplatana historią literatury teologicznej od założenia Kościoła Chrystusowego do pontyfikatu Grzegorza VII” oraz „Historia Kościoła chrześcijańskiego, przeplatana historią literatury teologicznej od pontyfikatu Grzegorza VII do czasów współczesnych”⁶³. Do końca lat 50. XIX wieku O. von Krynicki, jako jeden z miarodajnych profesorów Wydziału Teologicznego, był członkiem rady profesorskiej⁶⁴.

W latach 60. XIX wieku zastępcą wykładowcy historii Kościoła był Józef Delkiewicz, kapłan greckokatolickiej diecezji przemyskiej, prefekt akademicki lwowskiego seminarium greckokatolickiego, doktor teologii. Od połowy lat 60. XIX wieku J. Delkiewicz jest wymieniany w dokumentach jako publiczny profesor zwyczajny historii kościoła, a od roku akademickiego 1887/1888 do końca lat 80. XIX wieku był profesorem zwyczajnym historii kościoła i pedagogiki (wykładał pedagogikę w języku ukraińskim)⁶⁵. Głównym przedmiotem wykładanym przez wiele lat przez uczonego była „Historia kościelna”⁶⁶.

Po J. Delkiewiczu profesorem zwyczajnym historii kościoła był dr Eustachy Skrochowski (prowadził wykłady do połowy lat 90. XIX w.)⁶⁷. W późniejszym okresie głównym przedstawicielem tego kierunku był doktor teologii Jan Fijałek (późniejszy doktor teologii i prawa kanonicznego) jako profesor nadzwyczajny historii Kościoła, a od roku akademickiego 1899/1900 jako profesor zwyczajny historii Kościoła (prowadził wykłady do końca pierwszej trzecji lat 1910)⁶⁸. W latach wojny zastępcą profesora historii Kościoła, a od roku akademickiego 1916/1917 profesorem nadzwyczajnym historii Kościoła został doktor teologii Mieczysław Tarnawski (rozpoczął wykłady na Wydziale Teologicznym w roku akademickim 1914/1915 jako adiunkt habilitowany historii kościelnej)⁶⁹.

⁶¹ Skład Uniwersytetu, 1915/1916, I-II - 1917/1918, I-II.

⁶² Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, 1849/1850, I-II.

⁶³ Ordnung der Verlesungen, 1850/1851, I-II - 1857/1858, I-II; PAOL, f. 26, sygn. 12, akt. 11; sygn. 161; sygn. 8, akt. 8; akt. 54.

⁶⁴ Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, 1849/1850, I-II - 1859/1860, I-II

⁶⁵ Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, 1860/1861, I-II - 1870/1871, I-II; Skład Uniwersytetu, 1880/1881, I-II - 1889/1890, I-II; PAOL, f. 26, sygn. 5, akt. 555 Akta osobowe Józefa Delkiewicza; sygn. 8, akt. 168.

⁶⁶ Ordnung der Verlesungen, 1860/1861, I-II - 1870/1871, I-II.

⁶⁷ Skład Uniwersytetu, 1890/1891, I-II - 1894/1895, I-II.

⁶⁸ Skład Uniwersytetu, 1896/1897, I-II - 1912/1913, I-II. Patrz: L. MICHALSKA-BRACHA, L. – BRACHA, K. „Jan Fijałek (1864–1936)”. *Złota księga historiografii lwowskiej XIX i XX wieku. T. II*, pod red. nauk. J. Maternickiego, P. Sierżęgi, L. Rzeszów: Zaskilniaka, 2014), 179 – 190.

⁶⁹ Skład Uniwersytetu, 1914/1915, I-II - 1917/1918, I-II.

Teologia moralna, teologia pastoralna, katecheza i metodologia

Już w semestrze letnim roku akademickiego 1849/1850 r. przedmiot „Teologia moralna” (w języku łacińskim) należał do wykładów obowiązkowych⁷⁰, które prowadził na trzecim roku Benedykt Lewicki, doktor teologii, c.k. publiczny profesor zwyczajny teologii moralnej, c.k. radca, kanonik honorowy i radca konsystorza grekokatolickiej kapituły metropolitalnej we Lwowie⁷¹. Zadeklarował ten przedmiot również na kolejny rok akademicki⁷².

Od początku lat 50. XIX wieku nauczanie teologii moralnej na Uniwersytecie Lwowskim związane było z postacią Ludwika Malinowskiego. Kapłan rzymskokatolickiej archidiecezji lwowskiej (później także prefekt akademicki lwowskiego rzymskokatolickiego seminarium duchownego, profesor pedagogiki Lwowskich Domowych Kursów Teologiczno-Filozoficznych dla kleryków zwyczajnych), pełnił na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu najpierw funkcję adiunkta, a także był doktorantem teologii. Od roku akademickiego 1851/1852 był wykładowcą teologii moralnej i pedagogiki. W roku akademickim 1857/1858 L. Malinowski występował już jako doktor teologii i c.k. publiczny profesor zwyczajny teologii moralnej i pedagogiki na placówce szkolnictwa teologicznego dla kleryków zwyczajnych, oraz adiunkt tych przedmiotów na Uniwersytecie Lwowskim, asesor sądu małżeńskiego archidiecezji rzymskokatolickiej we Lwowie, ale niemal natychmiast został c.k. publicznym profesorem zwyczajnym teologii moralnej i pedagogiki na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Lwowskiego⁷³. Przedmioty wykładane przez L. Malinowskiego miały tytuł: „Teologia moralna”, „Pedagogika”, „Pedagogika ogólna”⁷⁴.

Od połowy lat 60. zastępcą profesora teologii moralnej na Wydziale Teologicznym był wicerektor lwowskiego seminarium rzymskokatolickiego, doktor teologii Albert Filarski, od końca dekady – c.k. publiczny profesor zwyczajny teologii moralnej⁷⁵. Jego główny kurs dla studentów teologii miał taką samą nazwę jak jego dziedzina profesorska – „Teologia moralna”⁷⁶. A. Filarski był publicznym profesorem zwyczajnym teologii moralnej do ostatniej trzecji lat 90. XIX wieku⁷⁷. Po nim, w roku akademickim 1897/1898 zastępcą profesora teologii moralnej był prywatny docent teologii moralnej, doktor teologii Stanisław Narajewski (to właśnie on został nowym profesorem nadzwyczajnym teologii moralnej, a od roku akademickiego 1903/1904 profesorem zwyczajnym teologii moralnej)⁷⁸.

Kursy „Teologia pastoralna dla katolików” (w języku polskim) i „Teologia pastoralna dla grekokatolików” (w języku ukraińskim), były prowadzone we wspo-

⁷⁰ Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, 1849/1850, I-II.

⁷¹ Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, 1849/1850, I-II - 1850/1851, I-II.

⁷² Ordnung der Verlesungen, 1850/1851, I-II; PAOL, f. 26, sygn. 8, akt. 8.

⁷³ Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, 1849/1850, I-II - 1865/1866, I-II.

⁷⁴ Ordnung der Verlesungen, 1851/1852, I-II - 1865/1866, I-II; PAOL, f. 26, sygn. 8, akt. 8; akt. 54.

⁷⁵ Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, 1865/1866, I-II - 1869/1870, I-II.

⁷⁶ Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, 1866/1867, I-II - 1870/1871, I-II.

⁷⁷ Skład Uniwersytetu, 1880/1881, I-II - 1897/1898, I-II; PAOL, f. 26, sygn. 8, akt. 168.

⁷⁸ Skład Uniwersytetu, 1892/1893, I-II - 1917/1918, I-II; PAOL, f. 26, sygn. 12, akt. 886.

mnianym już semestrze letnim roku 1849/1850 odpowiednio przez Juliana Zagórskiego i Antoniego Juzyczyńskiego)⁷⁹.

Kapłan rzymskokatolickiej archidiecezji lwowskiej, doktor teologii, c.k. publiczny profesor zwyczajny teologii pastoralnej w języku polskim, J. Zagórski był członkiem rady profesorskiej Wydziału Teologicznego do roku akademickiego 1866/1867. Zagórski został określony w swoim życiorysie jako: „emerytowany profesor biblistyki na domowych kursach teologicznych dla duchownych zwyczajnych”⁸⁰. Przedmiot, który J. Zagórski przez wiele lat wykładał studentom teologii Uniwersytetu, miał nazwę „Teologia pastoralna” (wykładana w języku polskim)⁸¹.

A. Juzyczyński, kapłan greckokatolickiej diecezji przemyskiej i prefekt dydaktyczny greckokatolickiego seminarium we Lwowie, doktorant teologii należał do rady dydaktycznej Wydziału Teologicznego w pierwszej połowie lat 50. XIX wieku jako prowizoryczny docent prywatny teologii pastoralnej⁸². Kurs, który A. Juzyczyński czytał w języku ukraińskim, miał nazwę „Teologia pastoralna”⁸³.

W roku akademickim 1852/1853, z powodu przedłużającej się choroby prof. J. Zagórskiego, zastępcą wykładowcy teologii pastoralnej z polskim językiem wykładowym został Antoni Waśniewski (kapłan rzymskokatolickiej archidiecezji lwowskiej i kierownik seminarium dla chłopców)⁸⁴. Prowadził w języku polskim kurs „Teologii pastoralnej”⁸⁵. W roku akademickim 1867/1868 zastępcą wykładowcy teologii pastoralnej (w języku polskim), od następnego roku akademickiego – doktorem teologii, a od 1869/1870 – profesorem nadzwyczajnym został Marceli Paliwoda, kapłan rzymskokatolickiej archidiecezji lwowskiej i prefekt akademicki seminarium rzymskokatolickiego⁸⁶. W języku polskim prowadził on kurs „Teologii pastoralnej”⁸⁷. Zauważmy, że od ostatniej trzeciej lat sześćdziesiątych XIX wieku adiunktem teologii pastoralnej (w języku polskim) był kapłan rzymskokatolickiej archidiecezji lwowskiej, dr Rudolf Lewicki⁸⁸, który prezentował studentom swoje wykłady z teologii pastoralnej⁸⁹.

Odpowiednie kursy w języku ukraińskim – „Teologia pastoralna”, „Teologia pastoralna dla studentów seminarium greckokatolickiego”, a także kurs „Pedagogika” (w języku niemieckim), prowadził od połowy lat 50. XIX wieku Fran-

⁷⁹ Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, 1849/1850, I-II.

⁸⁰ Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, 1849/1850, I-II - 1866/1867, I-II.

⁸¹ Ordnung der Verlesungen, 1850/1851, I-II - 1866/1867, I-II; PAOL, f. 26, sygn. 8, akt. 8; akt. 54.

⁸² Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, 1849/1850, I-II - 1854/1855, I-II.

⁸³ Ordnung der Verlesungen, 1850/1851, I-II - 1854/1855, I-II; PAOL, f. 26, sygn. 8, akt. 8.

⁸⁴ Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, 1852/1853, I-II.

⁸⁵ Ordnung der Verlesungen, 1852/1853, I-II; PAOL, f. 26, sygn. 12, akt. 66 (Korespondencja z Ministerstwem Wyznań i Oświaty i wydziałami w sprawie zatwierdzenia programu wykładów na rok 1852/1853).

⁸⁶ Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, 1867/1868, I-II - 1870/1871, I-II.

⁸⁷ Ordnung der Verlesungen, 1867/1868, I-II.

⁸⁸ Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, 1868/1869, I-II - 1870/1871, I-II; PAOL, f. 26, sygn. 8, akt. 107 (Sprawa nadania Rudolfowi Lewickiemu tytułu doktora teologii i stanowiska adiunkta, 1867-1875).

⁸⁹ Ordnung der Verlesungen, 1868/1869, I-II - 1870/1871, I-II.

ciszek Serafin Kostek⁹⁰. Ten wykładowca był kapłanem greckokatolickiej diecezji przemyskiej, prefektem nauczania w greckokatolickim seminarium we Lwowie. Początkowo był zastępcą wykładowcy teologii pastoralnej (w języku ukraińskim) na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu. W roku akademickim 1863/1864 był egzaminatorem pro-synodalnym, doktorem teologii, pomocniczym referentem w greckokatolickim konsystorzu metropolitalnym oraz dyrektorem Ruskiego Seminarium Szkoleniowo-Przygotowawczego⁹¹. Po uzyskaniu stopnia doktora teologii i nominowania c.k. publicznym profesorem zwyczajnym teologii pastoralnej (w języku ukraińskim) był głównym przedstawicielem kierunku do końca pierwszej trzeciej lat 80. XIX wieku⁹². Jego następcą został doktor teologii, adiunkt teologii pastoralnej (w języku ukraińskim) Iwan Bartoszewski, od roku akademickiego 1883/1884 – zastępca profesora teologii pastoralnej (w języku ukraińskim), od roku 1885/1886. – c.k. publiczny profesor zwyczajny teologii pastoralnej (w języku ukraińskim), a później zwyczajny profesor teologii pastoralnej i pedagogiki (w języku ukraińskim)⁹³.

Tymczasem c.k. publicznym profesorem nadzwyczajnym teologii pastoralnej (w języku polskim) był dr Ludwik Kloss, od roku akademickiego 1883/1884 – publiczny profesor zwyczajny teologii pastoralnej (w języku polskim). Prowadził on wykłady do początku XX wieku⁹⁴. Później teologia pastoralna w języku polskim była wykładana przez następujących profesorów – doktora teologii Alojzego Jugana (początkowo jako habilitowanego prywatnego docenta teologii pastoralnej, od 1903/1904 roku akademickiego – profesora nadzwyczajnego teologii pastoralnej)⁹⁵ i doktora teologii Adama Gerstmana w (początkowo jako habilitowanego prywatnego docenta teologii pastoralnej, od roku akademickiego 1908/1909 – profesora nadzwyczajnego teologii pastoralnej, od roku 1911/1912 – profesora zwyczajnego teologii pastoralnej)⁹⁶. Od początku XX wieku habilitowanym prywatnym docentem teologii pastoralnej był doktor teologii Jan Ślusarz, który w drugiej połowie lat 80. XIX wieku pełnił funkcję adiunkta Wydziału Teologicznego⁹⁷.

Druga część tego kierunku to katechetyka i metodyka. Na początku lat 50. XIX wieku wykładowcą katechetyki i metodyki (w polskim języku nauczania) był Jan Żukiewicz – kapłan łacińskiej archidiecezji lwowskiej, katecheta w św. Głównej Szkole Wzorcowej⁹⁸. Wykładał przedmiot „Katechizm” (w języku polskim)⁹⁹. Następnie stanowisko wykładowcy katechetyki i metodyki (w języku

⁹⁰ Ordnung der Verlesungen, 1855/1856, I-II - 1870/1871, I-II; PAOL, f. 26, sygn. 8, akt. 54.

⁹¹ Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, 1855/1856, I-II - 1870/1871, I-II.

⁹² Skład Uniwersytetu, 1880/1881, I-II - 1882/1883, I-II.

⁹³ Skład Uniwersytetu, 1880/1881, I-II - 1917/1918, I-II; PAOL, f. 26, sygn. 5, akt. 71 (Akta osobowe Iwana Bartoszewskiego).

⁹⁴ Skład Uniwersytetu, 1880/1881, I-II - 1900/1901, I-II; PAOL, f. 26, sygn. 8, akt. 168.

⁹⁵ Skład Uniwersytetu, 1902/1903, I-II - 1905/1906, I-II.

⁹⁶ Skład Uniwersytetu, 1900/1901, I-II - 1917/1918, I-II.

⁹⁷ Skład Uniwersytetu, 1886/1887, I-II - 1916/1917, I-II.

⁹⁸ Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, 1851/1852, I-II.

⁹⁹ Ordnung der Verlesungen, 1851/1852, I-II; PAOL, f. 26, sygn. 8, akt. 8.

polskim) objął kapłan rzymskokatolickiej archidiecezji lwowskiej, katecheta Głównej Szkoły Wzorcowej we Lwowie Jan Wawrzyniec Ostrowski (członek rady dydaktycznej Wydziału Teologicznego w latach 1852/1853-1853/1854)¹⁰⁰. Wykładał kurs „Metodyka” (w języku polskim)¹⁰¹. Na przełomie lat 60. i 70. XIX wieku katechetyki i metodyki w języku polskim uczył Jan Hausmann, kapłan rzymskokatolickiej archidiecezji lwowskiej¹⁰².

Jako zastępca wykładowcy katechetyki i metodyki (w języku ukraińskim) był już wymieniony adiunkt Wydziału Teologicznego A. Czajkowski, (członek rady dydaktycznej Wydziału Teologicznego przez całe lata 50. XIX w.)¹⁰³. W tym kierunku czytał on kurs „Instrukcje Katechetyczno-Pedagogiczne”¹⁰⁴.

Od połowy lat 60. XX w. zastępcą wykładowcy katechetyki i metodyki (w języku ukraińskim) był doktor teologii Gawryło Kryżanowski – adiunkt, kapłan greckokatolickiej archidiecezji lwowskiej, prefekt nauczania w greckokatolickim seminarium duchownym, referent w greckokatolickim konsystorzu, egzaminator pro-synodalny¹⁰⁵.

W kolejnych dekadach wykładowcami katechetyki i metodyki w języku ukraińskim byli Iwan Wieliczko (do połowy lat 80. XIX w.)¹⁰⁶, Józef Komarnicki (koniec lat 80. XIX w.)¹⁰⁷, Seweryn Toroński (początek lat 90. XIX wieku)¹⁰⁸, Iwan Redkiewicz (od początku lat 90. XIX wieku do połowy lat 1900.)¹⁰⁹, Eugeniusz Huzar (od połowy lat 1900.)¹¹⁰, Karol Jermij (jako zastępca wykładowcy katechetyki i metodyki w roku akademickim 1916/1917)¹¹¹; w języku polskim – Ludwik Ollender (do końca lat 80. XIX wieku)¹¹², Leon Wałęga (koniec lat 80. XIX wieku – początek lat 90. XIX wieku)¹¹³, Stanisław Narajewski (lata 90. XIX wieku)¹¹⁴. Należy dodać, że Józef Boczar, który był wykładowcą katechetyki i metodyki z końca lat 1900, uczył tego przedmiotu najpierw w języku ukraińskim, a później w języku polskim¹¹⁵.

¹⁰⁰ Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, 1852/1853, I-II - 1854/1855, I-II.

¹⁰¹ Ordnung der Verlesungen, 1852/1853, I-II - 1854/1855, I-II; PAOL, f. 26, sygn. 12, akt. 66.

¹⁰² Ordnung der Verlesungen, 1869/1870, I-II - 1870/1871, I-II.

¹⁰³ Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, 1851/1852, I-II - 1859/1860, I-II.

¹⁰⁴ Ordnung der Verlesungen, 1851/1852, I-II - 1859/1860, I-II; PAOL, f. 26, sygn. 12, akt. 179; sygn. 8, akt. 8.

¹⁰⁵ Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, 1866/1867, I-II - 1868/1869, I-II; Ordnung der Verlesungen, 1869/1870, I-II - 1870/1871, I-II.

¹⁰⁶ Skład Uniwersytetu, 1880/1881, I-II - 1885/1886, I-II; PAOL, f. 26, sygn. 8, akt. 168.

¹⁰⁷ Skład Uniwersytetu, 1888/1889, I-II - 1889/1890, I-II; PAOL, f. 26, sygn. 12, akt. 820.

¹⁰⁸ Skład Uniwersytetu, 1890/1891, I-II - 1891/1892, I-II.

¹⁰⁹ Skład Uniwersytetu, 1892/1893, I-II - 1904/1905, I-II; PAOL, f. 26, sygn. 12, akt. 886.

¹¹⁰ Skład Uniwersytetu, 1905/1906, I-II - 1917/1918, I-II; PAOL, f. 26, sygn. 13, akt. 126 (Programy wykładów na semestr zimowy 1906/1907).

¹¹¹ Skład Uniwersytetu, 1916/1917, I-II.

¹¹² Skład Uniwersytetu, 1880/1881, I-II - 1887/1888, I-II; PAOL, f. 26, sygn. 12, akt. 798 (Programy wykładów i decyzje Ministerstwa Wyznań i Oświaty o ich zatwierdzeniu, 1887-1888).

¹¹³ Skład Uniwersytetu, 1888/1889, I-II - 1891/1892, I-II; PAOL, f. 26, sygn. 12, akt. 820.

¹¹⁴ Skład Uniwersytetu, 1892/1893, I-II - 1896/1897, I-II; PAOL, f. 26, sygn. 12, akt. 886.

¹¹⁵ Skład Uniwersytetu, 1909/1910, I-II - 1917/1918, I-II.

Prawo kanoniczne i kościelne

Nowy etap w rozwoju prawa kanonicznego (kościelnego) na Wydziale Teologicznym rozpoczął się w latach 60. XIX wieku. Wtedy to doktor prawa kanonicznego Szczęśny Zabłocki, kapłan rzymskokatolickiej archidiecezji lwowskiej, prefekt akademicki lwowskiego seminarium rzymskokatolickiego, a od połowy dekady kanclerz lwowskiego rzymskokatolickiego konsystorza metropolitalnego, był zastępcą wykładowcy dla studentów teologii¹¹⁶. Wśród kursów prowadzonych przez S. Zabłockiego głównym przedmiotem były „Instytucje prawa kanonicznego”¹¹⁷.

Do połowy lat 90. XIX w. omawiany kierunek dydaktyczno-badawczy, na Wydziale Teologicznym reprezentował doktor teologii Marceli Paliwoda, początkowo jako c.k. publiczny profesor nadzwyczajny prawa kanonicznego dla studentów teologii, od roku akademickiego 1884/1885 – c.k. publiczny profesor zwyczajny prawa kanonicznego dla studentów teologii, a od roku 1885/1886 – c.k. publiczny profesor zwyczajny prawa kanonicznego i pedagogiki dla studentów teologii¹¹⁸. Po M. Paliwodzie profesorem nadzwyczajnym prawa kościelnego i pedagogiki, a od roku akademickiego 1899/1900 profesorem zwyczajnym prawa kościelnego i pedagogiki był Błażej Jaszowski, doktor teologii, który rozpoczął pracę na Wydziale Teologicznym na stanowisku adiunkta¹¹⁹.

Oprócz profesorów ten kierunek na Wydziale Teologicznym reprezentowali także prywatni docenci, w szczególności doktor teologii, adiunkt Stanisław Wysocki – habilitowany prywatny docent prawa kościelnego (prowadził wykłady przez dekadę – do ostatniej tercji lat 1910)¹²⁰; doktor teologii i prawa kanonicznego, adiunkt Ignacy Grabowski – habilitowany prywatny docent prawa kanonicznego (prowadził wykłady od połowy lat 1910)¹²¹; doktor teologii Wasyl Maściuch – habilitowany prywatny docent prawa kościelnego (prowadził wykłady od końca pierwszej tercji lat 1910)¹²².

Pedagogika i sztuka kościelna

Pedagogika jako kierunek kształcenia rozwijała się w ścisłym związku z innymi przedmiotami. Proces nauczania w tym kierunku prowadził Ludwik Malinowski, który w roku akademickim 1851/1852 był zastępcą wykładowcy teologii moralnej i pedagogiki, a od roku 1857/1858 był już c.k. publicznym profesorem zwyczajnym teologii moralnej i pedagogiki (czytał kursy „Pedagogika” i „Peda-

¹¹⁶ Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, 1860/1861, I-II - 1870/1871, I-II; PAOL, f. 26, sygn. 12, akt. 193 (Sprawozdania statystyczne z pracy Uniwersytetu za lata akademickie 1858/1859 i 1860/1861, listy profesorów i pracowników oraz korespondencja z Ministerstwem Wyznań i Oświaty oraz Namiestnictwem w sprawie ich składu, 1859-1865).

¹¹⁷ Ordnung der Verlesungen, 1860/1861, I-II - 1870/1871, I-II.

¹¹⁸ Skład Uniwersytetu, 1880/1881, I-II - 1894/1895, I-II; PAOL, f. 26, sygn. 8, akt. 168.

¹¹⁹ Skład Uniwersytetu, 1890/1891, I-II - 1917/1918, I-II.

¹²⁰ Skład Uniwersytetu, 1901/1902, I-II - 1916/1917, I-II; PAOL, f. 26, sygn. 13, akt. 37.

¹²¹ Skład Uniwersytetu, 1910/1911, I-II - 1917/1918, I-II.

¹²² Skład Uniwersytetu, 1913/1914, I-II - 1917/1918, I-II.

gogika ogólna”)¹²³. Od roku akademickiego 1887/1888 profesorem zwyczajnym historii Kościoła i pedagogiki był Józef Delkiewicz¹²⁴; od roku 1908/1909 profesorem zwyczajnym teologii pastoralnej i pedagogiki był Iwan Bartoszewski¹²⁵. Ponadto c.k. publicznym profesorem zwyczajnym prawa kanonicznego i pedagogiki dla studentów teologii był M. Paliwoda¹²⁶, a później B. Jaszowski¹²⁷.

Sztuka kościelna jako kierunek zaczęła się rozwijać **od początku XX wieku** za sprawą doktora teologii Władysława Żyły, który był adiunktem na Wydziale Teologicznym¹²⁸.

Warto dodać, że adiunktami Wydziału Teologicznego, oprócz szeregu osób już wymienionych, byli Julian Baranowski¹²⁹, Łuka Pipan¹³⁰, Józef Mielnicki¹³¹, doktor filozofii Tadeusz Gromnicki¹³², doktor filozofii Jan Grobelski¹³³, doktorant teologii Alojzy Władysław Jugan¹³⁴ (oni pracowali też jako wykładowcy), Michał Demczuk¹³⁵, Józef Żuk¹³⁶, Leontyn Kunicki¹³⁷, doktor teologii Dionizy Dorożyński¹³⁸, doktor teologii Konstanty Bogaczewski¹³⁹, Iwan Perepielica¹⁴⁰. Wszyscy oni, zgodnie ze swoimi zainteresowaniami naukowymi, reprezentowali charakteryzowane kierunki dydaktyczne i badawcze, które rozwijały się na Wydziale Teologicznym w ostatniej tercji XIX i na początku XX wieku.

Wnioski

Szybki rozwój kierunków dydaktyczno-badawczych na wszystkich wydziałach Uniwersytetu, a zwłaszcza na początku XX wieku, uczynił główną lwowską uczelnię jednym z wiodących ośrodków edukacyjnych w Austro-Węgrzech w różnych dziedzinach nauk teologicznych, prawnych, medycznych, przyrodniczych, ścisłych i humanistycznych.

¹²³ Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, 1849/1850, I-II - 1865/1866, I-II; Ordnung der Verlesungen, 1851/1852, I-II - 1865/1866, I-II; PAOL, f. 26, sygn. 8, akt. 7 (Sprawa organizacji kursu wykładów z pedagogiki, 1850-1884).

¹²⁴ Skład Uniwersytetu, 1887/1888, I-II - 1889/1890, I-II; PAOL, f. 26, sygn. 12, akt. 798.

¹²⁵ Skład Uniwersytetu, 1908/1909, I-II - 1917/1918, I-II.

¹²⁶ Skład Uniwersytetu, 1885/1886, I-II - 1894/1895, I-II.

¹²⁷ Skład Uniwersytetu, 1895/1896, I-II - 1917/1918, I-II.

¹²⁸ Skład Uniwersytetu, 1914/1915, I-II - 1916/1917, I-II.

¹²⁹ Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, 1849/1850, I-II.

¹³⁰ Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, 1853/1854, I-II - 1858/1859, I-II.

¹³¹ Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, 1869/1870, I-II - 1870/1871, I-II.

¹³² Skład Uniwersytetu, 1880/1881, I-II - 1883/1884, I-II.

¹³³ Skład Uniwersytetu, 1883/1884, I-II - 1884/1885, I-II.

¹³⁴ Skład Uniwersytetu, 1884/1885, I-II - 1885/1886, I-II.

¹³⁵ Skład Uniwersytetu, 1897/1898, I-II.

¹³⁶ Skład Uniwersytetu, 1902/1903, I-II - 1903/1904, I-II.

¹³⁷ Skład Uniwersytetu, 1904/1905, I-II.

¹³⁸ Skład Uniwersytetu, 1905/1906, I-II - 1911/1912, I-II; PAOL, f. 26, sygn. 13, akt. 126; akt. 326 (Programy wykładów na semestr letni i zimowy, 1910/1911, oraz korespondencja z Ministerstwem Wyznań i Oświaty w sprawie ich zatwierdzenia, 1910-1911).

¹³⁹ Skład Uniwersytetu, 1912/1913, I-II - 1916/1917, I-II.

¹⁴⁰ Skład Uniwersytetu, 1913/1914, I-II.

Struktura Wydziału Teologicznego, mimo zmian, pozostawała w okresie lat 1849-1918 stosunkowo stabilna, co znalazło odzwierciedlenie w konfiguracji istniejących obszarów dydaktycznych i badawczych. Natomiast, były zauważalne przemiany w zakresie powstawania adiunktur, które albo wzmacniały już istniejące obszary, albo instytucjonalizowały pewne dziedziny teologiczne, przyczyniając się tym samym do poszerzenia granic już istniejących obszarów dydaktycznych i badawczych lub powstania nowych. Wśród kierunków dydaktyczno-badawczych okresu austriackiego szczególnie rozwój nastąpił w takich dziedzinach, jak dogmatyka, teologia fundamentalna, filozofia chrześcijańska i historia religii – która była nową nauką dla Uniwersytetu; studia biblijne i wschodnie; historia Kościoła; teologia moralna, teologia pastoralna, katechetyka i metodyka oraz prawo kanoniczne i kościelne (ten nowy kierunek zaczął się pojawiać dopiero w latach 60. XIX w.). Mniej rozwinięta była pedagogika, a zwłaszcza sztuki kościelne.

Niektóre z wymienionych obszarów dydaktycznych i badawczych były dość szerokie pod względem spektrum tematycznego, dlatego obejmowały znaczną liczbę wykładowców. Ponadto niektóre przedmioty były prowadzone w językach ukraińskim i polskim, co podwajało liczbę wykładowców (to szczególnie wyróżniało Wydział Teologiczny spośród innych wydziałów Uniwersytetu). Do działalności dydaktycznej na Wydziale Teologicznym aktywnie zaangażowali się księża, a także przedstawiciele różnych dyscyplin humanistycznych. Jednocześnie osobowa kadra dydaktyczna na innych przedmiotach była niewielka, z jednej strony ze względu na bardzo niedawne wprowadzenie przedmiotu (np. Sztuka kościelna), a z drugiej strony ze względu na fakt, że jeden wykładowca był odpowiedzialny za prowadzenie przedmiotu przez stosunkowo długi okres. Od połowy XIX w. na Uniwersytecie Lwowskim wprowadzono instytucję prywatnych docentów, których liczba do lat 70. XIX w. była nieznaczna, a która potem zaczęła szybko rosnąć. Wzrost zawodowy prywatnych docentów, pojawienie się prywatnych docentów habilitowanych (wprowadzono procedurę uzyskania prawa do prowadzenia wykładów i tytułu docenta w drodze habilitacji) doprowadziło do rozwoju instytucji profesorów tytularnych. Powszechne było również zaangażowanie w proces dydaktyczny profesorów honorowych i emerytowanych, co znacznie wzmocniło merytorycznie proces dydaktyczny i zintensyfikowało wymianę doświadczeń między studentami i profesorami.

Teologická fakulta Lvovskej univerzity (1848 – 1918): vzdelávacie a výskumné oblasti, vyučujúci personál

V organizačnej štruktúre Lvovskej univerzity v období rakúskej nadvlády zohrávala vedúcu úlohu vo vzdelávaní odborníkov pre Halič a celé Rakúsko-Uhorsko Teologická fakulta (1761–1939). V skúmanom období došlo na fakulte k významným zmenám v obsahu vyučovaných predmetov a v zložení vyučujúceho personálu. V súvislosti so vznikom nových fakúlt (najmä na prelome 19. a 20. storočia), reformami vo vysokom školstve a potrebou zohľadniť spoločenské zmeny v Haliči, Teologická fakulta sústredila svoje úsilie na rozvoj nasledujúcich vzdelá-

vacích a vedeckých oblastí: dogmatika, fundamentálna teológia, kresťanská filozofia (v jej rámci sa na univerzite rozvinula aj nová disciplína – dejiny náboženstiev); biblistika; dejiny Cirkvi; morálna teológia, pastorálna teológia, katechetika a metodika; kánonické a cirkevné právo. Niektoré z týchto oblastí mali pomerne široký tematický rozsah, a preto zahrňali značný počet vyučujúcich. Okrem toho sa v rámci samostatných odborov vyučovalo v ukrajinskom a poľskom jazyku, čo prakticky zdvojnásobilo počet pedagógov (čo osobitne odlišovalo Teologickú fakultu od ostatných fakúlt univerzity). Do vzdelávacej činnosti fakulty sa aktívne zapájali kňazi, ako aj predstavitelia rôznych humanitných vied.

VZNIK STAVOVSKÉHO HNUTIA KATOLÍCKYCH KŇAZOV NA SLOVENSKU V ROKU 1918

Peter OLEXÁK

The emergence of the movement of Catholic priests in Slovakia in 1918

The article examines the priestly movement that contributed to the democratization of the church in Czechoslovakia. The movement itself was a remarkable expression of democracy in practice. Its most vocal manifestations can be attributed to Zahradník-Brodský, a member of a radical, seceded group. His investigation aimed to determine the opinions of priests on church reforms. One of the leading figures of the radical wing in Slovakia was Florián Tománek, an elected member of parliament. He transformed the priests' demands and postulates into a political matter. After an unsuccessful clergy meeting in Žilina, he summarized these demands into a political memorandum, which he submitted to the Ministry for the Administration of Slovakia. This initiative should be seen as a spontaneous reaction to the prevailing situation, especially when analyzed within the broader context of social upheavals. It is important to note that the Slovak radicals remained a small faction within increasingly fragmented movements.

Keywords: *Unity of the Catholic clergy, Priests' Council, First Czechoslovak Republic.*

1 Predpoklady a inšpirácie

Ak hľadáme korene reformného hnutia katolíckeho duchovenstva v ČSR, ktoré sa objavilo koncom roka 1918, nemôžeme sa uspokojiť so zjednodušenou a skratkovitou interpretáciou, že išlo o pokračovanie modernizmu utlmeného encyklikou *Pascendi Dominici* (1907).¹ Domnievame sa, že príčiny reformného hnutia sú komplexnejšie a nachádzame v ňom viaceré názorové hladiny (náboženské, politické, liberálne, konzervatívne, sociálne a ďalšie). Ich predstavitelia si v roku 1918 uvedomovali, že prežívajú mimoriadnu revolučnú dobu spojenú s novým štátoprávnym usporiadaním, ktorá ich postavila do výnimočnej situácie.

Fakticky už niekoľko desaťročí pred rozpadom monarchie dochádzalo medzi duchovnými z prostredia literatúry a politiky k inventarizácii minulosti a hľadaniu toho, ako by cirkev mala, resp. mohla účinkovať v meniacej sa spoločnosti. Začiatok reformnej vlny súvisel s oslabením cirkevných inštitúcií, ale hlavne s počiatkami politického katolicizmu po Viedenskom kongrese (1814 – 1815).² Zvláštnu pozornosť si v tejto súvislosti zasluhoval traktát O piatich ranách Katolíckej cirkvi (*Delle cinque piaghe della santa Chiesa*) Antonia Rosminiho (1797 – 1855), ktorý bol adresovaný katolíckym duchovným. Rosmini kritizoval rozpor medzi klerikmi a laikmi, nedostatočnú úroveň vzdelania kňazov, nejednotu me-

¹ MAREK, P. České schizma, *Príspevek k dějinám reformního hnutí katolického duchovenstva v letech 1917 – 1924*. Olomouc-Rosice : Gloria, 2000, s. 7.

² LÖNNE, K. E. *Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert*. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1986, s. 57; OLEXÁK, P. Zmeny religiózneho správania v devätnástom storočí. In *Kultúrne dejiny*, 2010, roč. 1, č. 2, s. 220–243.

dzi biskupmi a ich politické aktivity, menovanie biskupov svetskou mocou, ako aj rozdielne materiálne zabezpečenie kléru.

Reformné hnutie v roku 1918 nadobudlo nové podmienky na oživenie a rozšírenie sa, keď sa začalo vynárať z ústrania či dovtedajšej poloilegality, do ktorej ho dostali opatrenia pápeža Pia X. Kľúčovým faktorom bol nepochybne rozpad habsburskej monarchie, vznik samostatného štátu Čechov a Slovákov, ako aj sprievodné udalosti záveru 1. svetovej vojny, ktoré vyvolali silnú spoločenskú túžbu po zmenách. O tom, že v určitých kruhoch kléru panovala výrazná nespokojnosť, svedčí dobová tlač i súkromná korešpondencia. Skutočnosť, že po roku 1918 sa ku kňazským organizáciám (Jednote katolíckeho duchovenstva v Čechách a Kňazskej rade na Slovensku) prihlásilo viac než tri štvrtiny kléru, jasne poukazuje na potrebu zmien a túžbu po ich uskutočnení.³

2 Obnovenie Jednoty katolíckeho duchovenstva v Čechách

Prvé výraznejšie vystúpenie nižšieho kléru krátko pred vznikom prvej ČSR sa spája so schôdzou duchovenstva, ktorá sa konala 3. septembra 1918 v Prahe.⁴ Účastníci schôdze sa prihlásili k cieľom národného hnutia a vytvorili delegáciu, ktorá mala rokovať s pražským arcibiskupom o požiadavke založenia stavovskej organizácie. Boli presvedčení, že dozrel čas, aby kňazi disponovali vlastným združením občianskeho a verejného charakteru. Nechceli však, aby nová štruktúra vznikla v rozpore „s cirkevnými predpismi, tradíciami a vzťahmi vo vnútri cirkvi, ktoré sa mali zakladať na dôvere, láske, porozumení a vodcovskom postavení episkopátu“.⁵

Po viac než troch týždňoch⁶ sa uskutočnila druhá schôdza, ktorej búrlivý priebeh ovplyvnila nielen napätá atmosférou v uliciach Prahy, ale predovšetkým skutočnosť, že arcibiskup odmietol udeliť súhlas na obnovenie Jednoty katolíckeho duchovenstva, ktorá bola zrušená v roku 1907 zásahom Pia X.⁷ Došlo k revolučnému kroku kňazstva v podobe založenia kňazskej organizácie bez ohľadu na postoj arcibiskupa. Nevýrazná opozícia bola umlčaná a prípravný výbor bezprostredne po skončení schôdze začal s organizovaním ustanovujúcej valnej hromady, ktorá sa konala 7. októbra 1918 v Prahe.

³ MAREK Pavel, České schizma, s. 11–16.

⁴ Viac k problematike Jednoty katolíckeho duchovenstva: *Obnova cirkve katolícké v Československé republice. Návrh Jednoty československého duchovenstva v Praze*, Praha : b. v., 1919, 65 s.; BAAR, J. Š.– TEPLÝ, F. *Na obranu reformního programu Jednoty katolíckého duchovenstva československého*, Praha : b. v., 1921, 21 s.; FRÝDL, D. *Reformní náboženské hnutí v počátcích Československé republiky. Snaha o reformu katolicizmu v Čechách a na Moravě*. Brno : L. Marek, 2001, 219 s.; MAREK, P. České schizma, 333 s.; MAREK, P. *Církevní krize na počátku první Československé republiky (1918-1924)*, Olomouc : L. Marek, 2005, 335 s.

⁵ Zhromaždeniu predsedal prepoš Václav Kotrch, hlavný referát preniesol Jozef Pospíšil. Zhromaždenie 120 kňazov zvolilo 32 člennú komisiu, ktorá mala biskupom všetkých diecéz predniesť žiadosť o povolenia Jednoty katolíckeho duchovenstva. Žiadosti však zostávali bez odpovedí. Jednota požiadala o povolenie pápeža prostredníctvom viedenského nuncia. Odpoveď je datovaná štátnym sekretárom Gasparrim 11. 10. 1918 a obsahuje súhlas s konštituovaním diecéznych jednôt. Por. *Věstník katolíckeho duchovenstva*, 19 (1918), č. 4, s. 41.

⁶ Schôdza sa konala 28. 9. 1918.

⁷ MAREK, P. Český katolicizmus 1890-1914. Olomouc-Rosice : Gloria, 2003, s. 424–425.

Istý zhon možno vnímať ako pochopiteľný, keďže Katolícka cirkev sa nachádzala v situácii akútneho ohrozenia, oscilujúceho medzi predstavami úplného potlačenia jej existencie a odlukou od štátu.⁸ Ohrozovanie pozícií Katolíckej cirkvi po vzniku republiky nepredstavovalo len otvorenú hrozbu. Prejavovalo sa to v konkrétnej rovine rozpútavaním davových vášni (strhnutie Mariánske stĺpu na Staromestskom námestí) a predovšetkým prvými formuláciami radikálnych zákonov (reforma manželského zákona, kazateľnicový zákon, pozemková reforma, školský zákon, odluka cirkvi od štátu). Stabilitu zároveň narúšala skutočnosť, že vysoká cirkevná hierarchia bola zdiskreditovaná servilným postojom voči Habsburgovcom. Ani po vzniku ČSR nedošlo v jej radoch k zásadnému názorovému obratu, pasívne vyčkávala a len neochotne a pomaly sa prispôbovala novým štátoprávnym pomerom. Vodcovské elity pripravujúce založenie Jednoty katolíckeho duchovenstva vnímali vzniknutú situáciu so znepokojením a uvedomovali si potrebu aktívne čeliť týmto tendenciám. Navyše Pražská arcidiecéza, ako centrum cirkevného a národného života, prišla o svoje vedenie. Arcibiskup gróf Pavol Huyn (1868 – 1946) dostal v septembri 1918 na birmovke v Chebe ťažký zápal pľúc. Vzhľadom na aktuálne udalosti vyslala viedenská nunciatúra signál, aby sa v záujme zachovania pokoja nevracal do Prahy.⁹ Dočasným administrátorom sa v relatívne pokročilom veku stal kráľovohradecký biskup Jozef Doubrava (1852 – 1921), ktorý začiatkom roka 1919 vážne ochorel.¹⁰ Skutočnosť, že sa Jednota katolíckeho duchovenstva etablovala ako hovorkyňa katolíckeho tábora, sa začala vysvetľovať ako dôsledok inštitucionálneho oslabenia vo vedení cirkvi a ako nevyhnutný krok, ktorý mal zabrániť úplnej marginalizácii katolicizmu v novovzniknutej ČSR.

V Jednote katolíckeho duchovenstva od počiatku prevládalo presvedčenie, že kľúčovým faktorom pri riešení vzťahov medzi cirkvou a štátom bude postoj Tomáša G. Masaryka (1850 – 1937). Predpokladalo sa, že jeho vzťah ku katolíkom sa po vojne nezmenil. Pri jeho návrate z exilu sa zástupcovia Jednoty zúčastnili privítania, kde ho ubezpečili o svojej lojalite a odovzdali mu memorandum týkajúce sa cirkevno-politických otázok. Masaryka vyjadril podporu dobrým vzťahom medzi štátom a cirkvou, ho naznačil, že treba očakávať odluku. Stretnutie však malo skôr zdvorilostný než pracovný charakter a nevyústilo do konkrétnych záväzkov či dohôd.¹¹

Pražská Jednota katolíckeho duchovenstva prejavovala ambíciu integrovať a zastrešiť podobné iniciatívy pôsobiace na Morave, v Sliezsku a na Slovensku. Nemožno však tvrdiť, že duchovenstvo v týchto regiónoch nepochopilo význam jednotného postupu – uvedomovalo si ho, no zároveň sa stavalo rezervovane

⁸ 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 v Olomouci, 2001, s. 13–28; OLEXÁK, P. Marmaggiho aféra v súradniciach vzťahov ČSR s Vatikánom. In *Historia Ecclesiastica*, 2018, roč. 9, č. 2, s. 169–182.

⁹ Najprv emigroval do Švajčiarska a napokon do Talianska, kde dožil ako titulárny alexandrijský patriarcha.

¹⁰ TRAPL, M. a kol. „Cirkevní poměry v českých zemích 1848-1938“. In *Pražské arcibiskupství 1344-1994: sborník statí o jeho působení s významu v české zemi*, Praha 1994, s. 268.

¹¹ MAREK, P. Český katolicismus, s. 429.

k vytváraniu pevne centralizovanej štruktúry riadenej z Prahy. Odpor voči takejto centralizácii pramenil z obáv o regionálnu autonómiu, ako aj z rozdielnych historických a politických skúseností jednotlivých oblastí. Napätie navyše prehľboval fakt, že hoci sa Jednota prezentovala ako nepolitická a nadstranícka organizácia, v jej vedení sa popri nestraníkoch nachádzali aj kňazi aktívne pôsobiaci v politických stranách, kde zastávali vplyvné pozície. Táto skutočnosť, napriek pôvodnému zámeru, aby strániči prenášali postoje Jednoty do straníckych centier, v praxi nefungovala. Naopak, stala sa destabilizačným prvkom, ktorý narúšal vnútornú súdržnosť organizácie a oslaboval jej dôveryhodnosť v očiach širšieho duchovenstva.

Pri mapovaní atmosféry sprevádzajúcej vznik organizácie možno konštatovať, že medzi katolíckym duchovenstvom vo všeobecnosti panovala výrazná eufória, sprevádzaná silnou túžbou po zmene a snahou vyrovnáť sa s bezprostrednými ťažkosťami, ktoré na kňazstvo doliehali v dôsledku vojnových udalostí. Vznik Československej republiky priniesol nové výzvy, ale zároveň aj nádej na obnovu cirkevného života v demokratickejšom prostredí. Pražská Jednota katolíckeho duchovenstva, ktorá sa profilovala ako nositeľka týchto snáh, zaznamenala do konca roka 1918 výrazný nárast členskej základne. Evidovala približne 3000 členov, čo svedčí o širokej podpore a mobilizačnom potenciáli organizácie.¹²

Jednota začala systematicky zhromažďovať a spracovávať podnety prichádzajúce z rôznych regiónov a prostredí, ktoré mali slúžiť ako východisko pre prípravu programového rámca organizácie. Na stránkach spolkového časopisu *Jednota* sa postupne objavovali články reflektujúce aktuálne otázky cirkevného života. Venovali sa napríklad používaniu národného jazyka v liturgii, problematike celibátu, či širšiemu zapojeniu laikov do života cirkvi. Napriek tejto tematickej rozmanitosti sa s predložením uceleného programového dokumentu neponáhľalo. Je pochopiteľné, že v počiatočnej fáze činnosti organizácie dostávali prednosť praktické a organizačné otázky, ktoré bolo potrebné urýchlene riešiť. Pri tvorbe programu sa počítalo s určitým časovým priestorom, počas ktorého by sa jednotlivé návrhy mohli vykryštalizovať, prejsť vnútornou selekciou a následne prijať v rámci širšej diskusie medzi členmi Jednoty. Tento proces mal zabezpečiť, aby výsledný program nebol len dielom úzkej skupiny, ale odrážal čo najširší konsenzus vnútri duchovenského spoločenstva.¹³

3 Dotazníková akcia Bohumila Zahradníka-Brodského

Bohumil Zahradník-Brodský (1862 – 1939)¹⁴ sa podujal na samostatnú iniciatívu a zorganizoval písomnú anketu medzi katolíckymi kňazmi. Hoci jej vý-

¹² Archív ministerstva zahraničných vecí Praha (ďalej A MZV Praha), fond meziválečných sekcií II (ďalej f. MSII), Zahraničný odbor ministerského predsední, č. j. 2714, A MZV Praha, f. MSII, Zahraničný odbor ministerského predsední, č. j. 2714, *Leták Důstojní pánové!*, b. d., f. 4.

¹³ O vnímaní demokracie katolíckym duchovenstvom OLEXÁK, P. „Sme za demokraciu.“ Kanonik Andrej Cvinček a jeho percepcia a realizácia demokracie. In *Kultúrne dejiny*, 2022, roč. 13, č. 2, s. 273 – 290. DOI: <https://doi.org/10.54937/kd.2022.13.2.273-290>

¹⁴ ČVANČARA, K. *Bohumil Zahradník-Brodský, jeho význam dílo a život*, Praha : b. v., 1923, 88s. Obširnú bibliografiu k Bohumilovi Zahradníkovi-Brodskému obsahuje práca MAREK, P. *České schizma*, s. 193, pozn. č. 103. Narodil sa 21. 8. 1862 v obci Hostačov u Žlebu v rodine zámockého záhradníka. Na kňaza bol vysvätený roku 1886. Pôsobil v Zruči nad Sázavou

sledky prezentoval až na kňazskej schôdzi 23. januára 1919 v Prahe, už v niekoľkotýždňovom predstihu zaslal Ministerstvu zahraničných vecí tri exempláre svojho rozsiahleho referátu.¹⁵ V sprievodnom liste požiadal ministerstvo, aby jeden výtlačok doručilo veľvyslanectvu Československej republiky v Paríži a druhý pápežskému nunciovi¹⁶ vo Viedni prostredníctvom splnomocnenca Vlastimila Tusara (1880 – 1924), aby bol „*informovaný o cieľoch a ťažobách duchovenstva*“.¹⁷

Referát obsahoval viacero skutočností: snahy istého kruhu katolíckeho duchovenstva o demokratizáciu cirkvi, celospoločenskú búrlivú atmosféru a zároveň napätú protikatolícku situáciu. Nezaujatý pozorovateľ by si však mohol položiť otázku, či predstava duchovenstva ako spoločenskej skupiny, ktorá „*vždy stála na strane národa v jeho ťažkých dobách*“ a teraz „*túži po demokratickom prebudení a oslobodení spod tyranie, aby mohlo prikročiť k riešeniu náboženských úloh v zmysle pravej demokracie*“¹⁸, nepredstavovala skôr priehľadnú taktiku v čase, keď dochádzalo k vážnemu ohrozeniu cirkevných pozícií. Napriek tomu referát obsahoval aj iné, omnoho osobnejšie, ľudskejšie motivácie a ciele, ktoré vychádzali najmä z prostredia nižšieho duchovenstva. V porovnaní s nimi sa vyššie uvedené strategické formulácie mohli javiť ako druhoradé.

Kľúčovým východiskom pre pochopenie Brodského referátu bola rozsiahla anketa, ktorú inicioval s ambíciou získať názory až 8 000 respondentov, prevažne z radov českého katolíckeho duchovenstva.¹⁹ Oslovení kňazi boli vyzvaní, aby „*slobodne a bez bázne*“ vyjadrili svoj postoj k navrhovaným reformám – či už formou vlastného názoru, alebo vyjadrením súhlasu či nesúhlasu so siedmimi tematickými okruhmi. Tie sa týkali otázok cirkevného života a organizácie: 1. Zrušenie patronátneho práva a zavedenie spravodlivého a súmerného obsadzovania jednotlivých miest, 2. Voľba biskupov duchovenstvom a veriacimi, 3. Hmotné

a tridsať rokov bol farárom v obci Ouběnice. V roku 1908 sa na pražskom magistráte tajne oženil s prekladateľkou a spisovateľkou Annou Plešingerovou. Sám sa venoval literárnej tvorbe. Roku 1920 vystúpil z Katolíckej cirkvi a stal sa spoluzakladateľom Československej cirkvi, napokon vystúpil aj z nej a vstúpil do Pravoslávnej cirkvi. V rokoch 1919 – 1924 pracoval ako úradník na Ministerstve školstva a národnej osvety v Prahe. Po odchode do dôchodku sa ďalej venoval literatúre. Napísal 170 konvenčných románov a poviedok, niektoré sa stali námetom pre nemé filmy hrané v 20. rokoch 20. storočia. Zomrel 26. 11. 1939 v Prahe, kde je pochovaný.

¹⁵ A MZV Praha, f. MSII, Zahraničný odbor ministerského presidia, č. j. 2714, *Referát Bohdana Zahradníka-Brodského* z 13. 1. 1919, 26f.

¹⁶ Bol to Clemente Micara (1879 – 1965), ale v tom čase však nunciom nebol, ale delegátom Svätej Stolice pre cirkevné záležitosti v Čechách a na Slovensku. Dovtedy sa zdržiaval vo Viedni, kde pôsobil aj Vlastimil Tusar. Nunciom v Československu bol v rokoch 1920 – 1923.

¹⁷ A MZV Praha, f. MSII, Zahraničný odbor ministerského presidia, č. j. 2714, *List B. Zahradníka-Brodského*, b. d., f. 2.

¹⁸ A MZV Praha, f. MSII, Zahraničný odbor ministerského presidia, č. j. 2714, *List B. Zahradníka-Brodského*, b. d., f. 2.

¹⁹ Podľa štedrého odhadu B. Zahradníka-Brodského, ako uvádza v referáte, sa hlasovania aj napriek ťažkostiam zo strany predstavených a nepravdníkov zúčastnili dve tretiny českého duchovenstva prevažne z českého vidieka a Moravy. Por.: A MZV Praha, f. MSII, Zahraničný odbor ministerského presidia, č. j. 2714, *Referát B. Zahradníka-Brodského prednesený v Prahe na valnej schôdzi československého duchovenstva*, 19. 1. 1919, s. 4; SCHULZE WESSEL Martin, „Tužby katolíckeho duchovenstva a založení Československé cirkve. Dotazníková akce Bohumila Zahradníka-Brodského“. In HOJDA, Z. – PRAHL, R. (ed.). *Bůh a bohové, Cirkve, náboženství a spiritualita v českém 19. století*. Praha: KPL, 2003, s. 245–254.

a stavu dôstojné zaopatrenie v službe i vo výslužbe, 4. Zavedenie, pokiaľ možno v čo najväčšej miere, materského jazyka do bohoslužieb a obradov, 5. Odstrániť bezženstvo biskupov a kňazov, 6. Zdemokratizovať rady a vikariáty, 7. Odstrániť holenie fúzov a nosenie kolárov.

Tieto návrhy predstavovali odvážny pokus o reformu cirkevného prostredia, ktorý reflektoval dobové spoločenské nálady, ako aj túžbu časti duchovenstva po väčšej otvorenosti, rovnosti a demokratickom usporiadaní cirkevného života.

Dôvodom spustenia akcie bolo podľa Brodského množstvo korešpondencie, v ktorej ho kňazi naliehavo žiadali, aby prispel k realizovaniu reformy, po ktorej túži nižší klérus. „*Nemal som v úmysle venovať sa týmto záležitostiam, ale niektoré z listov boli tak dojemné, vážne a vrele, že som si konečne povedal, že je nutné energicky pristúpiť k riešeniu páľčivých otázok.*“²⁰ Ťažko si predstaviť, čo pre tohto českého literáta znamenalo množstvo korešpondencie, ale rozhodne išlo o významný demokratický počín. Súkromná dotazníková akcia však urobila službu aj jemu. Už v minulosti prejavil snahu dostať sa do radov vysokej cirkevnej hierarchie. Teraz sa mu naskytla vhodná príležitosť etablovať sa ako hovorca duchovných a postaviť sa do čela reformného hnutia. Pri tejto akcii profitoval z bratovho pôsobenia vo vláde Karla Kramára (1860 – 1937), ktorý bolo ministrom železníc.²¹ V istých kruhoch sa dokonca hovorilo o všemocnosti a diktatúre oboch bratov, s ktorou treba skoncovať.²²

Zo širšieho pohľadu sa však jeho anketa nelíšila od programových téz, ktoré sa objavili v časopise Jednota z pera predsedu Jednoty katolíckeho duchovenstva Jindřicha Šimona Baara (1869 – 1925). Presadzoval reformu „*hláv a srdc*“, aby z jednaní a zmýšľaní každého jednotlivca vyžarovalo jeho katolíctvo. Jeho vízia kňaza bola ľudová, národná, demokratická, zbožná a pokorná. V oblasti konkrétnych zmien navrhoval demokratizáciu cirkevného života, slobodnú voľbu farárov a biskupov, ako aj aktívnu účasť duchovenstva a laikov na riadení diecézy. Zavedenie češtiny ako bohoslužobného jazyka či otázka celibátu sa mu javili ako druhoradé, teda skôr ako agitačné heslá, ktoré mali zabezpečiť širšiu podporu a masový charakter hnutia.²³

Na rozdiel od Baara sa Brodský od samého začiatku prejavoval ako muž činu. Hovoril o jedinečnej historickej príležitosti, ktorú, ako poznamenal: „*nám budú nasledujúce generácie závidieť, a preto ju nesmieme zanedbať*“²⁴ Jeho požiadavky sa sústreďovali na tri oblasti: majetkovú, personálnu, disciplinárnu. V majetkovej rovine reagoval najmä na pripravovaný zákon o pozemkovej reforme, ktorý

²⁰ A MZV Praha, f. MSII, Zahraničný odbor ministerského predsedníctva, č. j. 2714, List B. Zahradníka-Brodského, b. d., f. 2.

²¹ Isidor Bohdan Zahradník (1864 – 1926), premonštrát, bol členom revolučného odboja a organizátorom prevratu z 28. 10. 1918, následne sa stal poslancom Revolučného národného zhromaždenia za Agrárnu stranu, politicky aktívny bol už za Rakúsko-Uhorska, bol poslancom Ríškej rady až do zániku monarchie, v roku 1919 vystúpil z Katolíckej cirkvi a pomáhal vytvárať Cirkev československú.

²² MAREK, P. České schizma, s. 32.

²³ Tamže, s. 31.

²⁴ A MZV Praha, f. MSII, Zahraničný odbor ministerského predsedníctva, č. j. 2714, Referát B. Zahradníka-Brodského prednesený v Prahe na valnej schôdzi československého duchovenstva, 19. 1. 1919, s. 3.

mal zaviesť rovnostársky systém a odstrániť výrazné majetkové rozdiely medzi jednotlivými vrstvami duchovenstva. Cieľom bolo zabezpečiť spravodlivejšie materiálne podmienky a posilniť sociálnu rovnosť v rámci cirkevného stavu. Navrhovalo sa vyvlastnenie biskupských a kláštorých veľkostatkov, pričom výnosy z nich mali byť sústredené do osobitného finančného fondu, tzv. náboženskej matice. Z tohto fondu by sa následne vyplácali mzdy duchovným. Ako model pre výšku platov kňazov navrhoval Brodský orientáciu na platové tabuľky štátnych úradníkov, čím chcel zabezpečiť transparentnosť a dôstojné hmotné zabezpečenie duchovenstva. Ak by fond nestačil, čo sa dalo očakávať, štát by ich doplnil za podmienok, že duchovní sa zrieknu štolových poplatkov, „čím prestanú krikľavé a úžasne nespravodlivé rozdiely v príjmoch duchovenstva“²⁵. Doplnujúci príjem mal pochádzať z vedenia matrik, starostlivosti o chudobných a s tým spojenej sociálnej práce. Tu patril aj odchod do dôchodku. Navrhovaných bolo tridsaťpäť rokov služby alebo šesťdesiat rokov života.²⁶ Druhú skupinu tvorili personálne záležitosti, ktoré mali oslabiť postavenie vyššej hierarchie. Brodský pomerne ostro kritizoval údajný absolutizmus vyššej hierarchie a policajného ducha. Videl nutnosť v zapojení laikov do správy cirkvi. Z diskusie k tomuto bodu vyplýva, že aj keď duchovní upozorňovali na možné riziká, dospeli k záveru, že bude lepšie, keď si klérus spolu veriacimi bude voliť biskupa, než ako to bolo v minulosti, keď nominácie prichádzali z viedenského dvora a biskupmi z *Božej milosti* sa stávali jeho kandidáti. Najväčšia diskusia sa však točila okolo disciplinárnych tém: zrušenie ale zdobrovoľnenie celibátu, zavedenie češtiny ako bohoslužobného jazyka, zrušenie reholí (okrem špitálskych rádo a tých, ktoré sa venovali mládeži), reforma omšových rúch, zredukovanie cirkevných titulov, nosenie civilného odevu a fúzov, financovanie pápežskej kúrie, výchova v seminároch a rehabilitácia Jána Husa.

Brodský si plne uvedomoval, že jeho návrhy nenájdu jednoznačnú podporu v celom duchovenskom spektre. Preto svoju víziu reformy cirkvi prezentoval ako snahu o rehabilitáciu cyrilometodského cirkevného zriadenia, teda návrat k údajne pôvodnej, slovanskej, demokratickejšej forme cirkevnej organizácie. V skutočnosti však išlo skôr o ideologickú a propagandistickú konštrukciu, ktorá nebola historicky ani prakticky naplnená. Napriek tomu jeho prejav vyvolal značný rozruch v celom katolíckom tábore.

Bezprostredne po skončení schôdze sa v tlači objavili správy, podľa ktorých mal Brodský dokonca pohroziť schizmou v prípade, že požiadavky duchovenstva nebudú akceptované. Tieto tvrdenia však neodrážali postoj väčšiny kňazov. Hoci medzi duchovenstvom panovala všeobecná vôľa po reformách, prevažoval názor, že akékoľvek zmeny musia prebiehať legálnou cestou a so súhlasom cirkevnej hierarchie.

4 Založenie Kňazskej rady na Slovensku

Takmer dva mesiace po vzniku pražskej Jednoty katolíckeho duchovenstva vystúpil Andrej Hlinka (1864 – 1938) s iniciatívou vytvoriť samostatnú Kňazskú

²⁵ Tamže.

²⁶ Tamže, s. 11.

radu na Slovensku. Hoci českí predstavitelia pôvodne počítali s tým, že pražská Jednota sa stane celoštátnou organizáciou združujúcou katolícke duchovenstvo celého územia Československa, prípravný výbor bol zložený takmer výlučne z kňazov českých diecéz. Tento nedostatok, ktorý pravdepodobne vznikol v dôsledku organizačného zhonu a počiatkovej eufórie, sa mal napraviť pozvaním zástupcov Moravy a Slovenska na valnú hromadu. Slovensko mal reprezentovať hodonínsky katechéta a Hlinkov blízky spolupracovník ThDr. Alois Kolísek. Jeho úloha ako slovenského zástupcu však nebola prijatá bez výhrad a na valnej hromade ju kritizoval moravský kňaz František Světlík (1875 – 1949), pričom zazneli aj námietky voči spôsobu, akým sa budovala kňazská organizácia.

K Hlinkovmu kroku nepochybne prispel aj fakt, že v Olomouckej diecéze sa vyprofilovalo ďalšie, v poradí už tretie centrum²⁷, ktoré zo svojho ustanovujúceho stretnutia 7. novembra 1918 v Přerove adresovalo zdravicu slovenským kňazom s výzvou na spoluprácu. Slovenskí duchovní si tento apel vysvetlili po svojom, čo len zvýraznilo odlišnosti medzi jednotlivými regiónmi.²⁸ Situácia v katolíckom tábore na Slovensku sa totiž výrazne líšila od tej v Čechách, čo vyplývalo z rozdielneho historického vývoja. Napriek týmto rozdielom medzi kňazskými hnutiami existovali aj určité paralely – podobne ako v Čechách, aj na Slovensku bola vysoká cirkevná hierarchia značne zdiskreditovaná. Biskupi, často šľachtického alebo maďarského pôvodu, tradične preukazovali lojalitu Uhorskej korune a netajili sa tým, že nový štátny režim nie je v súlade s ich predstavami.

Uhorský primas kardinál Ján Černoch (János Csernoch 1852 – 1927) v čase prevratu rozoslal dekanom arcidiecézy dôverný obežník, v ktorom ich vyzýval, aby agitovali medzi kňazmi a spolupracovali na záchrane Uhorska. Ružomerský dekan Martin Pazúrik so súhlasom biskupa Alexandra Párvyho vydal vlastný obežník. V ňom apeloval na kňazov, aby bezodkladne informovali biskupa o náladách medzi veriacimi a o prípadných nebezpečných požiadavkách. Zároveň ich vyzýval, aby zotrvali v lojalite voči monarchii, pretože: *„ak sa slovenský ľud pripojí k českému štátu, neodvrhne sa len od koruny sv. Štefana, ale stratí svoj jazyk, tradíciu svojich predkov, hodnotové rasové vlastnosti a do vážneho nebezpečenstva uvrhne i oblažujúci pokoj svojej náboženskej duše.“*²⁹

Ak by sme mali identifikovať hlavné dôvody vzniku Kňazskej rady, jedným z nich bola snaha slovenského duchovenstva o korporatívne prihlásenie sa k národnému a politickému daniu – podobne, ako to v tom čase urobili kňazi v Čechách. V kontexte silnejúceho protimaďarského naladenia a diskreditácie cirkevnej hierarchie, ktorá bola spätá s monarchiou, predstavovala Kňazská rada pokus o redefiníciu postavenia duchovenstva v nových spoločenských pomeroch.

Hlinka poznal situáciu v Čechách a na Morave, keďže tam strávil niekoľko mesiacov a mal priame väzby s predstaviteľmi tamojšieho politického katolicizmu. V roku 1918 vystúpil z politickej pasivity a Slovenská ľudová strana sa otvo-

²⁷ Druhé bolo v Brne, kde Jednota duchovenstva Brnenskej diecézy fungovala nepretržite od roku 1906 a vydávala vlastný časopis.

²⁸ Pozdrav v mene moravských kňazov podpísal predseda Moravskej jednoty duchovných kano-
nik Antonín Cyril Stojan.

²⁹ SIDOR, K. – VNUK, F. *Andrej Hlinka (1864 – 1938)*. Bratislava : Lúč, 2008, s. 318.

rene prihlásila k novovzniknutému štátu. Ako známa a vyprofilovaná kňazská politická osobnosť mal Hlinka nielen predpoklady, ale aj technické možnosti na to, aby sa postavil na čele kňazského hnutia. Pôsobil ako redaktor časopisu pre duchovenstvo a zakladateľ tlačiarne. Jedným z nástrojov jeho pôsobenia bolo vydávanie obežníkov, ktoré smerovali predovšetkým ku kňazom. Ich obsah sa sústreďoval najmä na informovanie a objasňovanie aktuálnej domácej i medzinárodnej situácie.

V osobitnom obežníku z 10. novembra 1918 konštatoval, že nový štát je neodškriepiteľnou skutočnosťou a Česko-slovenská národná rada, resp. k nej pričlenená Slovenská rada predstavuje jedinú legitímnu, výkonnú moc v štáte. Vystríhal duchovenstvo pred akýmkoľvek odporom voči tomuto nezvratnému faktu, čo by sa mohlo vnímať ako nebezpečný a škodlivý čin s negatívnymi dôsledkami pre národ, kňazov i cirkevné záujmy. Hlinka zároveň predpokladal, že takýto postoj by sa nepriaznivo odzrkadlil v pripravovanom konkordáte so Svätým stolcom, ktorý mal v budúcnosti ovplyvňovať cirkevno-náboženský život na Slovensku. Namiesto toho odporúčal prihlásiť sa k práci v prospech národa, nevystupovať proti utvárajúcemu sa štátu, prípadе zostať v pasivite, čo by sa v konečnom dôsledku mohlo interpretovať ako prejav lojality a dobroprajnosti katolíckeho duchovenstva.

Kňazská rada na Slovensku vznikala z organizačného hľadiska takmer súbežne s formovaním kňazských organizácií v českých krajinách. Niektorí sa domnievajú, že týmto krokom sa Hlinkovi podarilo zabrániť nožnej schizme na Slovensku.³⁰ Pravde je však bližšie, že myšlienka rozkolu v tom čase nebola aktuálna. Ide skôr o retrospektívne špekulácie, ktoré sa zrodili na základe neskorších vývojových udalostí. V prípade vzniku Kňazskej rady sa javí pravdepodobnejšie, že išlo o prirodzený proces, ktorý korešpondoval s širšími trendmi v rámci katolíckeho duchovenstva v Európe počas posledných desaťročí. Hlinka sa k tomuto hnutiu prihlásil pod vplyvom dramatických zmien spojených s rozpadom monarchie a vznikom republiky. Navyše, už pred rokom 1918 existovali na Slovensku skupiny kňazov, ktoré sa formovali okolo rôznych cirkevných a politických tém. Osobitne aktívna bola skupina kňazov-politikov, ktorých mobilizovali protislovenské postoje uhorskej vlády a cirkevnej hierarchie. Popri nich pôsobili aj literárne a národne uvedomelí duchovní, ktorí sa pravidelne prezentovali v slovenských periodikách a prispievali k formovaniu verejného diskurzu o úlohe cirkvi v národnom živote.

Do tohto ideového amalgámu prirodzene zapadalo aj kňazstvo ovplyvnené prúdmi Katolíckej moderny, ktoré sa výraznejšie dostali do popredia spolu s časopisom *Hlas*. Už v roku 1890 si Tomáš G. Masaryk pozval Vavra Šrobára (1867 – 1950) na poradu, počas ktorej ho povzbudil, aby mladí Slováci založili vlastný časopis nezávislý od vedenia martinskej Slovenskej národnej strany. Táto myšlienka sa opätovne objavila v auguste 1897 pri návšteve skupiny slovenských študentov u Masaryka v Bystrici v Turci. Výsledkom bola martinská porada, ktorú viedol Andrej Hlinka, a na ktorej vznikol časopis *Hlas*, schválený pomerom hlasov 17 ku 10.

³⁰ SIDOR, K. – VNUK, F. *Andrej Hlinka*, s. 318.

Časopis *Hlas* sa profiloval ako liberálne orientované periodikum, okolo ktorého sa postupne sústreďovali prívrženci rôznorodých názorových smerov. Svoje miesto v ňom našla aj skupina katolíckych kňazov, medzi nimi Ján Kempný, František Jehlička, Jozef Buday a ďalší, ktorí aktívne presadzovali myšlienky demokratizácie cirkvi, moderného prístupu k biblickej exegéze a reformy kňazského života. Ich pôsobenie v rámci *Hlasu* predstavovalo dôležitý impulz pre formovanie nového typu duchovenskej identity, otvorenejšej voči spoločenským zmenám a výzvam doby.

Hoci išlo o generáciu kňazov, na čele ktorých stál Hlinka, v každom prípade sa k reformnému hnutiu staval s istou opatrnosťou. Pokiaľ reflektujeme niektoré články v *Hlase*, prekvapuje s akou vehemenciou a ostrou kritikou sa v ňom útočilo na staršiu generáciu kňazských národovcov (združených okolo Martina Kolára a Františka Richarda Osvalda), ktorých prirovnávali ku kaprom a stojatým vodám, ktorým treba vypovedať boj.³¹ Hlasisti sa netajili sympatiami k českým modernistom a celkom pochopiteľne si osvojovali ich názorové tézy a slovník.³²

Časopis *Hlas* síce svojím nákladom 700 – 800 výtlačkov patril v porovnaní s inými dobovými periodikami k menej masovým tlačovinám, no napriek tomu si našiel cestu najmä k mladej generácii kňazov. Práve tí doň vkladali svoje nádeje a ideovo sa prostredníctvom neho mobilizovali. Pri príležitosti prvého výročia vydávania *Hlasu* sa v Liptovskom Mikuláši konala schôdza jeho priaznivcov, na ktorej sa zúčastnilo početné zastúpenie mladých duchovných. Na podujatí mal vystúpiť novokňaz Jozef Buday s prednáškou o povinnostiach klerikov a mladých kňazov, no za nejasných okolností od svojho vystúpenia po príchode odstúpil. Namiesto prednášky dal Andrej Hlinka odhlasovať rezolúciu, podľa ktorej mal *Hlas* pracovať v prospech národných cieľov. Tento krok naznačil posun časopisu smerom k politickému angažovaniu. Napriek tomu zostával postoj k reformám v rámci duchovenstva nejednoznačný a kolísavý. Napätie sa prejavovalo najmä medzi jednotlivými skupinami duchovných – kaplánmi, farármi, dekanmi či kanonikmi – pričom rozdiely prehlboval samotný hierarchický princíp cirkevnej organizácie, ktorý často bránil otvorenej diskusii a rovnosti názorov.³³

K postupnému zvlažneniu duchovenstva prispievalo zníženie intenzity osobnej viery, uprednostňovanie mimocirkevných aktivít, vstup do politiky, problém s dodržiavaním celibátu, honba za výnosnými farami, malá poslušnosť a nízka disciplína. Viacerí duchovní odchádzali z fár na miesta katechétovej alebo vojenských kurátov.³⁴ V tomto období sa čoraz častejšie ozývala aj kritika systému výchovy v kňazských seminároch, ktorý podľa mnohých nereflektoval potreby doby ani očakávania mladšej generácie duchovných. Jedným z hlavných dôvodov

³¹ „Povinnosti slovenského katolíckeho kňaza“, In: *Hlas, mesačník pre literatúru, politiku a otázku sociálnu*, 1899, roč. 2, č. 2, s. 49-66.

³² SIDOR, K. – VNUK, F. *Andrej Hlinka*, s. 71.

³³ MAREK, P. *České schizma*, s. 15.

³⁴ Hlinka v roku 1909 v *Ludových novinách* napísal: „Dnes každý, čo súcejší a lepší kňaz uteká preč [...]. Čo horlivejší a vzornejší utekajú do kláštorov za rehoľníkov [...]. Čo obozretnejší a lahší ku vojsku [...]. Čo hmotárskejší do Ameriky[...]. Čo vzornejší a vzdelanejší za vychovávateľov [...]. Starší kňazi dumajú a zalamujú rukami nad spustlosťou.“ HLINKA Andrej, „Semináre a kostoly pustnú, žalára a krčmy sa naplňujú“, In: *Ludové noviny*, 27. 8. 1909, roč. 60, č. 35, s. 3.

rastúcej nespokojnosti bola národnostne vybičovaná atmosféra, ktorá prispievala k formovaniu silného opozičného prúdu najmä medzi mladými, národne a ľudovo orientovanými kňazmi.³⁵ Tieto nálady a postoje sa odrazili aj v anonymne publikovanom referáte Jozefa Budaya, ktorý vyšiel v časopise *Hlas*. Išlo o idealisticky ladený, rétoricky text, ktorý na druhej strane nemal hlbšiu analytickú oporu. Namiesto podnetu na diskusiu vyvolal skôr podráždenie u staršej generácie duchovných, známych z predchádzajúceho obdobia, ktorí v ňom videli útok na zaužívané poriadky.³⁶

Andrej Hlinka sa napriek priateľskému postoju moravských kolegov a vlastným predstavám o spoločnom štáte rozhodol postupovať autonómne a neprevzal český model organizácie duchovenstva. V Maďarsku totiž existovala Rada nižšieho duchovenstva, schválená a podporovaná episkopátom, ktorá tiež mala širokú kňazskú základňu. Hlinka v tom pravdepodobne videl formálny precedens a implicitný súhlas so zakladaním obdobných kňazských rád aj na území Slovenska, ktoré v tom čase ešte cirkevno-právne patrilo pod cirkevnú provinciu so sídlom v Maďarsku.

Z organizačného hľadiska sa slovenská Kňazská rada vyvíjala podobne ako jej české a maďarské náprotivky, s takmer identickým programovým zameraním. Ako sám Hlinka uviedol, k jej založeniu pristúpil aj z pozície zakladateľa katolíckej tlačiarne *Lev*, ktorá vznikla so súhlasom a podporou biskupov. Práve v tejto tlačiarňi začal vychádzať *Duchovný pastier* – prvý tlačový orgán slovenského duchovenstva. Kňazská rada mala ambíciu zastupovať záujmy Katolíckej cirkvi na Slovensku a zároveň reflektovať špecifické potreby slovenského duchovenstva v nových politických a spoločenských podmienkach.

Predstava hájiť lokálne záujmy bola jasná. „*My budeme na území tohto nového štátu. Preto dajme sa čím skôr do práce a voľme spomedzi seba cirkevný odbor, ktorého úlohou bude riadiť vnútorné katolícke záležitosti. Ja myslel som, že iniciatívy sa chytí niektorý predôst. Ordinariát na území československého štátu. Ponevác ale tieto Ordinariáty obsadené sú hierarchami Neslovákmi [...], obávam sa, že pri utváraní nového štátu cirkevný záujem zle pochodí, za čo pred Bohom ani pred nábožným slovenským ľudom zodpovednosť niešť nechcem.*“³⁷ Nie je jasné, či Hlinka vedel, že pražská Jednota mala už v tom čase dovolenie Štátneho sekretariátu ako aj administrátora diecézy, ktorý patril k jej spoluzakladateľom.

Nemožno poprieť, že Hlinka bol pre väčšinu kléru prijateľný a ako silná osobnosť mohol garantovať hranice reformného postupu. Prvé organizačné zasadnutie Kňazskej rady sa konalo 28. novembra 1918 na fare v Ružomberku.³⁸ Na stretnutí sa sformoval dvanásťčlenný výbor, ktorý sa otvorene prihlásil k princípu národného sebaurčenia. Zároveň boli definované základné reformné body, ktoré mali upraviť vnútrocirkevné pomery a postavenie Katolíckej cirkvi v novom štáte. Kňazská rada sa vo viacerých otázkach zamerala na špecifické slovenské požia-

³⁵ MAREK, P. České schizma, s. 15.

³⁶ *Povinnosti slovenského katolíckeho kňaza*, s. 49.

³⁷ SIDOR, K. – VNUK, F. Andrej Hlinka, s. 321.

³⁸ Predsedom výkonného výboru bol Andrej Hlinka, podpredsedom Ján Vojtaššák a zapisovateľom Štefan Mnoheľ.

davky, napríklad výber kandidátov na biskupské úrady, založenie vlastnej teologickej fakulty, vytvorenie samostatného tlačového orgánu či reformu cirkevného školstva. V otázkach liturgického jazyka a celibátu sa však rozhodla postupovať spoločne s českými kňazmi.³⁹ To, že Rada v priebehu mesiaca získala takmer päťsto nových členov, signalizovalo potrebu zmien a veľkú túžbu po nich.⁴⁰

Tak ako medzi kňazmi v Čechách a na Morave aj na Slovensku existovali názorové štiepenia a vnútorné problémy. Radikálna mobilizácia duchovenstva viedla k jeho polarizácii, ktorá sa naplno prejavila v okamihu, keď sa začali formulovať jeho programové požiadavky. K vyhroteniu situácie došlo 22. januára 1919 na zhromaždení v Žiline, kde Ferdinand Juriga (1874 – 1950) predstavil návrh reformného programu, identický s tým, ktorý v českých krajinách presadzoval Zahradník-Brodský. Pred približne dvoma stovkami prítomných kňazov verejne požadoval odluku cirkvi od štátu, zapojenie laikov do riadenia cirkevných záležitostí, zavedenie slovenského jazyka do liturgie, zrušenie celibátu a kňazského odevu. Tieto požiadavky vyvolali taký prudký spor, že františkáni, v ktorých kláštore sa schôdza konala, vykázali všetkých účastníkov, ktorí sa vyslovili za zmenu stáročnej cirkevnej disciplíny. Tento incident ukázal, aké napätie panovalo medzi konzervatívnym a reformne naladeným krídlom duchovenstva.

Napokon vznikli dve samostatné memorandá, ktoré odrážali rozdielne predstavy o budúcnosti Katolíckej cirkvi na Slovensku. Skupina okolo Andreja Hlinku obhajovala tradičný model hierarchického riadenia cirkvi, zachovanie latinčiny ako liturgického jazyka a bezženstvo kňazov. Na opačnej strane stáli duchovní zo slovenského juhozápadu, vedení Ferdinandom Jurigom, ktorí kriticky vystupovali voči nemoderným konvenciám katolíckej cirkvi. Svoje požiadavky publikovali v *Slovenských ľudových novinách*, kde sa otvorene dožadovali cirkevnej autonómie, voľby biskupov a duchovných, ako aj používania slovenčiny v liturgii. Okrem toho požadovali odluku cirkvi od štátu, poštátne škola, zrušenie celibátu, zrušenie štolových poplatkov a rozdelenie cirkevného majetku. Tieto návrhy predstavovali výrazný reformný impulz, ktorý však narazil na odpor konzervatívnejších kruhov v rámci duchovenstva.

Toto kňazské krídlo sa podobne ako Zahradník-Brodský ocitlo vo sfére katolíckeho modernizmu a reformizmu, ktorý bol inšpirovaný protestantským prostredím, hoci v otázkach dogiem a vierouky zostávalo na pôde Katolíckej cirkvi. Faktom je, že českí reformisti počítali s Jurigom a Floriánom Tománkom,⁴¹ ktorí by mohli byť vhodnými propagátormi myšlienok demokratizácie cirkvi na Slo-

³⁹ Otázke výberu biskupov sa venuje napr.: HRABOVEC, E. „Menovanie biskupov v kontexte bilaterálnych vzťahov medzi ČSR a Svätou stolicou 1918 – 1928“ In *Československo 1918 – 1938. Osudy demokracie ve střední Evropě*, 2, Praha : Historický ústav AV ČR, 1999, s. 542–555; MARTÁK, M. Pavel Žiška ako „večný“ kandidát na biskupa. In *Kultúrne dejiny*, Supplement, roč. 14, s. 110–121. DOI: <https://doi.org/10.54937/kd.2023.14.Supp.110-121>

⁴⁰ MAREK, P. České schizma, s. 16.

⁴¹ Florián Tománek (1879 – 1948) rímskokatolícky kňaz názorovo a politicky veľmi blízky Jurigovi. Spolu založili banku, viedli noviny, boli poslancami v pražskom parlamente (1918 – 1929). Po Tukovej afére boli vylúčení z Hlinkovej strany a suspendovaní z kňazstva. Viac: OLEXÁK, P. a kol. *Florián Tománek. Život a pôsobenie katolíckeho kňaza, politika a publicistu*. Ružomberok : VERBUM, 2019; OLEXÁK, P. Florián Tománek v Strane Slobody (1946 – 1947). In *Studia Historica Nitriensia*, 2018, roč. 22, č. 2, s. 362–381, DOI 10.17846/SHN.2018.22.2.362-381

vensku. Ukázalo sa, že Jurigu a jeho okruh spájalo ešte niečo viac než len politické postoje, a to najmä spoločný pohľad na otázku zrušenia celibátu, v ktorej si mohli názorovo porozumieť. Juriga, ako dlhoročný poslanec uhorského snemu za Slovenskú ľudovú stranu, ktorý si odsedel dva roky za národnobuditeľskú činnosť, predstavoval vplyvnú, hoci kontroverznú osobnosť slovenského verejného života. Tománek, pôsobiaci v Jurigovom tieni, zastával funkciu šéfredaktora *Ľudových novín*, čo mohlo výrazne napomôcť šíreniu ich reformných téz.

Minister Vavro Šrobár vnímal ich vystúpenie ako prejav radikálnej reformy a považoval ho za prelomový moment, pričom sa priklonil na ich stranu. Napriek tomu však Jurigova skupina zjavne podcenila zásadnú skutočnosť – ich požiadavky boli v priamom rozpore s Kanonickým právom, ktoré bolo promulgované len nedávno, v roku 1917. V dôsledku toho boli ich návrhy už vopred odsúdené na neúspech, keďže narážali na normy univerzálnej cirkevnej legislatívy.

Kňazská rada Jurigovo memorandum neprijala. Spolu s ním zo schôdze odišla skupina kňazov zozbieraná z každej diecézy. Chýbali jej však výrazné osobnosti, ktoré by ju zastrešili navonok a navyše bolo jasné, že úspech alebo neúspech každej skupiny bude spojený s tým, na ktorú stranu sa prikloní masa veriacich a podporí ich snahy. Šrobár sa pokúsil saturovať tento deficit radikálneho krídla. Ako minister s plnou mocou pre Slovensko a angažovaný laik niekoľko týždňov chodil spolu s nimi po slovenských mestách, kde na verejných zhromaždeniach agitoval za cirkevnú reformu, vrátane požiadavky slovenčiny a zrušenie celibátu.

Hlinka stál oproti nim na opačnej strane. Presadzoval tzv. umiernenú reformu, ktorá by sa nijako netýkala vierouky a zmeny disciplíny. V tom čase už mal za sebou viaceré rokovania, ktoré mohli byť pre katolícky klérus na Slovensku mimoriadne dôležité. S predstaviteľmi vlády rokoval o personálnom obsadení slovenských diecéz a požiadal nunciatúru, biskupstvá a vládu, aby sa v otázkach týkajúcich sa slovenských cirkevných záležitostí obracali výlučne na ním vedenú Kňazskú radu. Domnievať sa, že Kňazská rada skutočne prevzala vedenie cirkevných záležitostí na Slovensku, by bolo značne naivné. Hoci sa o to vážne pokúšala, jej snahy sa skončili bez výrazného úspechu. Oficiálni predstavitelia štátu ju prakticky nikdy nerešpektovali a vo veciach zásadného významu komunikovali priamo s Vatikánom. Predstavitelia Svätej stolice nekontaktovali Kňazskú radu, ale výlučne cirkevnú hierarchiu a štátne authority, ktoré ako jediné disponovali reálnou mocou potrebnou na ovplyvňovanie a usmerňovanie cirkevných pomerov v krajine.

EINE DIÖZESE INNERHALB UND AUSSERHALB DER GRENZEN - DIE KIRCHLICHE VERWALTUNG DER DIÖZESE ROŽŇAVA/ROZSNYÓ (1918–1952)

Balázs VESZELOVSZKI¹

A Diocese Within and Beyond Borders – The Ecclesiastical Administration of the Diocese of Rožňava/Rozsnyó (1918–1952)

The Diocese of Rožňava, founded in 1776, split into two parts after 1918. The larger part remained in Czechoslovakia, with smaller fragments in Hungary. These are located in the vicinity of Salgótarján, in the Hangony region and in the Gömör-Tornai karst region. Following the first Vienna Award, the reunification of the diocese became possible, with Mihály Bubnics as its bishop. After 1945, the diocese was split again. The Hungarian part was led by István Madarász, Bishop of Kassa, from Hejce until 1952, after which it came under the authority of the Archdiocese of Eger, but continued to be treated as an independent unit. The study presents the period between 1918 and 1952, the ecclesiastical administration of the divided diocese, and the history of the divided diocese.

Keywords: Rozsnyó Diocese, church administration, Trianon, Archdiocese of Eger, Mihály Bubnics.

Einführung

Der Erste Weltkrieg führte zum Zerfall der großen europäischen Monarchien und zur Gründung neuer Nationalstaaten. In der Folge kam es in vielen Regionen durch die Veränderung der Staatsgrenzen zu einer Zweiteilung der kirchlichen Verwaltungseinheiten, wobei sich der Bishofsitz und ein Teil der Diözese und ihres Gebietes in einem Land und die Pfarreien in einem anderen Land befanden. Mitteleuropa oder das Königreich Ungarn, wo nur drei Diözesen vollständig erhalten geblieben sind, ist ein typisches Beispiel ist.

Eine eigentümlich neue Situation entstand dadurch, dass die Zentren mehrerer Diözesen (z. B. Kassa [Košice] in der Tschechoslowakei, Szatmár [Satu Mare] in Rumänien, Csanád [Deutsch-Tschanad/Raitzisch-Tschanad/Groß-Tschanad] im Königreich Serbokroatien-Slowenien und in Rumänien) außerhalb der neuen ungarischen Grenzen lagen, während ihre Gebiete als „Fragmente“ (manchmal in einem einzigen Block, manchmal in kleineren Teilen) bei Ungarn verblieben.

¹ Der Autor ist Gymnasiallehrer für ungarische Sprache und Literatur, Geschichte und Geographie und Doktorand im dritten Jahr an der Doktorandenschule für Geschichte der Pázmány Péter Katholischen Universität. Sein Forschungsgebiet ist die Geschichte der 1922 zur Stadt erhobenen Salgótarján im 20. Jahrhundert. Seine Dissertation befasst sich mit der Tätigkeit und der sozialen Rolle der Franziskanergemeinschaft, die sich in der Zeit der katholischen Renaissance zwischen den beiden Weltkriegen 1932 (nach der 1927 begonnenen Organisation) in der Stadt niederließ, sowie mit den lokalen Ereignissen der kommunistischen Kirchenverfolgung ab 1945.

Die 1776 gegründete Diözese Rozsnyó² passt gut in diese Reihe, und die Vergangenheit ihres nach 1920 bei Ungarn verbliebenen Territoriums wird auch in verschiedenen lokalgeschichtlichen Werken behandelt³ und in der Zwischenzeit mehrere Schriften zum diesem breiteren Thema⁴ verfasst worden, die das Problem der kirchlichen Verwaltung und seine Folgen anhand des Schicksals von Diözesen, Mönchen oder Pfarreien dargestellt haben.

Die vorliegende Studie beschreibt die Geschichte der Diözese Rozsnyó, deren Zentrum und der größte Teil ihres Territoriums in die neue Tschechoslowakei verlegt wurden, während mehrere Pfarreien in Ungarn verblieben. Es wird untersucht, wie sich die Diözese – und insbesondere die Verwaltung ihrer „zersplitterten“ Teile – in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entwickelt hat. Im Mittelpunkt steht die kirchliche Verwaltung des bei Ungarn verbliebenen Teiles vom Reichswechsel 1918 (tschechoslowakische Besatzung) bis zum Anschluss an die Erzdiözese Eger im Jahre 1952, aber auch die Situation in der Tschechoslowakei berücksichtigt wird. Der Schwerpunkt liegt auf den Jahren der Teilung (1918–1939 und 1945–1952), wobei für die Amtszeiten der einzelnen ungarischen Ordinarien an der Spiecke der neuen kirchlichen Einheiten, die auch in der verwaltungsgeschichtlich eine wichtige Rolle spielen gesondert dargestellt werden.

Die Verfügbarkeit der Quellen⁵ bestätigt die Veränderungen der Grenzen und der kirchlichen Verwaltung, denn die Dokumente an verschiedene Archive überliefert wurden: nach Esztergom, Eger, Vác, in die Pfarrei Putnok⁶ und – über die Franziskanergemeinschaft in Salgótarján – in den Ordenshaus in Buda⁷. Eine

² Der Name der Stadt lautet auf Ungarisch „Rozsnyó“, auf Deutsch „Rosenau“ und auf Slowakisch „Rožňava“. Da ich mich dem Thema aus der Perspektive der ungarischen (d.h. aus Ungarn stammenden) und der ungarischsprachigen (d.h. aus dem Hochland/der Tschechoslowakei stammenden) Bevölkerung näherte, verwende ich im deutschen Text den ungarischen Namen, wenn ich mich auf den Namen der Stadt, einschließlich des Namens der Diözese, beziehe.

³ GACSÁRI-KISS, S. *Salgótarján ősi római katolikus plébániájának és templomának története*. Salgótarján: Római Katolikus Főplébániai Egyházközség, 1995; SZOMSZÉD, A. „*A falu elhagyott – a templom megmaradt*“. *A kisterenyei egyházközség története*. Bátorterenyé: Bátorterenyé–Kisterenyé Önkormányzat, 1997; VESZELOVSZKI, B. *A zagyvapálfalvai Jézus Szíve templom*. Salgótarján: Jézus Szíve Plébánia, 2010; FARAGÓ, Z. *Az acélgyári ferences Szent József története*. Salgótarján: Szent József Plébánia, 2011; VESZELOVSZKI, B. „*Fényes példája az áldozatkészségnek*“. *A zagyvapálfalvai Jézus Szíve templom története*. Salgótarján: Jézus Szíve Plébánia, 2011; VESZELOVSZKI, B. *Salgótarján egyházi múltja a kezdetektől a várossá nyilvánításig*. Salgótarján: Szent József Plébánia, 2016.

⁴ SÁGI, G. (Hrsg.) *A magyar katolicizmus és Trianon*. Budapest: Fraknoi Vilmos Római Történeti Kutatócsoport, 2023; ZOMBORI, I. (Hrsg.) *Trianon és az egyházak*. Budapest: METEM, 2023; TÓTH, K. *Az Apostoli Szentsek és Trianon egyházkormányzati következményei*. Budapest—Róma: MTA-PPKE Fraknoi Vilmos Római Történeti Kutatócsoport, 2021.

⁵ Ich habe meine Forschung in den Jahren 2020 und 2021 im Rahmen des neuen nationalen Exzellenzprogramms der ungarischen Regierung durchgeführt. Ich möchte meinem Doktorvater, András Fejérdy, für seine professionelle Betreuung während der Forschung und für seine Hilfe bei der Entwicklung der Studie danken.

⁶ Mein besonderer Dank gilt Pater István Cseh, dem Pfarrer von Putnok, Dr. Béla Bartók, außerordentlicher Professor an der Eszterházy Károly Katholischen Universität, meinem lieben ehemaligen Lehrer, und dem Leiter des Primasarchivs, Dr. András Hegedűs, für ihre Hilfe bei den Recherchen sowie den Mitarbeitern des Katholischen Hilfswerks, die mir den Besuch des Bischofsschlosses in Hejce ermöglichten!

⁷ Vielen Dank an den Leiter des Archivs, Gábor Dreska, für seine bisherige Hilfe!

weitere Quellenruppe bilden die Urkunden der einzelnen Pfarreien, die allerdings weitgehend unvollständig und fragmentarisch sind. Das bedeutendste Ergebnis der Forschungen war die Entdeckung der umfangreichen Akten des ungarischen Vikariats, das in der Zeit der Teilung funktionierte, im bischöflichen Archiv in Rozsnyó.⁸ Diese Sammlung wird nach ihrer vollständigen Bearbeitung eine wertvolle Quelle für die ungarische und slowakische Kirchengeschichtsschreibung darstellen, auch im Hinblick auf das bevorstehende Jubiläum im Jahr 2026.

1 Geschichtlicher Hintergrund

Die historische Diözese Rozsnyó lag im nördlichen Teil Ungarns, dem so genannten Hochland (*Felföld, Felvidék*), das größtenteils zur heutigen Slowakei gehört. Die päpstliche Gründungsbulle wurde unter Maria Theresia am 15. Januar 1776 erlassen.⁹ Die Idee zur Errichtung der Diözesen Szepes (*Zips*), Rozsnyó und Besztercebánya (*Banská Bystrica*), die zu dieser Zeit aus der Erzdiozese Esztergom ausgegliedert wurden,¹⁰ geht auf das 17. Jahrhundert zurück. Der Grund dafür lag nicht nur in der geografischen Ausdehnung des Erzbistums,¹¹ sondern auch in der Ausbreitung „fremder Irrlehren“,¹² d.h. die Reformation, die diesen Teil der Region protestantisch machte.

Zur Zeit seiner Gründung umfasste die Diözese Rozsnyó sechs Komitate (Gömör, Kis-Hont, Nógrád, Szepes, Torna und Abaúj) mit gemischter sprachlicher und ethnischer Bevölkerung. Nach einer späteren Angabe aus dem Jahr 1900, die für den untersuchten Zeitraum repräsentativ ist, hatte die Diözese 191.000 Einwohner, und von den Pfarreien auf ihrem Gebiet waren 52% ungarisch, 18% ungarisch-slowakisch, 18% slowakisch, 10% slowakisch-deutsch und 2% deutsch. Die nördlichen Gebiete waren deutsch, slowakisch und gemischt, während die südlichen Gebiete, entsprechend der Sprachgrenze, ungarischsprachige Gemeinden waren. In der Diözese waren auch Orden tätig: die Prämonstratenser in Jászóvár [Jasov] und Rozsnyó, die Franziskaner in Rozsnyó und Fülek [Filakovo], die Barmherzigen Schwestern in Rozsnyó und Rimaszombat [Rimavská Sobota] und die Franziskanerinnen in Rozsnyó, Losonc [Lučenec] und Salgótarján.¹³

Die ungarischen Teile der Diözese, die durch den Friedensvertrag von Trianon abgetrennt wurden, bildeten drei Inseln entlang der Grenzen in Nordungarn: Das Gebiet von Salgótarján (der westlichste und bevölkerungsreichste Teil der Diözese, der sich bis nach Ipolytarnóc erstreckte), Hangony und Szentsimon

⁸ Ich danke dem bischöflichen Sekretär Peter Kovalič, der mir diese Recherchen ermöglicht hat, und der Leiterin des Archivs, Dr. Szilvia Lőrinczi, die mir bereitwillig bei meiner Arbeit geholfen hat!

⁹ BARTÓK, B. A Rozsnyói Egyházmegye magyarországi kormányzása 1937-1939 között. In *Acta Acad. Paed. Agriensis, Sectio Historiae XXXVI*. Hrsg. László Kiss-Imrich Nagy. Eger: Eszterházy Károly College, 2009, 191.

¹⁰ BORÓVI, J. *Az esztergomi érseki egyházmegye felosztása*. Budapest: METEM, 2000. 36–37.

¹¹ BORÓVI, J. *Az esztergomi érseki egyházmegye felosztása*, zitierte Arbeit [im Folgenden als: z. A.] 37–39.

¹² BORÓVI, J. *Az esztergomi érseki egyházmegye felosztása* z. A. 119.

¹³ BOROVSKÝ, S. *Magyarország vármegyéi és városai. Gömör-Kishont vármegye*. Budapest: Apolló Irodalmi Társaság, 1911, 410–412. (Die Daten der Diözesen wurden von Dr. István Podraczky, Großpropst, zusammengestellt).

(heute zur Stadt Ózd gehörend, was aber damals Teil der Diözese Eger war) und der Teil zwischen Putnok und Hidvégdó in der Karstregion Gömör-Tornai (Hidvégdó war der östlichste Teil des Diözesanfragments). Der tschechoslowakische Teil, der nach 1920 80 Gemeinden umfasste und sprachlich sehr gemischt war, blieb bis zu den späteren Grenzveränderungen nach dem Wiener Abkommen von 1938 territorial vereint, und wurde nach 1945 wieder hergeteilt.

2 Teilung und Fortbestand der Diözese

Einer der wichtigsten Faktoren beim Zerfall der österreichisch-ungarischen Monarchie waren die Unabhängigkeitsbestrebungen der verschiedenen Nationalitäten. Nach den ersten Versionen der tschechoslowakischen Pläne, die im Oktober 1918 Wirklichkeit wurden, wäre das gesamte Gebiet der Diözese Rozsnyó Teil der Tschechoslowakei geworden. Es gab jedoch auch Überlegungen, die Grenze mit der Sprachgrenze¹⁴ zusammenfallen zu lassen, was allerdings die territoriale Integrität der Diözese beeinträchtigt hätte. Diese war bereits durch die allmähliche Verschiebung der Demarkationslinie nach Süden bedroht, da es zu heftigen Kämpfen um die Eroberung des Gebietes kam.

Die gleichzeitig stattfindende antiungarische Verfolgung der Kirche kann wie die Besatzungszeit in zwei Perioden unterteilt werden. In der Zeit von Ende 1918 bis Mai 1919 waren der Nationalismus und der Antiungarismus vor allem verbaler Natur, durch verbale Forderungen an die Kirchenführer. Dies zeigt sich z.B. daran, dass Bischof Sipeki Balás Lajos (1855–1920) im Januar 1919 ungehindert an der Bischofskonferenz in Budapest teilnehmen konnte, obwohl bereits Briefe mit der Forderung nach seiner Absetzung verschickt worden waren.¹⁵ Nach der ungarischen Wiederbesetzung von Rozsnyó im Jahr 1919, während der Räterepublik, nahmen die körperlichen Misshandlungen jedoch zu. Auch der Bischof der Diözese wurde Opfer solcher Übergriffe, obwohl er am 29. Dezember 1919 „zusammen mit den Mitgliedern des Domkapitels und dem zentralen Klerus [...] vor dem Regierungskommissar den Treueeid geleistet hatte“.¹⁶ Der Schmerz über die Verstümmelung Ungarns und die Verfolgung der Ungarn im Hochland „hat eines der wohlthätigsten und beliebtesten Mitglieder des ungarischen Episkopats zu Grabe getragen“, so die damalige Presse.¹⁷ Der Bischof starb am 18. September 1920 an Nierenversagen infolge der Schikanen. Die erste große historische Epoche der Diözese Rozsnyó ging mit der Vertrag von Trianon am 4. Juni 1920 und dem Tod des Bischofs (18. September) doppelt zu Ende. Es war aber auch der Beginn einer neuen Geschichte, da das Zentrum der Diözese in den neuen tschechoslowakischen Staat verlegt wurde, während einige Gebiete in Ungarn verblieben.

¹⁴ SIMON, A. *Az átmenet bizonytalansága. Az 1918/1919-es impériumváltás Pozsonytól Kassáig*. Somorja-Budapest: Forum Institute for Minority Studies - Humanities Research Group, 2021, 54–56.

¹⁵ El akarják mozdíttatni a felvidéki magyar püspököket. In *Az Újság*, 16. J., Nr. 293, 14. 12. 1918, 7.

¹⁶ KARA, A. *Tíz év, amely megrengette a rendi világot. Adalékok a jászóvári premontreiek történetéhez, 1918–1928*, in: Hitel. Hrsg. Csoóri Sándor. Budapest, 2016, 14.

¹⁷ *Nemzeti Újság*, 2. J., Nr. 223 (21. 09. 1920), 4.

Die Interpretation der neuen kirchlichen Verwaltungssituation war in den beiden Staaten unterschiedlich. Nach tschechoslowakischer Lesart der 1920er Jahre reichten „[d]ie Grenzen der Diözese bis nach Ungarn“,¹⁸ während die ungarische Sichtweise das Gegenteil behauptete: „[D]ie Diözese kam durch den Vertrag von Trianon mit wenigen Ausnahmen unter tschechische Besatzung“.¹⁹ Die tschechoslowakische Regierung wollte die bestehende Situation durch eine Neuordnung der kirchlichen Verwaltung entsprechend den neuen Staatsgrenzen lösen und einen Bischof an der Spitze der Diözese ernennen, der dem neuen Staats treu ergeben war. Die ungarische Regierung handelte im Sinne der Revision in die entgegengesetzte Richtung. Trotz tschechoslowakischer Pläne, die Diözese aufzulösen, gelang es der ungarischen Diplomatie, die geteilte Diözese aufrechtzuerhalten und ein ungarisches Vikariat zu errichten. Der bischöfliche Stuhl blieb vakant und wurde zunächst von dem betagten Großpropst István Podraczky (1846–1926), als Kapitelvikar geleitet, dessen Tätigkeit sich auf Konsolidierungsaufgaben beschränkte. Die Weihe und Ernennung von József Csárszky (1886–1962) zum Bischof und Apostolischen Administrator im Jahre 1925 hätte eine neue Ära einleiten können, aber er hatte dieses Amt nur kurz inne, bis zu seiner späteren Ernennung zum Apostolischen Administrator von Kassa (er konnte einer der Prälaten des jungen Staates werden, auch wegen seiner über großen Loyalität gegenüber dem neuen Staat).

Die Wiederbelebung des Lebens der Diözese (einschließlich der ungarischen Teile) begann nach dem Amtsantritt von Bischof Mihály Bubnics (1877–1945) als Apostolischer Administrator von Rozsnyó am 15. Dezember 1925, parallel zur katholischen Renaissance in Ungarn und den tschechoslowakisch-vatikanischen Verhandlungen. Gemäß dem *modus vivendi* von 1927²⁰ wurden die Diözesen in der Tschechoslowakei von den ungarischen Diözesen getrennt, der Heilige Stuhl verpflichtete sich, bei der Ernennung von Bischöfen auf die politischen Erwägungen der tschechoslowakischen Regierung Rücksicht zu nehmen, und die Würdenträger mussten einen Treueeid auf den Staat leisten.²¹ Außerdem wurde festgelegt, dass die Zuständigkeit der Kirchenregierung nicht über die Grenzen hinausgehen dürfe – d.h. es durften keine Vikare in Teilen Ungarns eingesetzt werden. Dies führte zur Einrichtung von Apostolischen Administraturen. (Die Frage der Pfründe war nach wie vor ungeklärt, sie wurden „von der tschechoslowakischen Regierung blockiert und von einer staatlichen Gesellschaft mit Sitz in Nagyszombat [Trnava] gehalten“,²² was noch Anfang der 1930er Jahre zu Prob-

¹⁸ DITTEL, I. Ünnepi album *Bubnics Mihály tízéves (1925–1935) püspöki jubileumára*. Manuskript; Rozsnyó, Bischofsarchiv, 1935.

¹⁹ GEREVICH, T. et al., *Magyar Katolikus Almanach*. Budapest: Nationale Katholische Vereinigung, 1927, 200.

²⁰ László Sebők datiert die Vereinbarung auf den 17. 12. 1925. SEBŐK, L. A katolikus egyházszervezet változásai Trianon óta. In *Regio – Minority Studies Review*. Hrsg. László Bárdi. Budapest: Teleki László Institut Zentrum für Mitteleuropäische Studien, 1991, 72.

²¹ Kálmán Rác setz das Datum des Inkrafttretens des Abkommens nach der gegenseitigen Ratifizierung auf den 2. Februar 1928 fest. (RÁCZ, K. *Az esztergomi érsekség diszmembrációja 1918–1938*. Doktordissertation. ELTE BTK, Budapest, 2009. 73.)

²² BARTÓK, 192.

lemen in der kirchlichen Verwaltung führte.) Die damalige tschechoslowakische Staatsregierung betrachtete den *modus vivendi* als Erfolg, als „kirchliche Anerkennung von Trianon“²³, während der ungarische Staat ihn mit Zweifeln aufnahm. Obwohl das Abkommen zustande kam, scheiterten die Verhandlungen über seine Umsetzung „an der Unnachgiebigkeit der tschechischen Regierung in finanziellen Fragen“.²⁴

3 Der ungarische Teil der Diözese unter der Leitung von Bischofsvikare (1921–1937)

Nach dem Friedensvertrag von Trianon verblieben 19 Pfarreien der Diözese bei Ungarn, wodurch eine in der Geschichte einmalige kirchliche Verwaltungssituation entstand. Lage und Anzahl der Pfarreien: Perkupa (606 Personen), Bárna (669 Personen), Tornaszentandrás (812 Personen), Szögliget (847 Personen), Hidvégyardó (964 Personen), Bódvaszilas (1112 Personen), Ragály (1141 Personen), Zabar (1183 Personen), Cered (1731 Personen), Sajópüspöki (2016 Personen), Somoskőújfalu (2036 Personen), Mátranovák (2280 Personen), Szentsimon (2939 Personen), Litke (3049 Personen), Putnok (3140 Personen), Kazár (3275 Personen), Kisterenye (3361 Personen), Karancsbeszi (3911 Personen), Salgótarján (18298 Personen).²⁵ Die Pfarreien der Diözese waren während des gesamten Zeitraums immer voll besetzt, wobei in insgesamt 10 Pfarreien ein Hilfspriester tätig war (es handelte sich um Pfarreien mit mehr als 2200 Einwohnern; die bevölkerungsreichste Pfarrei der Diözese, Salgótarján, hatte mehrere Kapläne und Religionslehrer). Erwähnenswert ist auch die notorisch schwierige finanzielle Situation der Region mit einem hohen Anteil an Arbeitern, und die Situation der Diözese wurde als „nicht sehr reich“²⁶ bezeichnet, was durch die Tatsache bestätigt wird, dass der Klerus während der Zeit der Teilung mit mehreren wirtschaftlichen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte.

Die ungarischen Teile der Diözese wurden vom Pfarrer von Sajópüspöki, und später vom Pfarrer von Putnok verwaltet. Die Wahl erfolgte in erster Linie aufgrund der bisherigen Arbeit und Tätigkeit der Pfarrer in der Kirchenverwaltung und erst in zweiter Linie aufgrund der geographischen Lage der beiden Pfarreien (ihre Nähe zum Zentrum der Diözese, Rozsnyó²⁷). Die erste Pfarrei wurde

²³ CSÍKY, B. *Serédi Jusztinián, Magyarország hercegprímása* (Institut für Geschichte, Zentrum für Geisteswissenschaften, MTA-PPKE Fraknói Vilmos Roman History Research Group, Budapest, 2018) 195.

²⁴ SEBŐK, L. *Veränderungen in der katholischen Kirche...* z. A., 70.

²⁵ Die Zahlen in Klammern geben die Zahl der Gemeindemitglieder auf der Grundlage der Visitation von 1927 an. Bischöfliches Archiv, Rozsnyó, Canonica Visitatio, 1927.

²⁶ Persönlicher Bericht an den Autor von Pater György Vilezsál (1925–2013), Gymnasiast und Seminarist in Rozsnyó, 2011

²⁷ Ein Beweis dafür ist die Tatsache, dass János Pájer die Pfarrstelle von Salgótarján besetzen wollte, als sie 1928 frei wurde (der frühere Pfarrer, József Herczegh [1880–1928], Titularkanoniker, Vizediakon, war gestorben), und die Leitung der Diözese in Ungarn sollte in die bevölkerungsreichste und geographisch am weitesten vom Zentrum entfernte Siedlung des übrigen Teils der Diözese Rozsnyó, verlegt werden, die mehr als 100 Kilometer entfernt lag. Die Familie Luby, die das Patronatsrecht über die Pfarrei besaß, entschied sich jedoch nicht für ihn, sondern den für damaligen Pfarrer von Losonc, Péter Traum (1879–1970), der bis 1940 in der Stadt tätig war.

von János Tornay (1854–1935), gebürtig aus Zips [Spišské/Szepesi], Organisator des bischöflichen Archivs in Rozsnyó, seit 1910 Ehrenkanoniker²⁸ und seit 1926 päpstlicher Prälat²⁹ geleitet, die zweite von János Pájer (1874–1947), Angestellter des bischöflichen Büros, bischöflicher Sekretär, Kaplan und später Dekan. In der Zeit der Teilung leiteten also zwei Priester im fortgeschrittenen Alter, die sich den Quellen und Erinnerungen nach ihrer Berufung bewusst waren und seit mehreren Jahrzehnten tätig waren, den ungarischen Teil der Diözese nacheinander als Vikar und Stellvertreter, wie aus Quellen und Erinnerungen hervorgeht. János Tornay war derjenige, der die Diözese konsolidierte, neue Wege suchte und sowohl wirtschaftlich als auch spirituell wieder aufbaute, während János Pájer derjenige war, der den Beginn der katholischen Renaissance erlebte, was die Gründung von Pfarreien, den Bau von Kirchen und die Wiederbelebung des Glaubens bedeutete.

János Tornay, einer der ältesten Priester auf ungarischem Gebiet, leitete den ungarischen Teil von Sajópüspöki aus von 1921 bis Anfang 1928. In den Protokollen der Diözese wird er zum ersten Mal namentlich erwähnt,³⁰ und zwar als Provikar von Rozsnyó in der Sitzung vom 27. Oktober 1920 (in den Sitzungen vom 16. November 1921 und später ist er bereits als Vikar von Rozsnyó aufgeführt). Als Person der öffentlichen Ehre (z.B. Mitglied des Komitees der Gerichtsbarkeit der administrativ vereinigten Komitate Borsod und Gömör-Kishont³¹) bekleidete er dieses wichtige Amt und nahm als bischöflicher Vikar nicht nur an kirchlichen, sondern auch an gesellschaftlichen Ereignissen teil (er weihte in Bánréve³² eine Levente-Fahne,³³ segnete den Grundstein der im Bau befindlichen Kirche³⁴, oder sprach auf einer Volksversammlung zur Revision³⁵). Der Wiederaufbau der Diözese nach den Kämpfen am Ende des Krieges musste nicht nur materiell, sondern auch spirituell erfolgen, denn die Zeit der Räterepublik hatte auf dem Lande „großen moralischen Schaden“³⁶ angerichtet. Deshalb widmete sich der ungarische Klerus auch verstärkt der Frage der Arbeiterseelsorge. In der Kirchenleitung musste er nicht nur mit seinen Priestern, sondern auch mit der Diözesanleitung über die Grenzen hinweg und mit dem ungarischen Staat zusammenarbeiten. Er

²⁸ A katolikus egyház köréből. In *Az Újság*, 8. J., Nr. 265, 8. 11. 1910, 9. Der Artikel nennt ihn fälschlicherweise Tornay József.

²⁹ Változás a rozsnyói kath. egyházmegye helynökségének vezetésében. In *Magyar Jövő*, J. 10, Nr. 15, 19. 01. 1928, 4.

³⁰ BEKE, M. (Hrsg.). *A magyar katolikus püspökkari tanácskozások története és jegyzőkönyvei 1919–1944 között*. München-Budapest: Aurora, 1992, I., 58.

³¹ *Borsod, Gömör és Kishont vármegyék Hivatalos Lapja*, 22. J., Nr. 5. (19. 02. 1924), 19.

³² A bánrévei körjegyzőség Levente Egyesületeinek zászlószentelése és sportünnepélye. In *Magyar Jövő*, Bd. 8, Nr. 128, 10. 06. 1926, 7.

³³ Die Levente-Organisation war eine ungarische Jugendbewegung in Ungarn zwischen den beiden Weltkriegen.

³⁴ Templom épül a trianoni végeken. Vasárnap helyezték el a bánrévei róm. kath. templom alapkövét. In *Magyar Jövő*, 9. J., 201. N., 1927. 09. 6., 6.

³⁵ Revíziós népgyűlések. In *Magyar Jövő*, Bd. 10, Nr. 267, 28. 11. 1928, 5.

³⁶ Ungarische Franziskanerbibliothek und Archiv, Budapest, Pfarrei St. Josef (Salgótarján), *Historia Domus I.*, 1927–1932, 17.

leitete die schwierige Aufgabe der Kirchenverwaltung „mit großer Anstrengung über so viele Jahre“³⁷.

Im Jahre 1927 plante der neu ernannte Bischof von Rozsnyó, Mihály Bubnics, eine Visitation in der Diözese, die in dem ungarischen Teil – wegen seiner Behinderung – von dem alten Vikar Tornay durchgeführt werden sollte, dem der Bischof János Pájer, Pfarrer von Putnok, als Assistenten zur Seite stellte. Pájer nahm die Einladung gerne an und nahm an der Visitation teil, aber – wahrscheinlich aus emotionalen Gründen – trat János Tornay Anfang 1928 unerwartet von seinem Amt zurück,³⁸ und das Amt des Vikars wurde dem Oberdekan János Pájer von Putnok übertragen. Der ehemalige Vikar wurde als „[ein] hochgeachteter und geschätzter Priester und Mensch“³⁹ verabschiedet. Später, im Jahre 1930, trat Tornay „wegen seines hohen Alters“⁴⁰ auch als Pfarrer in den Ruhestand und lebte in Sashalom (heute ist dies der XVI. Bezirk von Budapest).⁴¹ Er erwarb sich große Verdienste bei der Neugestaltung des Lebens der Diözese in ihrer neuen Situation.

János Pájers Tätigkeit in der Kirchenregierung (1928–1939) fällt in die wichtigen Jahre der katholischen Renaissance zwischen den beiden Weltkriegen. Ab Mitte der 1920er Jahre war er mit zahlreichen Aufgaben betraut: allgemeine und besondere Angelegenheiten der Kirchenregierung, Vorschläge zu Personal- und Verwaltungsfragen, Durchführung der bischöflichen Beschlüsse, Koordinierung von Kirchenbauten und Pfarrrenovierungen, kirchliche und religiöse Aktivitäten (Kirchenweihen, Einweihungen von Gebäuden, Beerdigungen von Priestern und Ordensleuten), Mitarbeit in den Organisationen Pfarrgemeinden. In dieser Zeit wurden mehrere Pfarreien gegründet und mehrere Kirchen gebaut, von denen nur Salgótarján zu erwähnen ist: das Franziskanerkloster (1932) und die Kirche (1936), die Kapelle in Forgách-telep (1934), die Kapelle der Heiligen Margareta vom Karancs-Berg wurde renoviert, die Kapelle in Salgóbánya wurde ebenfalls renoviert (in der zweiten Hälfte der 1920er Jahre). Trotz der sich verschlimmernden Weltwirtschaftskrise wurden viele dieser Kirchen in kurzer Zeit erfolgreich errichtet, wozu auch die in der Region tätigen Großbetriebe beitrugen.⁴²

In der Zeit der katholischen Renaissance bildeten sich kirchliche Gruppen und Vereine, es wurden mehrere repräsentative Feiern veranstaltet, die Gläubigen der Diözese nahmen mit mehreren Gruppen am Eucharistischen Kongress von 1938 teil. Im Herbst 1937 fand in Salgótarján der Katholikentag⁴³ (*Katolikus*

³⁷ Bischöfliches Archiv, Rozsnyó, Vikariatsakten 1926–1947, Brief von János Tornay an Bischof Mihály Bubnics von Rozsnyó (7. 01. 1928), Nr. 6/1928.

³⁸ A csonka rozsnyói egyházmegye új püspöki helynöke. In *Budapesti Hírlap*, Bd. 48, Nr. 17, 21. 01. 1928, 8.

³⁹ Változás a rozsnyói kath. egyházmegye helynökségének vezetésében. In *Magyar Jövő*, 10. J., Nr. 15, 19. 01. 1928, 4.

⁴⁰ Változás a rozsnyói kath. egyházmegye helynökségének vezetésében. In *Magyar Jövő*. 10. J., Nr. 15, 19. 01. 1928, 4.

⁴¹ *Budapesti Hírlap*, Vol. 55, Nr. 16 (19. 01. 1935), 10.

⁴² Nagyban készülődik a város és a vidék katolikus társadalma a katolikus nagygyűlésre és a bíboros hercegprímás fogadtatására. In *A Munka*, J. 15, Nr. 39, 25. 09. 1937, 2.

⁴³ VESZELOVSZKI, B. Ferencsek elhurcolására emlékeztek. In *Nógrád Megyei Hírlap* 27. J., Nr.

Nap) statt, an dem Fürstprimas Jusztinián Serédi, des Vikar János Pájer und die Dekane teilnahmen.⁴⁴ Auch die Rückkehr des Felvidék wurde mit Feierlichkeiten begrüßt, im Mai 1939 besuchte der Goldene Zug mit der Reliquie der Heiligen Rechten hand könig Stephans großen Feierlichkeiten die Diözese. Auch der Kirchenbau war ein Fest der Diözese, an dem Tausende von Menschen teilnahmen,⁴⁵ und die Kirchen (mit Ausnahme der Franziskanerkirche in Salgótarján) wurden vom Vikar János Pájer eingeweiht. Wenige Jahre nach dem Vertrag von Trianon wurde die Pfarrei von Putnok für ein Jahrzehnt zum Zentrum der Diözese in Ungarn.

4 Die Zeit der Apostolischen Administratur in Ungarn (1937–1939)

Eine wichtige Änderung in der Zeit der Teilung war die von Papst Pius XI. am 2. September 1937 erlassene Bulle „*Ad ecclesiastici regiminis incrementum*“⁴⁶, in der die Grenzen der tschechoslowakischen Diözesen⁴⁷ festgelegt wurden. In der Folge wurde am 6. September aus den abgetrennten Diözesen eine direkt dem Apostolischen Stuhl unterstellte Apostolische Administratur gebildet,⁴⁸ (und der gleiche kirchliche Status wurde in den unter Csárszky verbliebenen Gebieten der Tschechoslowakei eingeführt), womit dieser Teil des *modus vivendi*⁴⁹ in Kraft trat.

Warum hielt sich die Regierung der Bischofsvikare in den ungarischen Gebieten so lange (etwa zwei Jahrzehnte)? Die Frage ist schon deshalb berechtigt, weil in den meisten Fällen, in denen der Sitz in Ungarn blieb und Pfarreien jenseits der Grenze errichtet wurden, Apostolische Administraturen errichtet wurden. Ein Beispiel dafür ist die 1922 errichtete Apostolische Administratur von Nagyszombat [Trnava],⁵⁰ die das Gebiet der Erzdiözese Esztergom in der Tschechoslowakei (ca. 80% der historischen Diözese) verwaltetet. Für die ungarischen Teile der Diözese Rozsnyó (und anderer geteilten Diözesen) wurde bis 1937 kein solcher Schritt unternommen. Es lohnt sich, ein Schreiben aus dem Jahre 1928 zu zitieren, in dem es heißt: „Die ungarische Regierung und die Kirchenleitung haben stets darauf bestanden, dass der vom Heiligen Stuhl gebilligte weltliche Rahmen der von unseren Heiligen Königen und ihren Nachfolgern errichteten

180, 3. 08 2016, 3.

⁴⁴ Áldott, ki az Úr nevében jó! In *A Munka*, Bd. 15, Nr. 40, 2. 10. 1937, 1.

⁴⁵ VESZELOVSZKI, B. „*Fényes példája az áldozatkészségnek*“. *A zagyvapálfalvai Jézus Szíve templom története*. Salgótarján: Herz-Jesu-Pfarrei, 2011, 56–58.

⁴⁶ BARTÓK, *A rozsnyói egyházmegye...* z. A. 193.

⁴⁷ Promulgation der Bulle über die Grenzen der tschechoslowakischen Diözesen. Bericht Nr. 608/37 des Nuntius Angelo Rotta an den Kardinalstaatssekretär Eugenio Pacelli. Budapest, 8. 09. 1937, in *Dai Rapporti politici del nunzio apostolico in Ungheria* Angelo Rotta 1930–1939. Angelo Rotta magyarországi nuncius politikai jelentéseiből 1930–1939. (Hrsg.: Csíky Balázs, sajtó alá rendezte: Somorjai Ádám OSB, METEM, Budapest, 2022), 154.

⁴⁸ SZUROMI, S. A. *A Kassai Egyházmegye közigazgatásának változásai 1918 és 1982 között*. In *Magyar Sion* (2011), 101.

⁴⁹ GERGELY, J. *A katolikus egyház története Magyarországon 1919–1945*. Budapest: Pannonica, 1995, 78.

⁵⁰ vgl.: RÁCZ, K. Az Esztergomi Érsekség és Csehszlovákia vagyoni vitája, 1919–1938. In *Egyháztörténeti Szemle* (2000), 105–119.

Diözesen erhalten bleibt. Aus dem gleichen Grund ist die Regierung damit einverstanden, dass die ungarischen Teile der durch den Vertrag von Trianon geteilten Diözesen von Bischöfen mit Wohnsitz im Ausland geleitet werden können, obwohl die in Ungarn residierenden Bischöfe daran gehindert sind, die jenseits der Grenze gelegenen Teile ihrer Diözesen persönlich oder durch ihre Vikare zu leiten.⁵¹ Das außen- und kirchenpolitische Ziel der ungarischen Regierung war es daher, die ungarische Kirchenorganisation so stark wie möglich zu erhalten, ganz im Sinne der offiziellen revisionistischen Idee.

Deshalb reagierte die ungarische Kirche so empfindlich, als 1937 das Schicksal der abgetrennten Teile der Diözesen einigermaßen geregelt wurde. Die zur Diskussion stehenden kirchlichen Verwaltungsgrenzen entsprachen nun zwar faktisch den Staatsgrenzen, lösten aber die alte kirchliche Organisation nicht vollständig auf, da die Gebiete weder in Ungarn noch in der Tschechoslowakei in einer Diözese aufgegangen waren. Dazu trug auch die revisionistische Diplomatie des ungarischen Staates nach 1920 bei, wie das obige Zitat bestätigt. Der Zuständigkeitsbereich der 1937 errichteten Apostolischen Administratur erstreckte sich auf die „abgeschnittenen“ Teile der Diözesen Rozsnyó und Kassa [Košice], an deren Spitze der Heilige Stuhl den Erzbischof von Esztergom, Kardinal Jusztinián Serédi (1884–1945) stellte.⁵² Er leitete die Apostolische Administratur durch einen Vikar, Bischof Dr. Zoltán Mészlényi (1892–1951), dem der erfahrene János Pájer als Organisator und Leiter der örtlichen Verwaltung zur Seite stand. Die päpstliche Entscheidung schuf eine völlig neue – provisorische – Situation, aber Kardinal Justinian Serédi dachte, wie er später bemerkte, „nie daran, ihr Gebiet der Erzdiozese anzugliedern.“⁵³ weil er hoffte, dass die Einheit der geteilten Diözesen einmal wieder hergestellt werden könnte.

Aus der Korrespondenz geht hervor, dass die Entscheidung des Papstes von 1937 vom Klerus und den Gläubigen nicht begrüßt wurde. Diese interpretierten die Situation als eine kirchliche Anerkennung von Trianon. Es bedurfte einer besonderen Predigt, einer bischöflichen Botschaft und eines Zeitungsartikels, um das Wesen der Veränderungen zu erklären.⁵⁴ Auf jeden Fall war der Klerus mit der Person von János Pájer und seinem Verbleib in der Kirchenverwaltung zufrieden, was in der neuen Situation eine Art Garantie darstellte. Sie hatten auch Vertrauen in ihn und schätzten seine bisherige Arbeit. Kardinal Jusztinián Serédi war im Folgenden ein häufiger Gast in der Region. Auf seinen Besuch im

⁵¹ Khuen-Héderváry Sándor N. 706/Res. Pol. Brief 1928 an den Apostolischen Nuntius Cesare Orsenigo. Budapest, 28. November 1928, in *Dai Rapporti politici del nunzio apostolico in Ungheria Cesare Orsenigo 1925–1930. Cesare Orsenigo magyarországi nuncius politikai jelentéseiből 1925–1930.* (Hrsg.: SOMORJAI, Ádám OSB. Budapest: METEM, 2021, 121.

⁵² Ernennung von Kardinal Serédi zum Apostolischen Administrator der Teile der Diözesen Kassa und Rozsnyó. Verschlüsseltes Telegramm des Staatssekretariats an die Nuntiatur in Budapest. Vatikanstadt, 6. 09. 1937, in: *Dai Rapporti politici del nunzio apostolico in Ungheria Angelo Rotta 1930–1939. Angelo Rotta magyarországi nuncius politikai jelentéseiből 1930–1939.* (Hrsg.: Csíky Balázs, sajtó alá rendezte: Somorjai Ádám OSB, METEM, Budapest, 2022), 154.

⁵³ BEKE, M. Madarász István kassai megyéspüspök (1884–1948). In *Magyar Sion* (2011), 92.

⁵⁴ Ungarische Franziskanerbibliothek und -archiv, Budapest, Pfarrei St. Josef (Salgótarján), *Historia Domus II.*, 1932–1950, 270 – 280.

Oktöber 1937 bereitete sich die Stadt Salgótarján „fieberhaft und sorgfältig“⁵⁵ vor. Die gleiche Zuneigung wurde Bischof Zoltán Meszlényi entgegengebracht, der im Mai 1938, im Monat des Eucharistischen Kongresses, von der „verständnissvollen Liebe einer riesigen Menschenmenge“⁵⁶ empfangen wurde, als er die Orgel der Franziskanerkirche in Salgótarján zu Ehren des doppelten Heiligen Jahres weihte.

Mit der Rückgabe des südlichen, fast ausschließlich von Ungarn bewohnten Teils des Felvidék am 2. November 1938 wäre die Wiederherstellung der territorialen Einheit der Diözese innerhalb kurzer Zeit selbstverständlich gewesen. Dieser Beschluss wurde jedoch erst etwa ein halbes Jahr später gefasst, und seine Umsetzung ließ noch länger auf sich warten. Wie Jenő Gergely schreibt: „Der Vatikan ist es nicht gewohnt, Dinge zu überstürzen [...] die Einführung des Modus vivendi im Jahre 1937 erwies sich als unglücklich, [weil] die zu erwartenden Entwicklungen nicht richtig eingeschätzt wurden.“⁵⁷ Der Historiker weist auch darauf hin, dass „die neuen Grenzveränderungen die Wiederherstellung des Status der Kirchenverwaltung schwieriger machten, als wenn die Rechtslage vor 1937 beibehalten worden wäre“⁵⁸.

5 Die wiedervereinigte Diözese (1939–1944)

Die Wiedervereinigung der Diözese erfolgte erst Ende 1939, bis dahin galt die oben beschriebene Situation der Kirchenverwaltung. Am 19. Juli 1939 wurde die päpstliche Bulle erlassen (die Inkraftsetzung erfolgte am 1. Oktober 1939), mit der der Heilige Stuhl die Änderungen durchsetzte, die durch den Wiener Abkommen herbeigeführt worden waren. Dies verkündete der Kardinal-Primas bei der Bischofsversammlung am 3. Oktober: Der Beschluss „[hob] die ungarischen Apostolischen Administraturen von Rozsnyó und Kassa auf und unterstellte sie der Jurisdiktion der zuständigen Bischöfe“,⁵⁹ und die Umsetzung all dessen erfolgte „am 5. Oktober 1939“, um Mitternacht zwischen dem 5. und 6. Oktober⁶⁰, elf Monate nach der Rückkehr des Hochlandes. Die beiden „neuen“ Kirchenoberhäupter, Bischof Mihály Bubnics von Rozsnyó und Bischof István Madarász (1884–1948) von Kassa, waren bei der Bischofsversammlung am 3. Oktober 1939 anwesend, wobei ersterer dem Fürstprimas für seine Grüße an die neuen Bischöfe dankte.⁶¹ Am 8. Oktober wurde gemäß einem der ersten Dekrete des neuen Bischofs in der Diözese eine feierliche Te Deum-Messe „zum Dank für die Wiederherstellung der Diözese Rozsnyó“⁶² gefeiert. Das Büro in Putnok, das

⁵⁵ SZIRÁCSIK, É. (Hrsg.). *Dr. Förster Kálmánnak, Salgótarján város első polgármesterének viszszaemlékezései*. Salgótarján: Dornyay Béla Museum, 2012, 222.

⁵⁶ Püspöklátogatásról és orgonaszentelésről. In *A Munka*, 16. J., 20. N., 1938. 05.14., 1.

⁵⁷ GERGELY, *A magyar katolikus egyház története 1919–1945*, z. A. 78.

⁵⁸ GERGELY, *A magyar katolikus egyház története 1919–1945*, z. A. 78.

⁵⁹ SZUROMI, S. A. A Kassai Egyházmegye közigazgatásának változásai 1918 és 1982 között. In *Magyar Sion* (2011), 217.

⁶⁰ BEKE, M. *Madarász István kassai megyéspüspök (1884–1948)*, z. A. 92.

⁶¹ BEKE, M. (Hrsg.). *A magyar katolikus püspökkari tanácskozások története és jegyzőkönyvei 1919–1944 között*. München-Budapest: Aurora, 1992, II, 217.

⁶² Ungarische Franziskanerbibliothek und -archiv, Budapest, Pfarrei St. Josef (Salgótarján), His-

bis dahin als lokales Koordinationsbüro fungiert hatte, wurde somit vollständig aufgelöst, und János Pájer wurde 1940 in Anerkennung seiner Tätigkeit und Verdienste zum Kanonikus ernannt und nach Rozsnyó versetzt. Vermutlich wurden zu diesem Zeitpunkt die Unterlagen der örtlichen Verwaltung in das bischöfliche Archiv überführt (dessen Standort der Forschung bis zu meinen Recherchen unbekannt war).

Die Wiedervereinigung umfasste nicht das gesamte Gebiet der Diözese, da die damals gezogene Grenzlinie nicht mit der Nordgrenze der Diözese übereinstimmte. Deshalb war eine neue kirchliche Entscheidung über das Schicksal der 38 in der Tschechoslowakei verbliebenen Pfarreien der Diözese Rozsnyó erforderlich. Diese wurden in der Folge zusammen mit den ebenfalls außerhalb der neuen Grenzen verbliebenen Teilen der Diözesen Kassa und Szatmár⁶³ zu einer Apostolischen Administratur mit Sitz in Eperjes (Prešov, Deutsch: Eperies oder Preschau) vereinigt, und unter der Leitung von József Csárszky verwaltet. Den kirchlichen Rahmen, d.h. die Einrichtung der Apostolischen Administratur, legte der Heilige Stuhl in seinem Dekret vom 17. Juli 1939, *Dioecesium fines immature*, fest. Man kann also sagen, dass sich die Situation nach den Grenzänderungen von 1938 aus der Sicht der kirchlichen Verwaltung faktisch umkehrte. Mit der Verlegung der Diözesanzentren (Rozsnyó, Kassa – und nach 1940 auch Szatmárnémeti) in ein anderes Land (in diesem Fall Ungarn) wurden die in der Tschechoslowakei verbliebenen Teile als eine Apostolische Administratur verwaltet, wie dies zwischen 1937 und 1939 in Ungarn zwischen der Fall war. In diesem Zusammenhang ist auch der Name von Bischof József Csárszky zu nennen, der ab 1939 die kirchliche Verwaltung der Diözese Rozsnyó übernahm, allerdings nicht als Bischof, sondern als Apostolischer Administrator von Eperjes aus.

Bischof Mihály Bubnics wurde sowohl in der Tschechoslowakei als auch in Ungarn mit Respekt und Wertschätzung empfangen. Anlässlich seines zehnjährigen Bischofsjubiläums im Jahre 1935 wurde er – nicht abwertend, sondern um seine Verdienste hervorzuheben – als Vater aller in der Diözese lebenden Nationalitäten (Slowaken, Tschechen, Ungarn, Deutsche) bezeichnet, als friedenssuchender, friedliebender, Oberhirte „ganz und gar slowakischer Blutes“⁶⁴ bezeichnet, der den ungarischen Priestern des Hochlandes (damals Tschechoslowakei) diene. Die ungarischen Quellen und Memoiren sprechen mit der gleichen Zuneigung von ihm,⁶⁵ der selbst seine Diözese mit großer Freude und Liebe

toria Domus II., 1932-1950, 364.

⁶³ Nach 1920 wurde die Diözese in drei Länder aufgeteilt: Ungarn, die Tschechoslowakei und Rumänien. Nach den Grenzänderungen von 1938 und der vollständigen Rückgliederung des Karpatenvorlandes (*Kárpátalja*) im Jahre 1939 wurde die Diözese teilweise wiedervereinigt (damals noch unter dem Namen Apostolische Administratur von Kassa, unter dem Bischof von Kassa). Sein Zentrum, Szatmárnémeti, wurde erst 1940 mit dem Zweiten Wiener Beschluss (als auch die Diözese wiedervereinigt wurde) an Ungarn zurückgegeben, blieb aber weiterhin geteilt (wenn auch mit einem wesentlich kleineren Gebiet).

⁶⁴ DITTEL, I. Ünnepi album *Bubnics Mihály tízéves (1925-1935) püspöki jubileumára*. Manuskript; Rozsnyó, Bischofsarchiv, 1935.

⁶⁵ Persönlicher Bericht an den Autor von Pater György Vilezsál (1925-2013), einem Gymnasialsten und Seminaristen aus Rozsnyó, 2011

leitete und die Aufgaben seines Amtes in den ehemaligen Teilen (innerhalb der Trianon-Grenzen) nach 1939 wahrnahm.

Nach der Wiedervereinigung der Diözese besuchte Mihály Bubnics, der zum Bischof der Diözese ernannt wurde und nun das bischöfliche Amt ungehindert ausübte, mehrmals die bis dahin getrennten Teile der Diözese (1939 weihte er eine Kirche in Homokterenyé⁶⁶ ein, nach seinem Amtsantritt führte ihn eine seiner ersten Reisen hierher: er segnete das neue Kulturhaus der Pfarrei von Zagyvapálfalva⁶⁷, im Sommer 1940 weihte er die Kirche in Litke⁶⁸). Es ist jedoch erwähnenswert, dass die Einweihung des Kalvarienberges in Salgótarján und die Amtseinführung von István Ferencz (1890–1953) als neuer Pfarrer der Stadt im Juni 1943 von dem bischöflichen Vikar Róbert Pobožný „im Auftrag des Bischofs von Rozsnyó“⁶⁹ vorgenommen wurde. Obwohl die durch die Teilung der Pfarrei entstandenen Probleme in den Jahren 1939–1944 gelöst wurden, wuchsen die Schwierigkeiten mit dem Näherrücken der Weltkriegsfront zu. Während des Frontverlaufs von Ende 1944 bis Anfang 1945 besetzten die sowjetischen Truppen Rozsnyó am 23. Januar 1945, Putnok am 17. Dezember 1944 und Salgótarján am 25. Dezember.

6 Bischöfliche Vikare in der wieder geteilten Diözese (1944–1946)

In der Kriegssituation wurde das normale Funktionieren der katholischen Kirche durch „[die] Machtergreifung der Pfeilkreuzer, die Ankunft der Front und die neue Besatzung in ihrem Gefolge“⁷⁰ unmöglich gemacht. Bischof Mihály Bubnics starb während der Kämpfe, am 22. Februar 1945 – so die offizielle Erklärung der Diözese – an Herzversagen, einigen Quellen zufolge „infolge von Folterungen durch Partisanen“⁷¹, und wurde am 26. Februar von Bischof József Csárszky begraben.

Wichtige Aufgaben wurden dem Büroleiter Róbert Pobožný (1890–1972) anvertraut, der ab 1941 auch als Generalvikar⁷² in der Diözese tätig war. Den ersten erhaltenen Brief vom 28. Februar 1945, schrieb er bereits als Kapitelvikar. Darin informiert er die Pfarrgemeinden über die Lage in der Diözese, berichtet über den Stand der Neuabgrenzung der Diözesangebiete, spricht über den Tod des Bischofs und die Gebete für ihn und kündigt seine Ernennung zum Kapitularvikar an. Bemerkenswert und philologisch bedeutsam ist der Abschnitt, in dem die Ernennung von Gyula Horváth (1886–1945) zum Vikar angekündigt wird, wobei die Bezeichnung für die ungarischen Gebiete im maschinenschriftlichen Text noch mit „Trianon“ wiedergegeben, später aber in „weiter weg“ (*távolabbi*)

⁶⁶ Templomszentelés Homokterenyén. In *A Munka*, 17. J., 40. N., 1939. 09. 30., 2 – 3.

⁶⁷ Kultúrházát avatott Zagyvapálfalván a rozsnyói püspök. In *A Munka* 17. J., 46. N., 1939. 11. 11., 4.

⁶⁸ Bérmlás Litkén. In *A Munka*, 18. J., 24. N., 1940. 06. 8., 2.

⁶⁹ Kálvária-avatás, másnap az új plébános beiktatása. In *A Munka*. 21. J., 22. N., 1943. 05. 29., 2.

⁷⁰ GERGELY, *A magyar katolikus egyház története 1919–1945*, z. A. 78.

⁷¹ Ádám Somorjai, OSB: Angelo Rotta budapesti apostoli nuncius utolsó magyarországi jelentései és távozása, in: <https://www.archivnet.hu/angelo-rotta-budapesti-apostoli-nuncius-utolso-magyarorszagijelentesei-es-tavozasa-1945-marcius-25-21-j.-2021-4-5-n.-2022-08-13>

⁷² Egyházi kinevezések. In *A Munka*, 19. J., No. 22, 31. 05. 1941, 2.

korrigiert wird. Abschließend bittet der Vikar Seine Priester um ihr Gebet,⁷³ dass „in dieser äußerst schwierigen Zeit die Kirchenregierung mit Gottes Hilfe ihre schwere Aufgabe erfüllen kann“⁷⁴. Es ist wichtig, seine Loyalität gegenüber den Ungarn zu erwähnen: Er sprach ausgezeichnet ungarisch,⁷⁵ und seine Liebe und sein Respekt für die Ungarn und die ungarischen Gebiete beruhten auf Gegenseitigkeit sowohl mit dem Klerus als auch mit den Gläubigen.

Der ungarische Teil der Diözese, die nach der sowjetischen Machtübernahme wieder in zwei Teile geteilt worden war, musste einen neuen kommissarischen Leiter bestimmen. Da sich János Pájer noch in Rozsnyó⁷⁶ aufhielt, übernahm nach der Machtübernahme für kurze Zeit Gyula Horváth, Pfarrer von Kistere nye, der bereits Erfahrungen als Schulinspektor und Leiter der Actio Catholica gesammelt hatte, als Bischofsvikar die Leitung des dortigen Teils der Diözese.⁷⁷ Er war jedoch „krankheitshalber außerstande, die mit großem Eifer und Gewissenhaftigkeit begonnene Arbeit fortzusetzen“⁷⁸ und bat im Juni 1945 um seine Entlassung aus dem Amt. Er starb am 7. August 1945. Seine Hauptaufgabe wäre es gewesen, die Lage nach dem Abzug der Front zu beurteilen, aber innerhalb weniger Monaten war er dazu nicht mehr in der Lage und konnte sich nur noch um die notwendigsten Aufgaben kümmern. Die Kriegstruppen beschlagnahmten einen großen Teil der materiellen Güter, die Pfarrbibliotheken wurden dezimiert (die Bibliothek der Pfarrei Zagyvapálfalva lag bei Kriegsende verstreut im Pfarrgarten⁷⁹) und ein großer Teil der Pfarrarchive wurde vernichtet (ein Teil der Historia Domus der Pfarrei Zagyvapálfalva wurde verbrannt, und die Dokumente der Pfarrei Salgótarján-Süd und der Franziskanergemeinde gingen verloren).

Ab Sommer 1945 übernahm – notgedrungen – wieder János Pájer die Leitung der Diözese, der in dieser Zeit aus der Tschechoslowakei geflüchtet war und zunächst von Bánréve und dann wieder von Putnok aus regierte.⁸⁰ Seine Aufgabe war es, die Lage zu beurteilen, die Diözese zu konsolidieren, die aus dem Hochland vertriebenen Geistlichen aufzunehmen, mit dem (zumindest minimalen) Wiederaufbau der durch die Bombardierungen beschädigten Kirchen und kirchlichen Gebäude zu beginnen und die schwere Aufgabe des Aufbaus der Diözesanverwaltung und der Beschaffung finanzieller Mittel zu bewältigen.

⁷³ Zu seinem Leben siehe: Meghalt Pobožný Róbert püspök, rozsnýói apostoli kormányzó. In Új Ember, J. 27, Nr. 26, 25. 06. 1972, 4.

⁷⁴ Pfarrei Putnok, Dokumente des Vikariats, 1943-1949, Brief von Róbert Pobožný, Vikar des Kapitels an die Pfarrämter der Diözese (28. 02. 1945)

⁷⁵ NAGY, F. A XX. század magyar és magyarul tudó püspökeinek szentelési lezármasa (2006), http://www.tavlatok.hu/9_fuggelek.htm (13. 08. 2021)

⁷⁶ In den Jahren 1945–1946 war er als Kommissar der Kapitular Vikars von Bánréve, dann wieder von Putnok aus tätig, und 1946–1947 war er Generalvikar des an Hejce angegliederten Teils. Er starb am 5. Juni 1947 in Eger und wurde in Putnok begraben. (auf der Grundlage der mündlichen Mitteilung von István Cseh, Pfarrer von Putnok, 2022)

⁷⁷ BÉRES, G. A tornai főesperesek 1776-1945. In *Egyháztörténeti Szemle*. Hrsg: Judit Balogh, et al. Sárospatak: Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei, 2009/4., 25.

⁷⁸ Pfarrei Putnok, Dokumente des Pfarramtes, 1943-1949, Brief des Abgeordneten János Pájer an die Pfarrämter der Diözese (25. 06. 1945)

⁷⁹ VESZELOVSZKI, „Fényes példája az áldozatkészségnek...“, z. A. 73.

⁸⁰ VESZELOVSZKI, „Fényes példája az áldozatkészségnek...“, z. A. 106.

Die Schwierigkeiten werden in einem kurzen Bericht über die Lage der Diözese beschrieben, den er am 11. November 1945 als Antwort auf einen Brief des Erzbischofs von Esztergom, Kardinal József Mindszenty (1892–1975) verfasste wurde, in dem er ihn über die Lage der Diözesen informierte. Er beschrieb darin die prekäre Lage der Kirchengüter und die von den Tschechoslowaken gegen den Klerus begangenen Gräueltaten. Er wies darauf hin, dass „zwei ungarische Pfarrer von den Tschechoslowaken für längere Zeit verhaftet und nicht nur missbraucht, sondern auch monatelang der brutalsten Behandlung ausgesetzt waren“.⁸¹ Zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Schreibens waren sie jedoch bereits freigelassen worden und in ihre Gemeinden zurückgekehrt. Ein ähnliches Schicksal ereilte den Großpropst und dem Domherrn, die mehrere Tage lang in Rozsnyó als Geiseln gehalten wurden. Zu all dem kam noch das tragische Leid und die immer trauriger werdende Lage der Ungarn im Hochland (zu dem natürlich auch ein großer Teil der Diözese gehört). János Pájer, der Verfasser des Briefes, war zu diesem Zeitpunkt 71 Jahre alt, aber trotz seines hohen Alters war er immer noch in seiner Diözese aktiv, mit der gleichen Liebe und Fürsorge, die ihn immer ausgezeichnet haben, und gestützt auf seine Erfahrung und seine persönlichen Kontakte.

Ab 1945 wurden die Ungarn in der Tschechoslowakei verfolgt. Diejenigen, die seit November 1938 nach Felvidék umgesiedelt worden waren, mussten das Gebiet verlassen. József Borovi, der damalige Reorganisator und Leiter des Diözesanarchivs, erinnert sich: „1945 musste ich als ‚Mutterländer‘ (*anyás*) Rozsnyó und damit das alt-neue Archiv verlassen“.⁸² János Pájer schrieb als Kommissar des Kapitularvikars von Rozsnyó über die Situation: „[D]ie ungarischen Schulen wurden geschlossen, die Ausweisungen begannen, die Beamten in den rein ungarischen Städten wie Rozsnyó, Rimaszombat und Losoncz“⁸³ wurden ausgetauscht. Er wies auf die paradoxe Sprachsituation hin: Die Korrespondenz musste auf Slowakisch geführt werden, und auch die Predigten in der Kirche mussten, obwohl sie von den Gemeindemitgliedern nicht verstanden wurden, ebenfalls auf Slowakisch gehalten werden.“

Ende 1945 hieß es: „Die Verfolgung der Ungarn durch die Slowaken geht weiter“,⁸⁴ und fünfundzwanzig Priester wurden ausgewiesen. Unter ihnen befand sich auch der Bischof von Kassa, István Madarász, der in einem Rundschreiben die Namen der Ausgewiesenen aus dem „jenseits der Waffenstillstandsgrenze gelegenen Teil der Diözese“ veröffentlichte.⁸⁵ Die vertriebenen Geistlichen mussten sich in dem ungarischen Teil der Diözese niederlassen, und zwar nicht nur

⁸¹ Archiv des Primas, Die Kirchenregierung von József Mindszenty (1945–1948), Dokument Nr. 3480/1945, Brief von János Pájer, Kommissar des Kapitelvikars von Rozsnyó an Fürstbischof József Mindszenty (11. 11. 1945)

⁸² BORÓVI, *Az esztergomi érseki egyházmegye felosztása* z. A. 4.

⁸³ János Pájer, Kommissar des Kapitelvikars von Rozsnyó, über die Situation der Ungarn im Hochland, 10. 08. 1945 (vgl.: KERESZTES, Cs. Források a felvidéki magyarok sorsáról a második világháború után; 2008. In https://www.archivnet.hu/politika/forrasok_a_felvideki_magyarok_sorsarol_a_masodik_vilagaboru_utan.html; 2022. aug. 13.)

⁸⁴ Huszonöt papot utasítottak ki a szlovákok. In *Új Ember*, 1. J., Nr. 14, 11. 11. 1945, 3.

⁸⁵ Huszonöt papot utasítottak ki a szlovákok. In *Der Neue Mensch*, 1. J., Nr. 14, 11. 11. 1945, 3.

die geweihten Priester, sondern auch die Studenten des Priesterseminars. Dies war auch in der Diözese Rozsnyó der Fall. Auch das 1940 gegründete Priesterseminar spaltete sich in dieser Zeit, da einige der dort lehrenden Priester mit den Studenten nach Ungarn flohen, um dort ihr Studium abzuschließen,⁸⁶ was zu einem erheblichen Priestermangel in den in der Tschechoslowakei verbliebenen kirchlichen Gebieten und zu einem parallelen Anstieg der Zahl der Priester in den ungarischen Gebieten führte.

Die nach 1945 entstandene alt-neue Situation erschwerte die kirchliche Verwaltung erneut, was durch die wachsende antikirchliche Stimmung noch verstärkt wurde. Die Friedensverhandlungen wurden von allen Ungarn mit „ängstlichen Gefühlen“⁸⁷ verfolgt und mit der Unterzeichnung des Pariser Friedensvertrages im Jahre 1947 wurde der Status quo festgeschrieben, der die Diözese Rozsnyó zum zweiten Mal in zwei Teile spaltete.

7 Wiedererrichtung der Apostolischen Administratur in Ungarn (1946–1951)

Im Juli 1946 übertrug der Heilige Stuhl den ungarischen Teil der Diözese dem Bischof von Kassa, István Madarász, der zum Apostolischen Administrator ernannt wurde. Der Bischof von Kassa „musste mit den ungarischen Priestern am 27. Februar 1945 seinen Sitz verlassen“⁸⁸ und zog in die erzbischöfliche Sommerresidenz in Hejce, im Komitat Abaúj-Torna bei Eger. Von hier aus, vom „Dörfchen Hegyalja“⁸⁹, dem 1774 von Jakab Fellner entworfenen Bischofsschloss, leitete er den ungarischen Teil der Diözese Kassa, und ab 1946 auch den ungarischen Teil der Diözese Rozsnyó. Der Bischof begann seine Arbeit mit großem Elan, und ein wichtiger Helfer war sein späterer Nachfolger Barnabás Tost (1876–1951), ebenfalls ein vertriebener Priester aus der Pfarrei Kassa. In jeder Diözese stand ihm ein spezieller Sekretär zur Seite: Pál Brezanóczy (1912–1972) in Kassa und József Borovi (1917–2005) in Rozsnyó. Der Bischof stand vor dem Volk als „bewegender Geist und persönlicher Leiter der Aufbauarbeit“⁹⁰, der „mitten in der Aufbauarbeit“ aus dem neuen Staat vertrieben wurde⁹¹.

In den beiden Nachkriegsjahren bereiste der Oberhirte „seine Diözese und besuchte eine Pfarrei nach der anderen“,⁹² auch in den von Hejce geographisch weit entfernten westlichen Teilen. Davon zeugt die Tatsache, dass er in seinem Begrüßungsschreiben⁹³ bei der Ankunft der Mönche in der Diözese „wegen der Reiseschwierigkeiten“ auf die sonst übliche persönliche Anmeldung beim Bi-

⁸⁶ VESZELOVSZKI, „Fényes példája az áldozatkészségnek...“, z. A. 98.

⁸⁷ Ungarische Franziskanerbibliothek und Archiv, Budapest, Pfarrei St. Josef (Salgótarján), Historia Domus II, 1932–1950, 482.

⁸⁸ BEKE, M. Madarász István kassai megyéspüspök (1884–1948). In *Magyar Sion* (2011), 95.

⁸⁹ Persönliche Bericht an den Autor von Pater György Vilezsál (1925–2013), einem Gymnasiasten und Seminaristen aus Rozsnyó, 2011

⁹⁰ Hegyaljai képeslap. In *Új Ember*, 3. J., 5. N., 1947. 02. 2., 4.

⁹¹ Hegyaljai képeslap. In *Új Ember*, 3. J., 5. N., 1947. 02. 2., 4.

⁹² Hegyaljai képeslap. In *Új Ember*, 3. J., 5. N., 1947. 02. 2., 4.

⁹³ Pfarrei St. Joseph, Salgótarján, Pfarreiunterlagen, Brief von Bischof István Madarász an Gyula Tátrai, Pfarrer (4. 08. 1947)

schof verzichtete und den Klerus mit den Worten ermutigte, dass sie immer auf sein väterliches Wohlwollen zählen könnten, was nach den Quellen und Memoiren nicht nur leere Worte waren.

Wenige Wochen nach seiner Ernennung zum Apostolischen Administrator durch den Heiligen Stuhl, am 8. September 1946, kam er nach Salgótarján (zur Abschiedsmesse in der südlichen Pfarrkirche) und traf sich mit dem Klerus des Dekanatsbezirks.⁹⁴ Er kannte seine Diözese als Bischof von Kassa, aber dies war seine erste Reise in das Gebiet der Diözese Rozsnyó. Seine Tätigkeit als Apostolischer Administrator bestand in erster Linie darin, den Klerus und die Gläubigen der Diözese kennen zu lernen (durch Pastoralreisen anlässlich von Priesterweihen) und den wachsenden Antiklerikalismus zu bekämpfen, obwohl seine finanzielle Situation nicht sehr gut war (er nahm auch nicht an den Bischofskonferenzen teil, sei es wegen der Entfernung, aus finanziellen oder aus gesundheitlichen Gründen).⁹⁵

István Madarász erkrankte im Mai 1948, als er bereits Zeuge der gewaltsamen Übergriffe auf die kirchlichen Schulen und des zunehmenden Drucks auf das Episkopat geworden war.⁹⁶ Er wurde im Budapester Krankenhaus der Barmherzigen Brüder behandelt, aber sein Herzzustand besserte sich nicht, obwohl in einem zeitgenössischen Bericht vermerkt wurde, dass „Tausende von Geistlichen und Gemeindemitgliedern der Diözese Kassa sich im Gebet an das Krankenbett des schwerkranken Bischofs von Kassa wandten“.⁹⁷ Er starb am 7. August 1948 und wurde vom Episkopat als „ein Beispiel der Erbauung in seiner pastoralen Tätigkeit und in seiner Krankheit“ gewürdigt.⁹⁸ Es wurde auch betont, dass er „in Hejce das Kreuz trug, das wir alle tragen“.⁹⁹ Zum Zeitpunkt seines Todes trauerten zwei Diözesen um ihn, „läuteten in allen Kirchen und Kapellen die Glocken und hissten an den Kirchen und kirchlichen Gebäuden die schwarze Fahne.“¹⁰⁰ Sein Begräbnis fand am 13. August in der Pfarrkirche von Sátoraljaújhely im Komitat Zemplén statt unter der Leitung des Erzbischofs von Eger, Gyula Czapik (1887–1956)¹⁰¹ statt.

Der ungarische Teil der Diözese wurde dann von Barnabas Tost geleitet, der vom 12. August 1948 bis zu seinem Tod am 10. Juli 1951 Apostolischer Administrator des ungarischen Teils der Diözese Rozsnyó (und Vikar des Kapitels für den Teil der Diözese Kassa) war. Sein wichtigster Mitarbeiter und späterer Nach-

⁹⁴ Ungarische Franziskanerbibliothek und -archiv, Budapest, Pfarrei St. Josef (Salgótarján), *Historia Domus II.*, 1932–1950, 483.

⁹⁵ BEKE, M. *István Madarász, Komitatsbischof von Kassa* z. A. 96.

⁹⁶ BEKE, M. Hrsg. *A magyar katolikus püspökkari tanácskozások története és jegyzőkönyvei 1945–1948 között*. Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, 2015, 485.

⁹⁷ Madarász István kassai püspök állapota aggasztóra fordul. In *Új Ember*, 4. J., 27. N., 1948. 07. 4. 2.

⁹⁸ BEKE, M. szerk. *A magyar katolikus püspökkari tanácskozások története és jegyzőkönyvei 1945–1948 között*. Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, 2015, 485.

⁹⁹ *A magyar katolikus püspökkari tanácskozások története és jegyzőkönyvei...* z. A. 485.

¹⁰⁰ Madarász István kassai püspök meghalt. In *Új Ember*, 4. J., 33. N., 1948. 08. 15., 2.

¹⁰¹ Madarász István kassai püspök temetéséről. In *A Szív*, 33. J., 52. N., 1948. 08. 28., 1.

folger in der kirchlichen Verwaltung war Pál Brezanóczy, der jedoch nur für den Kassaer Teil zuständig war, während diese Funktion im Gebiet von Rozsnyó von Lajos Koncz (1919–2011) bekleidet wurde, der damals in Salgótarján wirkte und Diözesansekretär der Actio Catholica war. Er hatte ein äußerst schwieriges Erbe anzutreten, denn er musste den von Bischof István Madarász begonnenen Wiederaufbau der Diözese fortsetzen. Eine Arbeit, die sich sowohl materiell als auch geistlich in den Teilen der Diözese Kassa und Rozsnyó mit etwa 170.000 Einwohnern auswirkte, in denen damals mehr als hundert Priester tätig waren¹⁰². Um den Priesternachwuchs zu sichern, wurde 1950 in Hejce unter dem Patrozinium Mariä Himmelfahrt ein Priesterseminar gegründet, das mangels elektrischer Beleuchtung „Petroleumlampe“ genannt wurde¹⁰³ und am 1. Oktober seine Arbeit aufnahm.¹⁰⁴

In Ungarn wuchs in dieser Zeit die kirchenfeindliche Stimmung in der Politik, der auch Taten folgten. Zahlreiche Ordensleute wurden verhaftet, gefoltert oder in Internierungslager gebracht. Im Dezember 1948 wurde das Oberhaupt der katholischen Kirche in Ungarn, Kardinal Mindszenty, wegen Verschwörung verhaftet und im Februar 1949 verurteilt. In den Jahren nach 1945 wurden die Kirchen, die während des Krieges mehr oder weniger stark beschädigt worden waren, wieder instand gesetzt. Im ungarischen Teil der Diözese Rozsnyó wurde 1949 die 1944 gesprengte Kirche von Ipolytarnóc, wieder aufgebaut.¹⁰⁵ Hervorzuheben sind auch die späteren Renovierungen aufgrund von Kriegsschäden: Der Oberhirte „restaurierte mehr als fünfzehn Kirchen in beiden Diözesen“.¹⁰⁶ Zu seinen kirchenadministrativen Tätigkeiten gehört auch, dass er 1950 „in Erinnerung an das Mariendogma die Gemeinden Bánréve und Hangony zu Pfarreien erhob und in Homokterenye eine selbstständige Pfarrei errichtete“¹⁰⁷.

Angesichts der immer schwieriger werdenden Leitung der Kirche und seines fortgeschrittenen Alters traf er eine wichtige Entscheidung. Mit Schreiben vom 3. Januar 1949 ernannte er Pál Brezanóczy zum Vikar, falls er „aus irgendeinem Grund zwangsweise an der Ausübung seines Amtes verhindert“¹⁰⁸ sein sollte. Für den Fall, dass Brezanóczy verhindert sein sollte ernannte er Dekan László Perényi (1886–1957), den Pfarrer von Putnok, zum Vikar. Für den Gömörer Teil der Diözese ernannte er László Perényi, Dekan von Putnok zum Vikar, und für den Bereich Nógráder Teil László Horváth (1889–1978), Dekan von Karancseszki. Zum Sekretär und Büroleiter der Apostolischen Administratur wurde Dr. Lajos Koncz ernannt, dessen Hauptaufgabe darin bestand, „die notwendige Ver-

¹⁰² Tost Barnabás aranymiséje. In *A Szív*, 35. J., 49. N., 1950. 08. 5., 1.

¹⁰³ KOLOZS, P. *A petróleumlámpás szeminárium*. In *Új Ember*, 7. J., 4. N., 1951. 01. 28., 2.

¹⁰⁴ Persönliche Memoiren von Pater Antal Kuklay für den Autor (1932), Priester des Priesterseminars, später Pfarrer und Kanoniker, 2021

¹⁰⁵ Tibor Szabó (1954), ehemaliger Bürgermeister von Ipolytarnóc, mündliche Erinnerung für den Autor, 2022

¹⁰⁶ Meghalt Tost Barnabás. In *Új Ember*, 7. J., 29. N., 1951. 07. 22., 1.

¹⁰⁷ Katolikus világ. In *Új Ember*, 6. J., 50. N., 1950. 12. 17., 2.

¹⁰⁸ Pfarrei Putnok, Dokumente des Vikariats, 1943–1949, Brief des Apostolischen Administrators Barnabás Tost und Dr. Lajos Koncz, Sekretär des Apostolischen Administrators, an die Priester der Diözese (3. 01. 1949)

bindung mit Hejce und den höheren kirchlichen Behörden direkt oder indirekt sicherzustellen”.¹⁰⁹

Im Jahre 1950 feierte der Oberhirte sein goldenes Priesterjubiläum, den 50. Jahrestag seiner Priesterweihe¹¹⁰, und sein aktives Wirken wurde damals gewürdigt. Anfang Juli 1951 hieß es jedoch, er sei „seit einiger Zeit krank und sein Zustand kritisch geworden”.¹¹¹ Wenige Tage später, am 10. Juli 1951, starb er. Er wurde am 12. Juli 1951 in der Kirche von Hejce beerdigt und im Garten der Kirche beigesetzt.

8 Die Eingliederung der ungarischen Teile in die Erzdiözese Eger (nach 1951)

In den 1950er Jahren erreichte der Antiklerikalismus im Land seinen Höhepunkt. Der Staat übte Druck auf die Kirche aus, einen Treueeid auf die neue sowjetische Verfassung abzulegen, was ein Großteil des Klerus mit Zustimmung der Bischöfe Anfang der 50er Jahre tat. Bis zum Sommer 1950 kam es jedoch zu keiner offiziellen Vereinbarung zwischen Staat und Kirche, und die Behörden versuchten, mit Mitteln des Terrors (z.B. Inhaftierung und Hinrichtung von Priestern, Störung und Verbot kirchlicher Veranstaltungen, Einschüchterung und Schikanierung von kirchlichen Mitarbeitern) so viel Druck wie möglich auf die Kirche auszuüben. Dazu gehörten auch die Deportation von Ordensleute und die Auflösung von Klöstern. Die Orden wurden im Sommer 1950 verboten und ihre Klöster wurden aufgelöst. In der katholischen Kirche bildete sich eine kirchliche Friedensbewegung, an der sich auch die Geistliche beteiligten, die der Politik des kommunistischen Regimes die Treue schworen. Nachdem sich Staat und Kirche Ende August 1950 geeinigt hatten, konnten wieder acht katholische Schulen im Land eröffnet werden. Die Klostergebäude wurden in Studentenwohnheime, Sozialheime oder Einrichtungen mit Verwaltungsfunktionen umgewandelt, wobei bei Bedarf kleine Teile für den dort tätigen Pfarrer (und das Pfarrbüro) abgetrennt wurden. Inzwischen wurde auch der Erzbischof von Kalocsa, József Grósz, vor Gericht gestellt und inhaftiert.

Nach der Verhaftung der Erzbischöfe von Esztergom und Kalocsa wurde der Erzbischof von Eger, Gyula Czapik, als dritthöchste Person in der ungarischen kirchlichen Hierarchie Vorsitzender des ungarischen katholischen Episkopats. Unter seiner Leitung legten die Mitglieder des Bischofskollegiums im Sommer 1951 den Treueeid auf die Verfassung ab (der niedere Klerus hatte dies bereits getan), und Pál Brezanóczy vertrat die Diözese(n) als Vikar bei diesem parlamentarischen Ereignis. Da die Diözesen keine bischöflichen Oberhäupter hatten, und der Parteistaat auch in der kirchlichen Organisation durch die Friedenspriester präsent war, war eine Rationalisierung der Diözesanstruktur auf der Ebene der kirchlichen Verwaltung unumgänglich.

¹⁰⁹ Pfarrei Putnok, Dokumente des Vikariats, 1943–1949, Brief des Apostolischen Administrators Barnabas Tost und Dr. Lajos Koncz, Sekretär des Apostolischen Administrators, an die Priester der Diözese (3. 01. 1949)

¹¹⁰ Katolikus világ. In Új Ember, 6. J., 31. N., 1950. 07. 30., 4.

¹¹¹ Katolikus világ. In Új Ember, 6. J., 31. N., 1950. 07. 30., 4.

Der Lebensweg und das Schicksal von Pál Brezanóczy stehen stellvertretend für die Möglichkeiten der Friedenspriestertums (*Békepapság*), das in den Jahrzehnten der Diktatur mit dem kommunistischen Regime zusammenarbeitete. Bereits seit 1941 als bischöflicher Sekretär tätig, wurde er in dieser Funktion 1946 zum Vikar für den ungarischen Teil der Diözese Kassa, ab 1951 für die Diözese Rozsnyó und ab 1952 Apostolischer Administrator für die Diözese Satu Mare¹¹² ernannt. Er war aktives Mitglied des nationalen Friedenskomitees und der Friedenskongresse, unterhielt gute Beziehungen zu den staatlichen Behörden und berichtete als Beauftragter der Staatssicherheit über das Zweite Vatikanische Konzil.¹¹³ Mehrere hochgebildete (promovierte Theologen) und prominente Priester, die der Friedensbewegung ablehnend gegenüberstanden, wurden aus der zentralen Diözesanleitung, dem Priesterseminar entfernt und in kleinere Pfarreien versetzt.¹¹⁴

Mit Dekret vom 19. April 1952 erweiterte der Heilige Stuhl die Befugnisse des Erzbischofs von Eger auf die nördlichen Teile der Diözese (d.h. die ungarischen Teile der Diözesen Kassa, Rozsnyó und Szatmár) „mit denselben Rechten, die ihm als Erzbischof von Eger zustehen“.¹¹⁵¹¹⁶ Durch die Zentralisierung wurde ein bedeutender Teil Nordungarns in kirchlich-administrativer Hinsicht in dieses Gebiet eingegliedert und wegen der großen geographischen Ausdehnung unter Beibehaltung der alten Grenzen von Vikaren regiert.

Am 21. Februar 1952 zog der Bischofsvikar mit Genehmigung des Heiligen Stuhls mit dem Seminar und seinem Büro nach Eger um und das bischöfliche Sommerhaus in Hejce wurde bis 2016 als religiöses Sozialheim im Rahmen des 1950 gegründeten Katholischen Hilfsdienstes genutzt.¹¹⁷ Es war jedoch mehr als das: Nach 1950 wurden hier mehrere hochrangige Geistliche von der kommunistischen Staatsverwaltung interniert. József Pétery (1890–1967) Bischof von Vác, Bertalan Badalik (1890–1965), Bischof von Veszprém, und Brokárd Hász (1888–1971), ehemaliger Provinzialoberer der Karmeliter, wurden in Hejce inhaftiert und auch an der Ausübung ihres Amtes gehindert. Das Dorf des ungarischen „kirchlichen Rodostó“¹¹⁸ wurde zu einer Art Drohgebärde der katholischen Kirchenführung. Die Worte von Bischof Lajos Shvoy (1879–1968) beschreiben die Situation in den 1950er Jahren folgendermaßen: „Der Episkopat hat keine Stim-

¹¹² Zu seinem Leben siehe: SÁGI, G. Brezanóczy Pál útkeresése Egyház és pártállam között. In *Katolicizmus Magyarországon a II. Vatikáni Zsinat korában*. Budapest: Gondolat, 2015, 143.

¹¹³ SÁGI, G. Brezanóczy Pál útkeresése Egyház és pártállam között. In *Katolicizmus Magyarországon a II. Vatikáni Zsinat korában*. Budapest: Gondolat, 2015, 117.

¹¹⁴ Siehe zum Beispiel das Schicksal von Pater Dr. Lajos Koncz, VESZELOVSZKI, B. Történeti áttekintés a Rozsnyói Egyházmegye magyarországi részének 1920 és 1952 közötti egyházreformnyázatáról. In *Magyar Sion* (2022), 253 – 272.

¹¹⁵ *Új Ember*, 8. J., Nr. 21 (25. 05. 1952), 4.

¹¹⁶ *Magyar Nemzet*, 7. J., Nr. 216 (16. 09. 1951), 3.

¹¹⁷ FEJÉRDY, A. Tiltott és türt utak: szerzetesrendek Magyarországon 1950–1989 között. In *Hűség és megújulás. A szerzetesi élet Magyarországon 1950–2000*. Hrsg. András Fejérdy. Budapest: METEM, 2021, 29.

¹¹⁸ PETRÓCI, S. *Emlékek Pétery József váci püspökről*. Budapest: Szent István Társulat, 1997, 225.

me, denn wenn jemand es wagt zu sprechen, ist er schon antidemokratisch, und bestenfalls kann er nach Hejce gehen, wie der arme Bischof von Vác”¹¹⁹.

Der „Teil der Diözese Rozsnyó in Ungarn“ (*Magyarrészi Rozsnyói Egyházmegye*) blieb unter der Jurisdiktion der Erzdiozese Eger bestehen und wurde bis zum päpstlichen Dekret von 1982¹²⁰ als selbstständige Einheit behandelt. Mit der Apostolischen Konstitution vom 11. Mai 1982 wurde sie in die Erzdiozese Eger eingegliedert, und bei der Festlegung der neuen Grenzen der ungarischen Diözesen im Jahr 1993 wurde der ehemalige westliche Teil (Salgótarján und Umgebung, das Gebiet des Komitats Nógrád) in die Diözese Vác eingegliedert.

Zusammenfassung

Die Grenzen von Trianon von 1920 bedeuteten keine neuen Diözesangrenzen, aber sie bedeuteten neue Grenzen für die kirchliche Verwaltung. Ein großer Teil der Diözese Rozsnyó wurde der Tschechoslowakei zugeschlagen, aber Fragmente verblieben in Ungarn, mit Pfarreien mit einer beträchtlichen Bevölkerung und einem großen Zahl von Geistlichen. In der spezifischen Situation, die als eine Situation sowohl innerhalb als auch außerhalb der Grenzen (im neuen Land) verstanden werden kann, kam es zu bedeutenden Veränderungen in der Form der kirchlichen Verwaltung.

Diese Lösungen hingen weitgehend von den jeweiligen personellen Gegebenheiten ab und versuchten, eine erfahrene, kompetente und mit der Diözese vertraute kirchliche Persönlichkeit mit der Leitung zu betrauen. Im tschechoslowakischen Teil der Diözese blieb das Bischofsamt nach dem Tod des Bischofs vakant und wurde zunächst von einem Kapitularvikar, später von einem Apostolischen Administrator geleitet. Im ungarischen Teil der Diözese regierten die Bischofsvikare, die während ihrer Amtszeit (1920–1937) die Aufgabe hatten, das kirchliche Leben in der sich entwickelnden katholischen Renaissance zunächst zu konsolidieren und dann zu koordinieren. Ihr architektonisches Erbe und ihr religiöser Einfluss sind bis heute präsent.

Das Funktionieren der lokalen Regierung (und der Teilung) wurde als vorübergehend betrachtet, wie die Tatsache zeigt, dass die Teile der Diözesen während des gesamten Zeitraums unabhängig blieben: weder das Bistum noch die abgetrennten Teile wurden aufgehoben. Auch das Dekret von 1937 über die Einrichtung einer Apostolischen Administratur in Ungarn unterstellte nur die ungarischen Teile direkt dem Heiligen Stuhl; und obwohl die Grenzen von Trianon nun mit den Grenzen der Diözesanfragmente zusammenfielen, konnten sie territorial autonom bleiben und behielten den Status eines Provisoriums, da sie nicht in einer Diözese aufgegangen waren.

Nach der Rückkehr des Hochlandes wurde die Diözese 1939 wiedervereignet und der damalige Apostolische Administrator regierte als Bischof nun bis zu seinem Tod im Jahre 1945. Diese Entscheidung zeigt, dass die wiedervereinigte

¹¹⁹ KÁLMÁN, P. P. *A Magyar Katolikus Egyház helyzete a kádári egyházpolitika első éveiben a teológiai összefüggések tükrében*. Dissertation. Budapest: Pázmány Péter Katolikus Egyetem, 2014, 79.

¹²⁰ HORVÁTH, I. *Az egri egyházmegye rövid története*. Eger: Érseki Vagyongazdálkodási Központ, 2015, 13.

Diözese von der Kirchenleitung und der ungarischen Politik nicht als vorübergehend, sondern als dauerhaft angesehen wurde. Die Gebiete außerhalb der durch die Wiener Beschlüsse zurückgegebenen nördlichen Landesteile wurden von einem Apostolischen Administrator von Eperjes aus verwaltet.

Während des Weltkrieges, im Jahre 1944 wurde die Diözese erneut geteilt, und die Kirchenleitung betrachtete die Situation in den ersten Jahren (im Wesentlichen bis zur späteren kommunistischen Machtübernahme) wiederum als vorübergehend. Der tschechoslowakische Teil wurde vom bisherigen Generalvikar geleitet, der zwar Titularbischof wurde, aber nicht als Diözesanbischof sondern als Apostolischer Administrator an der Spitze der Diözese Rozsnyó stand. Der ungarische Teil wurde wiederum von erfahrenen und hoch qualifizierten Priestern als Bischofsvikaren und dann bis 1951 von Apostolischen Administratoren geleitet: zunächst vom Bischof von Kassa, dann vom Vikar des Kapitels von Kassa.

Ab 1952 wurde sie schrittweise in die Erzdiözese Eger eingegliedert. Angesichts der internationalen Lage und der sich entwickelnden kommunistischen Diktatur in Ungarn wurden die bisherigen Übergangslösungen durch eine scheinbar dauerhafte Situation ersetzt. Obwohl der Teil der Diözese Rozsnyó eine Zeit lang eine eigene Einheit bildete, wurde er 1982 vollständig in die Erzdiözese Eger eingegliedert. Was nach dem Weltkrieg als Übergangszustand galt, wurde im Laufe der Jahrzehnte immer mehr zu einer Dauerlösung, und 1993 war es dann soweit: Nach der Festlegung der Diözesangrenzen verblieb die östliche Hälfte des ehemaligen Gebietes von Rozsnyó bei der Erzdiözese Eger, während die westliche Hälfte der Diözese Vác zugeteilt wurde.

Diecéza na hraniciach a za hranicami – cirkevná správa Rožňavskej diecézy v rokoch 1918 – 1952

Rožňavská diecéza, založená v roku 1776, sa po roku 1918 rozdelila na dve časti. Väčšia časť zostala v Československu, menšie územia pripadli Maďarsku. Tie sa nachádzali v okolí mesta Salgótarján, v oblasti Hangony a v regióne Gemersko-turnianskeho krasu. Po prvej viedenskej arbitráži sa znovuzjednotenie diecézy stalo možným, pričom jej biskupom bol Michal Bubnics. Po roku 1945 bola diecéza opätovne rozdelená. Maďarskú časť spravoval do roku 1952 z obce Hejce košický biskup Štefan Madarász, po čom prešla pod právomoc Jágerskej arcidiecézy, hoci naďalej bola považovaná za samostatnú jednotku. Štúdia predstavuje cirkevnú správu rozdelenej diecézy a dejiny jej rozdelenia v období rokov 1918 – 1952.

FARNOSŤ LYSÁ POD MAKYTOU V ROKOCH 1948 – 2008

Libor BERNÁT

Parish of Lysá pod Makytou in the years 1948 – 2008

In the study of the history of the parish of Lysá pod Makytou, we follow the fate of priests and parishes based on previously unpublished sources. The parish lies on the border with Moravia and was not one of the richest or most important parishes. After 1948, the communist party took control of the state and there were radical restrictions on religious life in the parish of Lysá, which was part of the Púchov deanery. In the years 1948-2008, only four administrators worked here, most notably Dr. Albert Masár in the years 1948-1987. The parish encountered restrictive state measures such as limiting church services, preventing visits to pilgrimages, efforts to prevent children from attending religion classes, etc. Given the aforementioned characteristics of the parish, the restrictions were not as strong as in important parishes. After the fall of the communist regime, church life was restored and the parish is one of the most religious parishes in the Púchov Deanery.

Keywords: *Lysá, priests and clergy, church congregation, religiosity, atheism, secretariat for church affairs.*

Úvod

Po biskupskom interregne v rokoch 1783 – 1787, kedy diecézu spravoval vikár Ján Révaj, bol vymenovaný za nitrianskeho sídelného biskupa František III. Xavér Fuchs (1787 – 1804). V roku 1787 sa oddelila od rozsiahlej farnosti Lúky obec Lysá. Farárom v Lúkach v rokoch 1784 – 1803 bol Peter Valter,¹ ktorému vypomáhal ako kaplán exjezuita Matej Szenci,² ktorý sa stal potom prvým farárom v Lazoch v rokoch 1788 – 1792.³ Nitrianske biskupstvo malo v tom čase 133 farností a 10 miest, v ktorých bola duchovná správa, a pripravovalo sa tu zriadenie farností (lat. *capellaniae locales*). Boli to predovšetkým novovznikajúce farnosti.⁴

Farnosť Lysá v čase osamostatnenia patrila do Ilavského dištriktu (lat. *Dis-trictus Illaviensis*) spolu s nasledovnými mestečkami a obcami: Beluša, Boles-

¹ Peter Valter v roku 1774 študoval v Biskupskom kňazskom seminári sv. Ladislava kráľa v Nitre. V roku 1803 odišiel do Bolesova, kde mal pôsobiť do roku 1816. ĎURČO, M. Premeny Seminára svätého Ladislava v Nitre v archívnych prameňoch 18. storočia. In *Konštantínove listy*. ISSN 1337-8740, 2013, roč. 6, č. 1, s. 148.

² Matej Szenci (Seni, Széni, *14. 11. 1743 „Trszentensis“ – ?) do Spoločnosti Ježišovej vstúpil 14. 10. 1754 v Trenčíne, kde absolvoval dvojročný noviciát. Po štúdiách pôsobil ako kazateľ, katechéta, riaditeľ triviálnej školy, misionár, poradca a spovedník na rôznych miestach. V roku 1773 sa vrátil do Trenčína. BERNÁT, L. *Katalóg členov Spoločnosti Ježišovej v Trenčíne v rokoch 1645 – 1773. II*. Bratislava : Tlač Varínska tlačiareň, 2022, s. 849, 855, 984 – 985, pozri tiež ĎURČO, M. *Lexikón kňazských a rehoľných osobností mesta Trstená*. Trstená : Rímskokatolícka farnosť Trstená, 2019, s. 102.

³ BOŠANSKÝ, M. Zrušenie Spoločnosti Ježišovej vo svetle prameňov diecézneho archívu v Nitre. In *Archívny almanach*. ISBN 97880-972999-2-7, 2021, roč. 4, s. 54.

⁴ JUDÁK, V. *Nitrianske biskupstvo od čias Metodových*. 2. upravené vyd. Nitra : Vydal Gorazd n. f., Kňazský seminár sv. Gorazda, Nitra pre Biskupský úrad v Nitre, 2006, s. 35 – 36.

ov, Červený Kameň, Dohňany, Dubnica, Ilava, Kočkovce, Košeca, Lazy, Lednica, Lúky, Podskalie, Pruské, Pružina, Púchov, Rovné, Slopná, Visolaje, Zliechov a Zubák. Farnosť Lysá susedila s farnosťami Lazy, Lúky a Zubák. Kvôli rozľahlosti farnosti pozostávajúcej z 3 340 km², k nej neboli pripojené filiálky, okrem miestnych častí (osád) samotnej obce.⁵ Prvým kňazom novozaloženej farnosti sa stal bývalý člen rehole trinitárov (lat. *Ordo Sanctissimae Trinitatis*, rád Najsvätejšej Trojice) Štefan Smetanovič (*Szmetanovich, Szmetanovics*).

Úlohou nášho príspevku bude sledovať dejiny farnosti Lysá pod Makytou v rokoch 1948 – 2008, tzn. od nástupu komunizmu až po zaradenia farnosti do novovzniknutej Žilinskej diecézy. Je to ukážka snahy komunistickej spoločnosti o ateizáciu rurálnej komunity.

Dejiny farnosti v rokoch 1948 – 1968

Po skončení druhej svetovej vojny sa situácia v štáte a obci radikálne zmenila. Bola to turbulentná doba, poznamenaná narastajúcim vplyvom komunistickej strany, ktorá potom vyvrcholila do štátneho prevratu vo februári 1948. Po obnovení Československa boli poštátnené cirkevné majetky a zaniklo tiež patronátne právo. Veľkostatok J&E Schreibera v Lednických Rovniach zanikol a stratil všetku pôdu v dôsledku pozemkovej reformy a jej revízie. Bolo to pochopiteľné, pretože patronátne právo bolo v rozpore s podstatou moderného právneho štátu. Podľa nariadenia č. 47/1945 Z. z. bol poštátnený majetok fyzických a právnických osôb, ktorý slúžil na školské účely alebo na ubytovanie učiteľských pracovníkov a iných školských zamestnancov. V Lysej pod Makytou začalo sa uplatňovať až v roku 1956 nariadením Krajského národného výboru.

Devätnásť duchovný správa v Lysej pod Makytou, Filip Beňačka, ktorý tu pôsobil od 1. júla 1944, v máji 1947 začal s vymaľovaním kostola, a potom s elektrickou inštaláciou. V roku 1947 vo farnosti žilo až 2 670 veriacich. Administrátor Filip Beňačka v Lysej pôsobil do 31. decembra 1947. V nasledujúcom roku bol inkardinovaný do trnavskej diecézy a účinkoval v Prievaloch ako administrátor.⁶

⁵ Doteraz patrí Lysá pod Makytou k najrozsiahlejším farnostiam v rámci dekanátu, po Beluši, Lazoch pod Makytou a Púchove. *Atlas katolíckej cirkvi na Slovensku*. Eds. Š. Poliačik, Š. Judák. Bratislava : Lúč, 2005, s. 207.

⁶ Filip Beňačka účinkoval ako administrátor do roku 1951 v Prievaloch, v rokoch 1951 – 1961 v Senici, v rokoch 1961 – 1971 v Gbeloch a od roku 1971 v Bukovej. Od roku 1980 žil na dôchodku v Smrdákoch až do svojej smrti. *Schematismus cleri diocesis Nitriensis pro anno a Christo nato MCMXLVII.*, Nitriae : Typis „Lev“ Ružomberok, 1947, s. 76, 131; *Schematismus slovenských katolíckych diecéz*. Bratislava – Trnava : Vydal spolok sv. Vojtecha, 1978, s. 103.



Obr. č. 1: Fotografia administrátora Filipa Beňačku.⁷

Z kaplánskeho pôsobenia v Žiline sem prišiel 1. januára 1948 Albert Masár,⁸ ktorý tu pôsobil až 38 rokov. Bolo to jediné jeho pôsobisko ako administrátora. Ešte v roku 1948 ho vymenovali za cirkevného školského inšpektora.

V roku 1948 bol menovaný za apoštolského administrátora učený, zbožný a asketický Eduard Nécsey (do roku 1968),⁹ ale ani on nedokázal zabrániť postupnému obmedzovaniu náboženského života a prenasledovaniu cirkvi. V tomto roku sa uskutočnila „odluka“ funkcie učiteľa a organistu, kantora.

Na prelome 40. a 50. rokov 20. storočia si vo farnosti si kupovalo *Katolícke noviny* 250 osôb a v Spolku sv. Vojtecha bolo 303 členov. Situáciu doby Albert Masár smutne opísal v kronike farnosti: „*Quid cras? Deus providebit*“ – „*Čo zajtra? Boh sa postará*“.¹⁰

⁷ Fotografia Filipa Beňačku je z archívu Rímskokatolíckeho farského úradu v Lysej pod Makytou.

⁸ Albert Masár (*27. 1. 1915 Ostratice) a po gymnaziálnych štúdiách v Malom seminári v Nitre navštevoval teologické fakulty v Nitre, v Olomouci a v Bratislave. Dňa 23. 6. 1940 v Nitre ho vysvätili za kňaza a potom pôsobil na kaplánskych miestach v roku 1940 v Kovarciach, v roku 1941 v Dubnici nad Váhom, v Turzovke a v roku 1942 v Čadci. V roku 1942 získal doktorát teológie na Cyrilometodskej bohosloveckej fakulte v Bratislave. *Schematismus cleri diocesis Nitriensis pro anno a Christo nato MCMXLVII.*, s. 95, 160; *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*. Ed. J. Pašetka. Bratislava : Lúč, 2000, s. 891.

⁹ Pápež Pavol VI. ho vymenoval v máji 1968 za titulárneho arcibiskupa. JUDÁK, V. Kanonické vizitácie v Nitrianskej diecéze. In BORZA, P. – HIŠEM, C. – JUDÁK, V. *Nitrianske biskupstvo od čias Metodových*. 2. upravené vyd. Nitra : Vydal Gorazd n. f., Kňazský seminár sv. Gorazda, Nitra pre Biskupský úrad v Nitre, 2006 s. 40.

¹⁰ *Farská kronika 1914 – 1978*, nestr. Rímsko-katolícky farský úrad Lysá pod Makytou (ďalej R.-k. fara).



Obr. č. 2: Fotografia administrátora Alberta Masára.¹¹

V roku 1949 sa v Lysej konala misia redemptoristov, ktorú viedol páter Jozef Chochula¹² z Bratislavy a páter-rektor kláštora v Michalovciach Michal Tkáčik (*1912 Sobranovce – †1962).¹³ O misii máme minimum informácií, pretože časopis redemptoristov *Vestník Sdruženia svätého Jozefa* nevychádzal a ani z tohto obdobia sa nezachovali kroniky.

Počas budovania ľudovodemokratického štátu v Československu došlo k boju s „náboženskými prežitkami“, „tmárstvom“, t. j. k zápasu o veriacich, k výraznému obmedzeniu náboženskej činnosti. Bola tu snaha zo štátnych a komunistických orgánov vytvoriť národnú cirkev. Takú už sa snažili vytvoriť zakladatelia Československej cirkvi pri vzniku Česko-Slovenska inšpirujúc sa postavením anglikánskej cirkvi vo Veľkej Británii. Podstatne inšpirujúcejšou myšlienkou pre štátne a komunistické v Česko-Slovensku bola kontrola pravoslávnej cirkvi v Sovietskom zväze. Rímskokatolícka cirkev by sa tak stala nezávislejšou od Vatikánu a mala splynúť s „československým“ národom.

Tzv. cirkevné zákony 217 a 218 z 14. októbra 1949 o hospodárskom zabezpečení cirkví a náboženských spoločností štátom boli prijaté len preto, aby cirkvi boli zbavené materiálnej a finančnej základne a teda odkázané na príjmy zo štát-

¹¹ Tamže.

¹² Jozef Chochula (*1911 Blesovice – †1984) v roku 1924 vstúpil do juvenátu v Libějoviciach, v roku 1930 vstúpil do noviciátu v Českých Budějoviciach, 2. 8. 1931 zložil slávnostné sľuby, teológiu študoval v Mautneri. Po jej ukončení pracoval krátko v Brne a potom už na Slovensku, od roku 1945 bol predstaveným viceprovincie. Po akcii K bol uväznený, utiekol a emigroval do USA. Pokračoval ako redemptorista vo svojej práci. [KINTLER, J.] *Otcovia-redemptoristi, ktorí pracovali na Slovensku. Diel I.*, B. m. [Nitrianska Blatnica] : b. d. [1982], strojopis, s. 69 – 73, Archív provincie redemptoristov Bratislava – Praha v Bratislave. Pozri tiež MIŠUTH, V. *Redemptoristi z Puškinovej ulice*. Suchá nad Parnou : Vydavateľstvo Ruah, 2021, s. 33.

¹³ Páter Michal Tkáčik bol počas barbarskej noci z 13. na 14. apríla 1950 internovaný a zaradený medzi „reakčných rehoľníkov“. Po prepustení sa vrátil do rodných Sobranoviec a krátko nato zomrel na rakovinu žalúdka.

neho rozpočtu.¹⁴ Tým sa podstatne zmenilo právne postavenie cirkvi,¹⁵ vznikli pri krajských a okresných národných výboroch funkcie cirkevných tajomníkov ako zmocnencov vlády.¹⁶ Od ich rozhodnutí sa odvíjalo, čo sa bude vo farnosti verejne robiť. Cez svojich donášačov často zakročovali voči aktivitám cirkvi a čínorodým veriacim.¹⁷

Cieľom bolo zmapovať situáciu a získať čo najpresnejší prehľad o štruktúre duchovenstva. Duchovní boli rozdelení do štyroch kategórií – od spoľahlivých „vlasteneckých“, „pokrokových“ kňazov, cez kňazov s kladným postojom k zriadeniu, ale kolísajúcich, tretiu skupinu tvorili nepolitickí duchovní, až k reakčným duchovným.¹⁸

Podľa § 20 vládneho nariadenia č. 219-223/1949 Zb. z. na úrovni ONV sa viedol osobný spis duchovného (evidenčný list).¹⁹ Napr. na Alberta Masára bolo spracované hlásenie krajským veliteľom Štátnej bezpečnosti v Žiline 16. januára 1950, v ktorom bolo zisťované, ako sa správal za kaplánskeho pôsobenia v Dubnici, v Čadci a v Žiline. V správe je konštatované, že: „*sa neexponoval za žiadnu fašistickú stranu a ani v jej línii nepropagoval. ... Počas pôsobenia v Čadci predával žiakom krížiky, ktoré nosia aj teraz na limci gabátu niektoré reakčné osoby, ktoré sú odporcovia komunizmu. ... bol horlivým prívržencom býv. prezidenta Tisu*

¹⁴ Podľa generálnej prokuratúry z 20. 5. 1954 „Církevní majetek nebyl zestátněn. Vlastnictví církví popřípadě církevních institutů trvá a stát na majetek toliko dozírá“. *Právní poměry církví a náboženských společností v ČSSR a jejich hospodářské zabezpečení státem*. Praha : Vydaly Sekretariáty pro věci církevní při ministerstvech kultury ČSR a SSR, 1977, s. 277. O tom podrobnejšie pozri BENDOŤ, P. Hospodářské zabezpečení církví a náboženských společností po roce 1948. In *Revue církevního práva*. ISSN 1211-1635, 2010, roč. 16, č. 20, s. 144.

¹⁵ Namiesto pôvodne očakávanej odluky cirkvi od štátu sa štátna kontrola upevnila. Štát mal právo a povinnosť zasahovať do vnútornej správy cirkvi, čím zrušil ich autonómiu. Slovenský úrad pre cirkevné veci sa stal de facto najvyššou cirkevnou vrchnosťou. PEŠEK, J. – BARNOVSKÝ, M. *Štátna moc a cirkvi na Slovensku 1948 – 1953*. Bratislava : VEDA, 1997, s. 100 – 101.

¹⁶ Cirkevní tajomníci podliehali Slovenskému úradu pre cirkevné veci (neskôr Sekretariát pre veci cirkevné Ministerstva kultúry Slovenskej socialistickej republiky). Spomenuté zákony tvorili fundament cirkevnej politiky československého štátu. „Pozornosti“ zo strany Štátnej bezpečnosti neunikol ani Slovenský úrad pre cirkevné veci, resp. jeho funkcionári. Štátna bezpečnosť ich vyhodnocovala a ak sa jej niektorý tajomník „nepáčil“, bola okamžite pripravená k zásahu. PEŠEK, J. – BARNOVSKÝ, M. *c. d.*, s. 111. Obyčajne v okrese bol jeden tajomník, ktorý mal k dispozícii jednu „kancelársku silu“.

¹⁷ Cirkevní tajomníci mali viesť pohovory s kňazmi. „*Cieľom pohovorov bolo ... presvedčiť duchovného o správnosti našej politiky, získať ho k pomoci pre vládnu politiku, hlavne v širokých masách roľníkov, ktorá je základňou náboženstva u nás. Proste treba hovoriť duchovným tak, aby sme ho získali, pokiaľ sa získať dá. Reakčným treba poukázať na silu nášho zradenia, aby si rozmysleli pracovať proti nám.*“ Štátny archív v Žiline so sídlom v Bytči, (ďalej ŠA BY), fond (ďalej f.) Krajský národný výbor v Žiline (ďalej KNV), Odbor cirkevný 1949 – 1959, šk. 30, Porada OCT dňa 25. januára 1954, hlavný referát. s. 10 (50).

¹⁸ PEŠEK, J. – BARNOVSKÝ, M. *c. d.*, s. 53.

¹⁹ Osobný spis duchovného musel obsahovať: 1) doklady o udelení štátneho súhlasu k výkonu funkcie duchovného; 2) dotazník s fotografiou a životopisom; 3) doklad o zložení predpísaného sľubu vernosti ČSSR; 4) platové výmery; 5) výmery o priznaní paušálu; 6) doklady o priznaní mimoriadnych odmien; 8) písomnosti o hodnotení celkovej činnosti duchovného; 9) doklady o skončení pôsobnosti duchovného v príslušnom okrese. Spis bol považovaný z obsahového hľadiska za prísne dôverný. ČERNÝ, P. *Malý slovník církevněpolitické a náboženské terminologie*. Praha : Sekretariát pro věci církevní ministerstva kultury ČSR, 1981, s. 129. Žiaľ, v archíve ešte nespracovaného fondu sme osobné spisy duchovných nenašli, len určité ich torzá, ktoré uverejňujeme.

a jeho režimu. Inák exponovania sa stránil.“ ... neboly zistené po žiadnej stránke základy.“²⁰

Všetci duchovní museli dostať podľa § 2 zákona č. 218/1949 Zb. z. štátny súhlas. Ten mohli dostať len duchovní, ktorí boli československými štátnymi občanmi, boli štátne spoľahliví a bezúhonní a splňovali aj inak všeobecné podmienky pre prijatie do štátnej služby. Pokiaľ duchovní nezložili sľub vernosti Československej republike a jej ľudovodemokratickému zriadeniu²¹ a nedostali štátny súhlas, nemohli vykonávať svoje povolanie a museli odísť z funkcií. Na udelenie štátneho súhlasu neexistoval právny nárok.²²

Sľub vernosti skladali absolventi Cyrilometodskej teologickej fakulty v Bratislave, ak nastupovali na miesta kaplánov.²³ Sľub podpisoval okrem skladajúceho tiež predseda ONV a svedkovia. Apoštolský administrátor Eduard Nécsey však dokázal viesť kňazov k cirkevnej disciplíne a plnení si kňazských povinností.

Albert Masár spravoval farnosť počas tlaku komunistických a štátnych orgánov v Lysej pod Makytou bez väčších problémov. Zatiaľ čo inde sa nepohodlní kňazi strácali zo svojich farností, keď ich cirkevní nadriadení a veriaci vôbec nevedeli, čo sa s nimi stalo, v Lysej pod Makytou sa s tým nestretávame. Pravdepodobne výhodou farnosti bolo jej umiestnenie a že nepatrila k významným farnostiam v dekanáte.

Z duchovných, ktorí pôsobili v Lysej, boli prenasledovaní bývalí kapláni Oskár Formánek, Ján Kutíš, Michal Michálka a Emil Pavol Šafár.

Michal Michálka bol od júla 1952 zatvorený do internačného tábora v Močenku a v septembri toho istého roku bol v internačnom tábore v Pezinku, odkiaľ bol prepustený a pôsobil opäť v pastorácii.²⁴ Asi najťažší osud mali Emil Pavol Šafár a Oskár Formánek. Emil Pavol Šafár bol najskôr v júli 1950 odvečený do sústreďovacieho tábora v Nových Zámkoch a po úteku a neúspešnom prechode hraníc bol zatknutý v roku 1951 a po mučení odsúdený na 14 rokov väzenia. Vďaka amnestii 9. mája 1960 bol amnestovaný spolu s ďalšími politickými väzňami.²⁵

²⁰ Slovenský národný archív (ďalej SNA), Slovenský úrad pre veci cirkevné (ďalej SÚC) (1926) 1949 – 1956 (1958), 1950, spolky, uznesenia, súdy, osobné, cirkevné, účtovné záležitosti, č. 679 – 828, šk. 124, č. 750 Albert Masár – osobné záležitosti.

²¹ Podľa Zákona 22/1949 Zb. z., § 19, bod 2, znel sľub nasledovne: „*Sľubujem na svoju česť a svedomie, že budem verný Československej republike a jej ľudovodemokratickému zriadeniu a že nepodniknem nič, čo by bolo proti jej záujmom, bezpečnosti a celistvosti. Budem ako občan ľudovodemokratického štátu plniť svedomite povinnosti, ktoré vyplývajú z môjho postavenia, a vynasnažím sa podľa svojich síl podporovať budovateľské úsilie smerujúce k blahu ľudu.*“

²² Metodiku udeľovania štátneho súhlasu k výkonu činnosti duchovného pozri *Právni poméry cirkví a náboženských spoločností v ČSSR*, s. 295 – 300.

²³ Sľub vernosti v roku 1979 mal nasledujúci text: „*Sľubujem na svoju česť a svedomie, že budem verný Československej socialistickej republike a jej socialistickému zriadeniu a nepodniknem nič, čo by bolo proti jej záujmom, bezpečnosti a celistvosti. Budem ako občan socialistického štátu plniť povinnosti, ktoré vyplývajú z môjho postavenia a vynasnažím sa podľa svojich síl podporovať budovateľské úsilie smerujúce k blahu ľudu.*“

²⁴ ŠIDLO, M. *Trpiaci svedkovia viery*, Nitra: Gorazd n. f., Kňazský seminár sv. Gorazda, 2018, s. 248; PRIKRYL, L. V. *Lexikón katolíckych duchovných Žiliny*, Žilina 2014, strojopis, nestr. Za preposlanie monografie ďakujeme P. Humbertovi M. Ondrejovi Virdzekovi, OP.

²⁵ Po prepustení pracoval vo výrobe a v roku 1966 mohol nastúpiť opäť do pastorálnej práce. Mestský súd v Bratislave ho 27. 2. 1991 rehabilitoval. ŠIDLO, M. c. d., s. 92; porovnaj *Dejiny Spoločenosti Ježišovej na Slovensku. 1561 – 1988*. Ed. E. Krapka, E. Mikula. Cambridge (Ontario)



Obrázok č. 3: Farnosť Lysá pod Makytou v rámci Púchovského dekanátu a Nitrianskej diecézy.²⁶

Začiatkom roku 1950 bol cirkvi zabavený majetok a obmedzený náboženský život. Ministerstvo vnútra 16. marca 1950 a povereníctvo vnútra 23. marca 1950 vydali výnosy o úprave konania náboženských a cirkevných zhromaždení. Všetky zhromaždenia pod šírym nebom sa mohli vykonať len so súhlasom národného výboru. Napr. na sviatok Božieho Tela (lat. *Corpus Christi*), kedy sa mala konať procesia, bola štátnou mocou zakázaná.²⁷ Podobne bolo bránené návštevám pútí, primícií, ktoré výrazne duchovne ovplyvňovali farníkov atď. Členom Požiarnych zborov bolo prísne prikázané od Okresného výboru PO, nezúčastniť sa čestnej stráže pri Božom hrobe na Bielu sobotu. V 50. rokoch bola činnosť cirkevných a náboženských spolkov obmedzovaná a terciári sv. Františka sa museli utiahnuť do ilegality.

Ďalším významným krokom bolo prijatie zákona o rodinnom práve (zákon č. 265/1949 Zb. z.) a o matrikách (zákon č. 268/1949 Zb. z.), ktoré vstúpili do platnosti 1. januára 1950. Matriky sa už neviedli na farských úradoch, ale agenda prešla na miestne národné výbory. Cirkevné matriky vedené do roku 1895 boli sústredené do štátnych archívov. Cirkevné matriky od 1. októbra 1895 si cirkvi naďalej mohli viesť pre účely evidencie veriacich na farských úradoch.

Dôležité pre cirkevný život bolo, že povinným a jedine právoplatným sobášom sa stal občiansky sobáš na príslušnom národnom výbore. Až potom sa mohli

: Dobrá kniha, 1990, s. 404.

²⁶ *Schematizmus Nitrianskej diecézy 2000*. [B. m.] : LÚČ, vydavateľské družstvo, 2000, s. 85.

²⁷ Ako je konštatované v správe pre Slovenský úrad pre veci cirkevné z 9. 7. 1955 „Skúsenosti zo zabezpečenia B. tela nám ukazujú, že všade kde sa včas a správne pripravili vhodné súbežné akcie, bola účasť na B. tele značne znížená a aj lesk a slávnostný ráz sprievodov v porovnaní s minulosťou bol omnoho menší“. SNA, SÚC 1955, sekretariát č. 101 – 292, šk. 10, 164/55-sekr. Zpráva o priebehu slávností Božieho tela, z 9. 7. 1955, s. 2 – 3.

konať ohlášky a cirkevný sobáš snúbencov. Nesmelo sa ani v ohláškach oznamovať, že sobáš chcú uzatvoriť snúbenci s udaním stavu, ale len „sobášu pána X a pani Y, rodenej Z bude požehnané.“²⁸

V rokoch 1949 – 1953 sa každoročne uzavrelo jedno miešané manželstvo vo farnosti. Vždy to bolo s evanjelikom (čkou) augsburského vyznania. Všetci evanjelici augsburského vyznania pochádzali z oblastí mimo Lysej – z Bratislavy, Košíc, Lazov pod Makytou, Mestečka a Olomouca.²⁹

Štát sa snažil rozbiť jednotu cirkvi a postaviť ju proti Vatikánu Katolíckou akciou (lat. *Actio catholica*).³⁰ Celá akcia bola organizovaná po straníckej a štátnej línii. Vedenie Komunistickej strany Slovenska sa snažilo zapojiť do akcie široký počet veriacich a duchovných. Duchovní, ktorí s nimi spolupracovali, boli vtedajším režimom označovaní za „vlasteneckých kňazov“.³¹

Albert Masár sa k tomu nepridal, podobne ako väčšina duchovných. Ako sám uvádza v duchu exkomunikačného dekrétu Pia XII. *Quasitum est*. Po neúspechoch Katolíckej akcie v roku 1951 bola jej činnosť zastavená.

Z 13. na 14. apríla 1950 prebehla akcia K, kedy príslušníci Ludových milícií a verejnej bezpečnosti obsadili všetky mužské kláštory a mníchov, rehoľníkov sústredili do záchytných kláštorov.³² Akákoľvek misijná činnosť bola nemožná. Duchovní sa dostali pod dozor štátu – pod „úrad pre veci cirkevné“. Všetku činnosť schvaľoval krajský (okresný) cirkevný tajomník (referent).³³

Po akcii K nasledoval podobný zásah proti ženským rádom a reholiam – Akcia R. Tá sa týkala už spomenutých uršulínok pochádzajúcich z Lysej. Napr. sestra Lidvina Janíčková, po sústredení v Modre pomáhala v kuchyni a pracovala na štátnych statkoch.³⁴ Jej mladšia sestra, už spomínaná Margita, ešte predtým stihla vstúpiť v marci 1950 v Olomouci do Kongregácie milosrdných sestier III. rádu svätého Františka (opavská). V auguste toho roku mala obliečku a prijala

²⁸ Sobášne obrady náboženské – výkon zo 7. 10. 1952. Podrobnejšie pozri *Právni poměry církví a náboženských společností v ČSSR*, s. 199.

²⁹ *Matrika sobášna 1923 – 1957*, fol. 67 – 81. R.-k. fara Lysá pod Makytou. V roku 1953 bola prijatá nová cirkevná ústava Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania a veriaci zo Záriečia patrili do Turčianskeho seniorátu a ten bol súčasťou Východného dištriktu. Úbytok evanjelického obyvateľstva sa razantne zrýchlil v druhej polovici 20. storočia. *Historický atlas evanjelickej cirkvi a. v. na Slovensku*. Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 2011, s. 147 a 149.

³⁰ Bol tu využitý, resp. zneužitý názov organizácie Katolícka akcia, ktorú založil v decembri 1922 pápež Pius XI. ako medzinárodné hnutie, ktoré má zapájať laikov do cirkevného života a pomáhať plniť jej poslanie.

³¹ PEŠEK, J. – BARNOVSKÝ, M. c. d., s. 63 a n.

³² Internovaný bol tiež bývalý kaplán Oskár Formánek, ktorý bol neskôr odsúdený na desať rokov väzenia. O tom pozri *Oskár Formánek SJ*. Ed. M. Rímsky. Košice: Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka v Košiciach, vedeckovýskumné pracovisko Teologickej fakulty Trnavskej univerzity, 2020, s. 28 a n. O akcii K a R pozri KOREC, Ján Chryzostom. *Od barbarskej noci*. 2. vyd. Bratislava: Lúč, 1992.

³³ K zmene došlo podľa zákona Slovenskej národnej rady č. 75 z 8. júla 1975, keď podľa § 11 na krajské národné výbory prechádzala pôsobnosť o hospodárskom zabezpečení rímskokatolíckej cirkvi, ktorú okresné národné výbory vykonávali predtým. Ako akcia K, tak aj akcia R, boli protiprávne, neexistuje žiaden oficiálny doklad o rozpustení rádov a reholí.

³⁴ Archív provincie sester uršulínok Bratislava-Rímska únia Rádu sv. Uršule, Nekrológ S. Lidviny Janíčovej, s. 1.

rehoľné meno Natanaela. V roku 1951 pracovala na detskej klinike v Olomouci. Neskôr ju preradili na infekčné a potom pľúcne oddelenie.



Obr. č. 4: *Fotografia sestry Natanaely.*

Hoci sestry z jej kongregácie pracovali v nemocniciach, kde ich štát potreboval, ani ony sa nevyhli perzekúcii a v roku 1957 museli odísť a boli internované v Bílé Vodě u Javorníku spolu s inými mníškami a rehoľníčkami. Tam pôsobila sestra Natanaela ako zdravotná sestra deväť rokov.³⁵

Ďalším problémom, obmedzujúcim pochopenie religiozity obyvateľstva bolo, že po roku 1950 sa už nezberali, neanalyzovali a nepublikovali údaje o náboženskej príslušnosti. Táto téma stala na niekoľko desaťročí tabu.

Ako sme už uviedli, bez súhlasu cirkevného tajomníka sa nemohli vykonávať niektoré aktivity, okrem už spomenutej procesie, požehnávanie ozimín, koledy, napr. na vykonanie primičnej omše, študenti hlásiaci sa na teologickú fakultu museli mať od neho súhlas,³⁶ návšteva vyššieho cirkevného funkcionára bola sledovaná, zisťované s kým a o čom hovoril, aké materiály doniesol a komu ich odovzdal, či vyslovil protištátne názory alebo dvojzmyselné narážky atď. Všetky cirkevné akcie boli monitorované a spracovávané o nich záznamy.

Cirkevný odbor schvaľoval kúpu nehnuteľného majetku, liturgického zariadenia a to napr. takých drobností ako výmena nábytku, zasklenie verandy, kúpa šporáku, koberca a pod. Cirkevný odbor povoľoval dokonca aj kúpu písacieho stroja, ale tiež rozšírenie cintorína. Prevody financií podliehali informovaniu

³⁵ V roku 1966 bola preložená do Slavkova (pri Opave). V roku 1999 sa konvent sestier zrušil a sestra Natanaela odišla do rehoľného domu – noviciátu v Mladecku (pri Opave), kde sa venovala domácim prácam. Po zrušení rehoľného domu v Mladecku v septembri 2005 odišla do Opavy, sídla najvyššej predstavenej „materince“, kde náhle zomrela 12. marca 2009. Za poskytnutie informácií ďakujeme sestre predstavenej S. M. Cecílii Vymazalovej z Kongregácie Milosrdných sestier III. rádu sv. Františka.

³⁶ Kritériom bolo predovšetkým to, či má kladný vzťah k socialistickému zriadeniu a po roku 1968 postoj k invázii sovietskych vojsk. Pozri obežník Stredoslovenského krajského národného výboru v Banskej Bystrici, odbor kultúry 266/1974. šk. 8, 1973 – 1975, 1974, 463.

a kontrole.³⁷ Všetky opravy, napr. natretie strechy, vrátane nákladov museli byť predložené na schválenie cirkevnému tajomníkovi.³⁸

Jednotlivé farnosti museli vykazovať finančné príjmy a výdavky štvrťročné a ročne. Napr. v roku 1953 mala lysianska farnosť schválený rozpočet nasledovne: príjmy 12 415,5 Kčs a výdavky 11-tisíc, t. j. zostatok 1 415,80 Kčs. Výdavky boli prísne kontrolované a tvorili ich odmeny laickým zamestnancom cirkvi,³⁹ sociálne potreby, spotreba materiálu a energie, údržba hnutelného a nehnuteľného majetku, rôzne náklady, úroky z dlhov a dane, dávky, poplatky. Farnosť v roku 1953 nemala žiadne dlhy ani pôžičky.⁴⁰



Obr. č. 5: Fotografia kostola z roku 1959.⁴¹

Za pôsobenia Alberta Masára bol kostol opravený. V roku 1950 maliar Dölinger z Bratislavy maľoval interiér kostola, kde pribudla socha Blahoslavenej Panny Márie, ktorej autorom bol Břetislav Kafka (*1891 – †1967) český sochár, rezbár a liečiteľ.

³⁷ SNA, SÚC 1949 – 1954, Uvoľňovanie vkladov, č. 1227 – 1237, inv. č. 52, šk. 71, 1227 súhlas k výplate peňazí z vkladnej knižky.

³⁸ Napr. v roku 1971 žiadal Albert Masár o povolenie natrieť plechovú strechu kostola a kryt kostolnej veže. Potrebné bolo uviesť zdôvodnenie – starý náter bol vykonaný pred 13 rokmi a plech už chytal hrdzu, cenu dvojitého náteru – 6-tisíc korún, z čoho bude hradené – z bežného účtu farnosti a kto prácu vykoná – Ján Pábel a spol. zo Vsetína. ŠA TN prac. PB, f. ONV Považská Bystrica, odbor školstva a kultúry, cirkevné oddelenie 1971 – 1980, šk. 8, Žiadosť o povolenie farebného náteru plechového krytu veže z 26. 6. 1971. Po schválení cirkevným tajomníkom Milanom Čakajkom bola povinnosť oznámiť vykonanie práce. Tamže, Oznam o prevedení práce zo 7. 10. 1971. Podobne o náter plechovej strechy veže úspešne žiadal v roku 1979. ŠA TN prac. PB (Trenčín pracovisko Považská Bystrica), f. ONV Považská Bystrica, odbor školstva a kultúry, cirkevné oddelenie 1977 – 1979, šk 11, 464/4.

³⁹ Aj tí museli byť schvaľovaní cirkevným tajomníkom, napr. organisti, ale cirkevný tajomník prostredníctvom obežníkov dal „tichý súhlas“ k vykonávaniu činnosti.

⁴⁰ ŠA BY, f. KNV, Odbor cirkevný 1949 – 1959, šk. 29, Rím. kat. farnosti okresu Púchov, Výkazy príjmov a výdavkov od 1. I. d1953 do 31. 5. 1953, fol. 136.

⁴¹ Archív Pamiatkového úradu Slovenskej republiky Bratislava, Digitálna a grafická dokumentácia, fond Lysá pod Makytou, N, inv. č. neg. 194 374. Za preposlanie snímku ďakujeme archivárovi Mariánovi Chrválovi.



Obr. č. 6: Pieta.



Obr. č. 7: Detail piety.

V roku 1950, krátky čas, vypomáhal v duchovnej správe Albertovi Masárovi Ladislav Šulgan, ktorý tu vypomáhal farárovi Tomášovi Komárovi v roku 1939, kedy odišiel do penzie a žil v Pezinku.⁴² Na jeho oprávnenú žiadosť mu MNV v Lysej pridela prízemie domu č. p. 33 u Márie Demschovej, ktorá bývala v dome sama.⁴³

Tlak štátnych orgánov na Rímskokatolícku cirkev sa prejavil v zriadení Mierového hnutia katolíckeho duchovenstva v roku 1951. Členovia hnutia kolabovali s komunistickým režimom. V roku 1968 hnutie sa zo dňa na deň doslova zrútilo.⁴⁴ Nenašli sme správy, že by niektorý z kňazov, pôsobiach v Lysej pod Makytou, bol členom tohto hnutia.⁴⁵

⁴² *Slovenský biografický slovník : od roku 833 – 1990*. V. zväzok R-Š. Zomp. red. Š. Valentovič. Martin : MS, 1992, heslo Šulgan Ladislav, s. 545 – 546.

⁴³ ŠA TN prac. PB, f. Miestny národný výbor v Lysej pod Makytou, úradné knihy 1950 – 1954, inv. č. 37 – 45, šk. 6, Zápisnica napísaná na schôdzi (mimoriadnej) rady MVN dňa 5. októbra 1950. Za poskytnutie dokumentu ďakujem Mgr. Petrovi Brindzovi, PhD.

⁴⁴ PEŠEK, J. – BARNOVSKÝ, M. *V zovretí normalizácie : cirkvi na Slovensku v rokoch 1969 – 1989*. Bratislava : VEDA, 2004, s. 14.

⁴⁵ Štátna bezpečnosť lustrovala aj rímskokatolíckych kňazov pôsobiach v Lysej pod Makytou a zakladala na nich zväzky. Pracovníci Štátnej bezpečnosti monitorovali duchovných, navštevovali kňazov, zneisťovali ich a požadovali vyjadrenie k niektorým citlivým informáciám, zisťovali postoje k rôznym politickým udalostiam a o niektorých osobách. Zväzky Milana Jedináka, Tomáša Komára a Alberta Masára boli zničené. Archív Ústavu pamäti národa, Všeobecná kartotéka, Kartotéka BB, Milan Jedinák (20. 1. 1940) a Tomáš Komár (10. 2. 1905). Keď p. Oskár Formánek po prepustení z väzenia býval v rodnej obci, tak ho „rozpracovávala“ Štátna bezpečnosť, ale o duchovných vo farnosti Lysá pod Makytou sa v zložke nenachádza správa. *Oskár Formánek SJ*, s. 51.

Tlak štátnych orgánov sa prejavil tiež na pôde školstva. Najskôr boli odstránené kríže zo škôl. V roku 1952 bol zakázaný zápis žiakov na náboženstvo. Oddelenie pre cirkevné záležitosti Okresného národného výboru v Púchove poslalo list s nasledujúcim obsahom: „Podľa rozhodnutia KNV cirk. odd. Vám oznamujeme, že pokyny a tento výnos v kostoloch nesmie byť čítaný. V dôsledku toho vás žiadame, aby ste tento list (výnos) odovzdali doručiteľovi tohto prípisu. Súčasne svojím vlastným podpisom na zpiatočnom lístku potvrdíte, že ste obsah tohto prípisu vzali na vedomie, a že ani v budúcnosti list o vyučovaní náboženstva nebude čítaný. Za presné dodržiavanie týchto inštrukcií ste osobne zodpovedný“.⁴⁶ V podobnom duchu vytváral nátlak na duchovných vedúci odbor pre veci cirkevné Martin Čavajda zo Žiliny⁴⁷ – kňazi ani v kázňach, ani v osobných rozhovoroch nemali vplývať na rodičov opäť pod prísnyimi sankciami.

V roku 1953 bol postavená a vysvätená kaplnka v Beňadíne zasvätená Najsvätejšiemu Srdcu Ježišovmu. Postavená bola v roku 1953 a požehnaná 4. mája toho roku.⁴⁸ Podľa ústneho podania sa v čase druhej svetovej vojny v tejto lokalite stretol nemecký vojak s partizánom a nestrieľali po sebe. Kaplnka bola postavená ako vďaka za pokojné prežitie v čase druhej svetovej vojny. Obnovená bola v roku 1980. Raz v lete sa koná pri kaplnke svätá omša.



Obr. č. 8: Kaplnka v Beňadíne.

V apríli roku 1956 vydal Krajský národný výbor nariadenie o prevzatí domu č. 2 v intraviláne (dnes je tam postavená škôlka), záhrady, pasienku Niva a lesu

⁴⁶ Farská kronika 1914 – 1978, nestr.

⁴⁷ V spisoch je charakterizovaný svojimi nadriadenými ako vedúci, ktorý „si svoje povinnosti plní svedomite a zodpovedne. K úlohám na pracovisku pristupuje vážne a seriózne. Pracovníkov na odbore a na okresoch vedie k presnosti a dôslednosti. V riadiacej a usmerňovacej činnosti si počína správne, aj keď niekedy postráda pružnosť a rozhodnosť“. SNA, SÚC, 273/55-sekr. M. Čavajda, kraj. cirkev. taj. – pracovný posudok z 13. decembra 1955.

⁴⁸ R.-k. fara Lysá pod Makytou, Farská kronika 1914 – 1978, nestr.

Niva. Proti tomu sa postavil rímskokatolícky úrad, požadujúci vypustiť poštátne-
nie z dôvodu, že dom obýval kantor-organista. Naposledy to bol Rudolf Habšuda,
ktorý sa ale presťahoval k manželke a dom prenajímal. Miestny národný výbor
v Lysej pod Makytou na svojom zasadnutí 7. júna 1956, na ktorom sa zúčastnil
tiež za odbor cirkevnej rady Okresného národného výboru Ján Strapko, za fi-
nančný odbor Ján Havrilčák, za odbor školstva a kultúry, z Lysej to boli predseda
Ján Sieklik, zamestnanci Miestneho národného výboru Beňová a Ján Gábik. Na
zasadnutí bolo odvolanie zamietnuté a budova prešla do rúk štátu.⁴⁹

V roku 1959 zosilnели ataky zo strany štátnych a straníckych orgánov, a tak
predseda Krajského národného výboru rozposlal farnostiam obežník v ktorom sa
píše: „*Prijala (rozumej Rada Krajského národného výboru – L. B.) uznesenie (č.
349/59 – L. B.) plnením, ktorý sa mali vytvoriť predpoklady ešte k úspešnejšiemu
riešeniu vážnych problémov v tejto oblasti. Predovšetkým bolo potrebné ustanoviť
cirkevného bojovníka, v tých okresoch, kde touto funkciou bol poverený vedúci od-
boru školstva a kultúry, alebo niektorý z inšpektorov.*“⁵⁰

Predseda Okresného národného výboru Jozef Šedík následne spracoval sprá-
vu o činnosti, v ktorej sa zamerl na štyri okruhy: 1) činnosť cirkvi a dodržiava-
nie dohôd so štátom; 2) boj proti sektám; 3) plnenie pokynov cirkevného tajom-
níka duchovnými a 4) „boj proti tmárskej ideológii“. V rámci celého okresu sa
konali prednášky pre členov komunistickej strany a ich manželky. Podľa neho sa
výrazne znížil počet detí navštevujúcich náboženstvo. Každý mesiac sa potom
prerokovala cirkevno-politická situácia podľa cirkevného tajomníka.⁵¹

V skutočnosti, ako tiež uvádza v kronike Albert Masár, a potvrdzujú to tiež
údaje z iných farností, rovnako ako prieskumy Slovenského úradu pre veci cir-
kevné, akcie štátu, ako Mierového hnutia katolíckeho duchovenstva, nezazna-
menali väčší úspech. Neznižovala sa návštevnosť kostolov, účasť na birmovaní,
počty sobášov atď.

Ani zo správ cirkevných tajomníkov alebo z farskej kroniky nie sú správy,
že by sa v Lysej pod Makytou vyskytovali členovia rôznych siekt, v tejto dobe
napr. Svedkov Jehovových, Modrého kríža, Letničného hnutia, Svätého Grálu,
Kruhu duchovného bratstva atď. Štátne orgány ich charakterizovali ako zosku-
penia krajného náboženského fanatizmu, majúce negatívne občiansko-politické
postoje.⁵²

⁴⁹ ŠA TN prac. PB, f. Okresný národný výbor v Púchove, šk. 124, 1956, škol. 52.

⁵⁰ Príslušnú pasáž si pracovník ONV podčiarkol obyčajnou ceruzkou. Za pozornosť stojí, že
miesto funkcie „cirkevný tajomník“ je napísané „cirkevný bojovník“. Predseda Krajského ná-
rodného výboru Anton Perkovič požadoval do novembra 1959 poslať správu. Tamže, šk. 339,
1959, org. Správa o cirkevnej politike v okrese.

⁵¹ SNA, SÚC, tamže, správa predsedu ONV Jozefa Šedíka pre Krajský národný výbor. Okresní cir-
kevní tajomníci podávali mesačné výkazy podľa stanovenej osnovy o svojej práci, jednotlivých
cirkvách, rehoľníkoch a rehoľníčkach, nálade medzi veriacimi, vyučovaní náboženstva, osve-
tovej práci, spolupráci s národnými výbormi a Komunistickou stranou, hospodárskej činnosti atď.
Správy boli posielaní krajskému cirkevnému tajomníkovi v režime dôverné alebo tajné.

⁵² *Právni poměry církví a náboženských společností v ČSSR*, s. 21. Úlohou cirkevného tajomní-
ka bolo sledovať a informovať o činnostiach siekt, napr. v roku 1954 mal za úlohu sledovať
schôdzky „darvistov“ (Kresťanské zbory). ŠA BY, f. KNV, Odbor cirkevný 1949 – 1959, šk. 30,
Plán práce okresného cirkevného tajomníka od 31. I. do 15. III. 1954, fol. 76. Celkovo cirkevný
tajomník zistil, že v skupine bolo 34 darbistov, ale ani jeden z Lysej pod Makytou. Pozri Tamže,

Pokiaľ konvertovali obyvatelia Lysej do iných cirkví, denominácií tak to bolo v inom prostredí. Ak to nezaznamenal kňaz do matriky, tak je takmer nemožné zistiť tento údaj. Napr. Emília Gabková prestúpila do Českobratrskej cirkvi evanjelickej v roku 1948 v Prahe. Farár Albert Masár do položky Observaciones (spresnenie) len dopísal: „*Apostata a fide!*“ (lat. Odpadlíčka od viery) a podčiarkol červenou ceruzkou.⁵³ Podobne konvertovala Sidónia Janíčková Slamková do Československej cirkvi (teraz Československá cirkev husitská) v Podbořanoch (pri Lounoch).⁵⁴ V tomto období skôr boli typické výstupy z cirkví. Napr. z cirkvi vystúpili v roku 1945 Rozália Mária Havlatová v Brne, v roku 1951 Marta Škulánová v Kroměříži, v roku 1959 vystúpila Františka Vašeková.⁵⁵

V roku 1959 sa Albert Masár stal dištriktuálnym dekanom. Personálna výmena vo funkciách dekanov začala už v roku 1952. Jeho predchodca Viktor Kállay⁵⁶ z Púchova bol vymenený v roku 1955 tiež z dôvodu „že sa vážne nezaoberá mierovým hnutím“.⁵⁷ Funkcia bola v tejto dobe nezávideniahodná. Na jednej strane musel vychádzať s vedením biskupského úradu v Nitre, na druhej strane s bratmi kňazmi a najviac mu komplikoval situáciu okresný cirkevný tajomník Jaroslav Hruška.⁵⁸ Ten mal povinnosť minimálne raz za rok absolvovať s duchovným rozhovor. Napr. v roku 1954 sa uskutočnila jeho návšteva 22. februára, keď predtým komunikoval s predsedom MNV, Miestnej organizácie KSS, Miestnej organizácie Československého zväzu mládeže.⁵⁹ Podľa záznamu cirkevného tajomníka predseda KSS a MNV „hovoria, že farár sa málo zmieňuje o Berlínskej konferencii a vôbec málo o dnešnom zriadení, taktiež málo o diskusii o NV a voľbách NV. Ale ani nevyvíjal nejaké mimoriadne pobožné slávnosti, keď niečo spraví pre dnešné zriadenie, vždy len na požiadanie a to sa odhovára, že on má dostať príkaz z BÚ, že to je pre neho smerodajné. Pohovor s farárom a kontrola pokladničného denníka a inventárneho záznamu. Tento má v poriadku, výdavkové účty má riadne podložené a overené. Keď som s ním hovoril prečo sa tak málo zúčastňuje poho-

Zoznam darbistov, fol. 273. S darbistami mala problémy skôr Evanjelická cirkev augsburského vyznania, ktorá konštatovala v *Zápisnici konventu Turčianskeho seniorátu, ktorý bol dňa 16. júla 1954 v Žiline*, s. 19, že záriečsky evanjelický farár augsburského vyznania „márne bránil naše učenie“. ŠA BY, f. KNV, Odbor cirkevný 1949 – 1959, šk. 30.

⁵³ *Matrika rodná 1922 – 1938*, fol. 67. R.-k. fara Lysá pod Makytou.

⁵⁴ Do Československej cirkvi konvertovala tiež Mária Vrabliková (Vrablik) 8. 1. 1948 v Náchode. Tamže, fol. 83.

⁵⁵ Tamže, fol. 95, 98, 169.

⁵⁶ Viktor Kállay (Kallay, *21. 12. 1890 Rajec – †10. 9. 1977 Púchov) pôsobil v Púchove ako farár do roku 1961. Odišiel do dôchodku a žil v Nitre, ale vrátil sa do Púchova, kde je pochovaný. Od roku 1935 bol vymenovaný za honorárneho kanonika. *Schématizmus slovenských katolíckych diecéz*. Trnava-Bratislava : SSV, 1971, s. 153.

⁵⁷ SNA, SÚC, 120 – sekr., Správa o previerke dekanov, s. 2.

⁵⁸ Ten bol charakterizovaný v posudku z 10. 11. 1951 ako „jedným z najstarších cirkevných tajomníkov v kraji žilinskom ... funkciu dobre zastáva jak po stránke politickej, tak pracovnej a charakterovej. Je snaživý, požíva dobrej povesti, vie slušne vystupovať a používa metódu presvedčovania, ktorá mu prináša politické úspechy“. ŠA BY, f. KNV, Odbor cirkevný 1949 – 1959, šk. 30, Cirkevní tajomníci – predloženie posudkov, fol. 154.

⁵⁹ ŠA BY, f. KNV, Odbor cirkevný 1949 – 1959, šk. 30, Plán práce okresného cirkevného tajomníka od 31. I. do 15. III. 1954, fol. 76.

vorov dnešného zriadenia o mierovej konferencii, on odpovedal, že nevie či dobre urobí, alebo nie, že najlepšie keď dostane z ich úradu nariadené“.⁶⁰

Byrokratické záťaže a tlaky na duchovných sa stupňovali.⁶¹ Okrem toho musel dekan vykonávať kontroly hospodárenia dištriktu. Cirkevný tajomník mu „zdvorilo oznámil“, kedy bude prebiehať kontrola a on sa musel prispôbiť. Napr. v roku 1969 mu Matej Zmajkovič poslal 9. septembra list, že kontrola dištriktu bude prebiehať 16. až 19. septembra toho roku.⁶²

V roku 1961 bolo nutné opraviť plot, a tak sa farár Albert Masár musel obrátiť 29. mája toho roku na odbor pre cirkevné záležitosti o schválenie stavby za tri tisíc Kčs. Tajomník pre cirkevné záležitosti vyjadril súhlas s opravou plotu s tým: „*nech (opravu – L. B.) prevedie socialistický sektor. Náklady spojené s touto opravou hradíte z vlastných rozpočtových prostriedkov. Všetky práce vyúčtujte v mimoriadnom rozpočte pokladničného denníka na rok 1961*“.⁶³

Jednotlivé farnosti v rámci vtedajšieho okresu Považská Bystrica mali vlastné rozpočty, z ktorých mohli čerpať finančné prostriedky. „Výhodou“ farnosti Lysá pod Makytou bolo, že budovy neboli pamiatkovo chránené, ani príliš poškodené. Pod okresného tajomníka v Považskej Bystrici spadalo celkom 32 farností⁶⁴ a Lysá pod Makytou mávala deviaty najvyšší rozpočet – v roku 1963 celkom 15 100 Kčs.⁶⁵ Aj v ďalších rokoch, napr. v roku 1965 mala Lysá pod Makytou mála vyšší príjem 15 150 Kčs ako okolité farnosti Lazy pod Makytou 11 700 Kčs, Lúky pod Makytou 10 380 Kčs a Zubák 11 940 Kčs.⁶⁶ Ďalší príjem mohli farnosti získať z milodarov, príspevkov, príp. zbierok. Pre vyhlásenie verejnej zbierky musel mať správca farnosti súhlas okresného národného výboru.

Albert Masár venoval veľa priestoru opisu náboženského života – často sa v nej opakuje veta „*Vita religiosa fidelium paulatim crescit*“ – „*Náboženský život veriakov rastie*“.⁶⁷ Uvádzať ročne koľko bolo pokrstených, zomrelých (resp. koľko

⁶⁰ ŠA BY, f. KNV, Odbor cirkevný 1949 – 1959, šk. 30, Situačná správa cirkevného tajomníka za mesiac marec 1954, fol. 39 (3).

⁶¹ Napr. sa všetci duchovní museli raz za mesiac zúčastniť na dekanských poradách, ktoré organizoval Diecezny mierový výbor. Presne bolo rozpísané kde a kedy sa budú konať, kto bude predsedáť a referovať. Na schôdzi museli byť prítomní cirkevní tajomníci, ktorí mali povinnosť o tom sprisať správu. ŠA BY, f. KNV, Odbor cirkevný 1949 – 1959, šk. 30, Okresné /dekanské/ mierové porady r. kat. duchovný – prevádzani, fol. 86 – 87.

⁶² ŠA TN prac. PB, f. ONV Považská Bystrica, odbor školstva a kultúry, cirkevné oddelenie 1969 – 1970, šk. 7, číslo cirk. 460/7-426/1969-Zč.

⁶³ Tamže, 1958 – 1961, šk. 3, značka: cirk/461.3 – 4, 464/4 A-10.

⁶⁴ Beluša, Bolešov, Červený Kameň, Dohňany, Dolná Mariková, Domaniža, Dubnica, Horná Mariková, Horná Poruba, Horné Kočkovce, Ilava, Jasenica, Košeca, Lazy pod Makytou, Lednica, Lednické Rovne, Lúky pod Makytou, Lysá pod Makytou, Mojtín, Papradno, Podskalie, Považská Bystrica, Považské Podhradie, Prečín, Pruské, Pružina, Púchov, Slopná, Udiča, Visolaje, Zliechov, Zubák. Tamže, 1962 – 1965, šk. 4, Sumarizácia farských rozpočtov rok 1963.

⁶⁵ Najvyšší rozpočet v roku 1963 mali farnosti: Dubnica 70-tisíc, Považská Bystrica 60-tisíc, Pruské 35 720 Kčs atď. Naopak najmenší rozpočet mali Dohňany 8 500, Prečín 9 000, Horná Mariková 9 200 Kčs. Tamže. Finančná situácia bola podobná aj v nasledujúcich rokoch.

⁶⁶ ŠA TN prac. PB, f. ONV Považská Bystrica, odbor školstva a kultúry, cirkevné oddelenie 1962 – 1965, šk. 4, Sumarizácia farských rozpočtov rok 1965. Táto situácia sa zlepšila v ďalších dekádach, keď napr. v rokoch 1975 a 1976 mala farnosť v Lysej pod Makytou rozpočet 36-tisíc. Tamže, cirkevné oddelenie 1975 – 1976, šk. 9, Sumarizácia farských rozpočtov rok 1975. 464/2

⁶⁷ Alebo v roku 1971 sa zapísal: „*Vita religiosa etiam in his temporibus materialisticis et fidei*

kresťanských pohrebov) a zosobášených. V roku 1967 došlo k rozsiahlej liturgickej obnove v duchu II. vatikánskeho koncilu. O jej uvedenie sa zaslúžil nový nitriansky biskup Ján Pásztor (1973 – 1988), ktorý bol predsedom Liturgickej komisie Slovenska. Liturgická reforma sa zavŕšila až v roku 1978 zavedením slovenského misálu, obradom pre udeľovanie sviatosti krstu a manželstva.

Od roku 1968 došlo k rozsiahlym spoločenským zmenám v štáte v duchu „socializmus s ľudskou tvárou“. Uskutočnili sa viaceré podstatné zmeny. Štátne orgány nezasahovali do vnútorných vecí náboženského života. To malo za následok oživenie náboženského života, ktorý sa prejavil nielen zvýšenou návštevou bohoslužieb, počtu žiakov navštevujúcich náboženstvo, ale tiež konaním pútí, ktoré boli predtým zakázané do Levoče, Rajeckej Lesnej, Šaštína, Turzovky atď., ale tiež na Moravu na Hostýn, Velehrad alebo do poľskej Čenstochovej.

Po príchode vojsk Varšavskej zmluvy a nástupu tzv. normalizácie došlo k utlmeniu náboženských aktivít.⁶⁸ Aj v právnej rovine došlo k precizovaniu a sprísneniu trestov.⁶⁹

Dejiny farnosti v rokoch 1969 – 1989

V roku 1971 sa k rímskokatolíckej cirkvi v Lysej pod Makytou hlásilo 2 683 osôb a 39 osôb uvádzalo, že je členom Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania. O príslušníkoch iných konfesií, denominácií nemáme správy.

V roku 1972 sa konala sviatosť birmovania vo farnosti, ktorú celebraval nitriansky sídelný biskup Ján Pásztor. Počas pôsobenia Alberta Masára došlo k výstavbe novej fary, nakoľko pôvodnú, ešte kamennú budovu charakterizoval v roku 1971 farár Albert Masár nasledovne: „*múry boli prehnité a mokré, budova zamorená hubkou a povala sa na niektorých miestach začala prepadávať.*“ Nová stavba bola vybudovaná z financií farského úradu, za odpredané pozemky v hodnote 30-tisíc a zo zbierok (darov) veriacich.⁷⁰ Povoľenie na stavbu a možnosť vyhlásiť zbierky dostal farár od cirkevného tajomníka Milana Čakajíka až po doplnení údajov a schválení príslušných úradov 22. septembra 1971.⁷¹

Náklady na stavbu novej budovy mali podľa biskupstva predstavovať čiastku 437 360 Kčs. Z predmetnej sumy hradil farský úrad v hotovosti 150-tisíc a zvyšok vo výške 287 360 Kčs sa mal dodatočne vyzbierať zo zbierok.⁷² Stavebný úrad sa

inimicissimis in parochia continuitur“ – „*Náboženský život pokračuje vo farnosti aj v týchto materialistických a nepriateľských časoch pre vieru.*“

⁶⁸ Vedenie KSS nechalo vypracovať dokument Návrh dlhodobého postupu v oblasti cirkevnej politiky a svetonázorovej výchovy na Slovensku, ktoré schválilo Predsedníctvo ÚV KSČ 31. 8. 1971. Mal predovšetkým formovať novú cirkevnú politiku a potom rozvíjať ateistickú výchovu. Podrobnejšie o tom pozri PEŠEK, J. – BARNOVSKÝ, M. *V zovretí normalizácie*, s. 59 a n.

⁶⁹ To bol napr. zákon č. 113/1973 Zb. z., § 101 o zneužívaní náboženskej funkcie, v ktorom bol trest stanovaný na šesť mesiacov až tri roky. Podobne ako § 196 násilie proti skupine obyvateľov a proti jednotlivcovi, § 198 hanobenie národa, rasy a presvedčenia, § 236 obmedzovanie slobody vyznania atď. Pozri tiež PEŠEK, J. – BARNOVSKÝ, M. *V zovretí normalizácie*, s. 33.

⁷⁰ ŠA TN prac. PB, f. ONV Považská Bystrica, odbor školstva kultúry, cirkevné oddelenie 1971 – 1980, šk. 8, Postavenie novej fary v Lysej p. Mak., č. 55/1971.

⁷¹ Tamže, list cirkevného tajomníka z 22. 7. 1971 a 22. 9. 1971, cirk. 460/5 – 63/1971.

⁷² ŠA TN prac. PB, f. ONV Považská Bystrica, odbor školstva kultúry, cirkevné oddelenie 1971 – 1980, šk. 8, list kapitulného vikára z 9. marca 1971.

kladne vyjadril 7. októbra 1971⁷³ a rozhodnutie o prípustnosti stavby bolo vystavené 13. decembra 1971.⁷⁴

Potom sa prikročilo k výstavbe novej fary a 29. apríla 1972 sa vybagroval suterén a začali sa budovať základy. Podľa podrobného harmonogramu mali byť 8. novembra upevnené ríny.⁷⁵



Obr. č. 9: Budova novej fary.

Stavba bola skolaudovaná v roku 1974, kedy sa sem farár presťahoval, ale ešte neboli úplne dokončené všetky práce. Ešte v roku 1976 musel žiadať farár Albert Masár o odsúhlasenie úpravy priestoru okolo novej farskej budovy v hodnote 5-tisíc Kčs.⁷⁶

V roku 1974 sa farár presťahoval zo starej fary do novej, na ktorej ešte neboli dokončené všetky práce. Fara bola budovaná svojpomocne a skoro všetky práce vykonávali farníci. Bolo to z nedostatku materiálu a odborných pracovných síl. Postupne sa ale dokončovali práce – zasklenie okien, polozenie dlážky, obkladaanie, kúrenie, vodoinštalácia atď.

Až v nasledujúcom roku bola fara presťahovaná a na základe žiadosti z 12. mája 1975 pôvodná farská budova zbúraná. S asanáciou sa počítalo po dostavení novej fary. Stará budova už bola nevhodná na bývanie a zacláňala z južnej strany. Súhlas bol daný 6. júna 1975, s upozornením, že prípadný zisk z predaja materiálu musí byť evidovaný na účte farského úradu.⁷⁷ Fara bola slávnostne požehnaná

⁷³ Tamže, Územné rozhodnutie o umiestnení stavby farskej budovy r. kat. cirkvi v Lysej pod Makytou pre rím.-kat. farský úrad v Lysej pod Makytou.

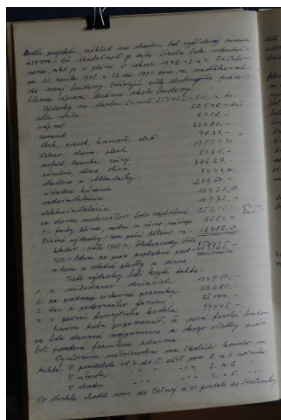
⁷⁴ Tamže, rozhodnutie o prípustnosti stavby.

⁷⁵ *Farská kronika 1914 – 1978*, nestr.

⁷⁶ ŠA TN prac. PB, f. ONV Považská Bystrica, odbor školstva a kultúry, cirkevné oddelenie 1975 – 1976, šk. 9, Plánované práce na rok 1976 z 19. 3. 1976.

⁷⁷ Tamže, Zbúranie /asanácia/ starej farskej budovy.

až v roku 1976. V tomto roku došlo tiež k rozsiahlym umelecko-remeselníckym úpravám v interiéri kostola.



Obr. č. 10: Vyúčtovanie z farskej kroniky (36).

V roku 1974 konštatoval v kronike farnosti Albert Masár, že pobožnosť na Veľkú noc sa zúčastňovali veriaci v hojnom počte. Veľa veriacich pristupovalo k spovedi, viac ako pred vianočnými sviatkami. Podobne aj počas hodov prišlo veľa ľudí na omšu. Ale pri zhoršenom počasi sa vedelo, že už veľa veriacich nepríde. Ľudia sú pohodlnejší. Okrem toho sa už nekonalo poďakovanie po žatve – dožinky.⁷⁸

V roku 1975 pápež Pavol VI. (Giovanni Battista Enrico Antonio Maria Montini, 1963 – 1978) vyhlásil milostivý rok, jubilejný rok, aby mohli získať veriaci plnomocné odpustky. Albert Masár tomu venuje pozornosť už na začiatku zápisu vo farskej matrike.

Postupovala však systematická ateizácia spoločnosti, ktorá sa prejavila aj vo farnosti Lysá pod Makytou. Albert Masár si na to sťažuje vo farskej kronike: „U mládeže však pozorovať nedbalosť v plnení náboženských povinností. Zvlášť u mladších sú na vine rodičia, ktorí sa domnievajú, že zaprením viery ich deti dosiahnu lepšie postavenie vo svete“. Cirkevní tajomníci⁷⁹ sa snažili obmedziť náboženský život tiež tým, že po prijímaní, ktorého sa v roku 1976 zúčastnilo 46 detí, sa nemohlo podávať pohostenie na fare, a tak sa konalo v hasičskom dome. Mnohí veriaci to nedokázali pochopiť. O rok neskôr sa už pohostenie konalo na fare a ako napísal Albert Masár: „Všetkým sa to ľúbilo“. Podobné to bolo aj v nasledujúcich rokoch.

Viacerí rodičia neposielali svoje deti na výučbu náboženstva, pretože sa obávali, že sa nedostanú na lepšiu strednú školu.⁸⁰ Mimoriadne rýchle tempo znížo-

⁷⁸ Farská kronika 1914 – 1978, nestr.

⁷⁹ V roku 1969 ministerstvo kultúry zriadilo Sekretariát pre veci cirkevné podľa zákona č. 2/1969 Zb. z., ktorým sa usmerňovala činnosť cirkevných záležitostí na Slovensku.

⁸⁰ Je to rozdiel od predchádzajúcich dekád, keď napr. cirkevný tajomník v roku 1954 sťažoval: „Učitelia majú veľký podiel na tom, že prevážna väčšina žiakov sa prihlásila na vyučovanie náboženstva. Učitelia sami sú vedení tmárstvom“. ŠA BY, f. KNV, Odbor cirkevný 1949 – 1959,

vania počtu detí prihlásených na výučbu náboženstva presadili štátne orgány predovšetkým prostredníctvom školskej správy zaangažovaním riaditeľov a učiteľov základných škôl. Využívali sa tiež iné cesty, napr. tlak na rodičov, členov KSS, aby svoje deti neprihlasovali na náboženstvo. Dochádzalo aj k tomu, že v zamestnaní si rodičov predvolali a žiadali ich, aby deti z náboženstva dodatočne odhlásili. Existenčné dôvody mnohých rodičov donútili, aby tak urobili. Obavy pred sankciami viedli k samoregulácii správania časti rodičov. Skracovali sa termíny na prihlasovanie z pôvodných 10 dní na 2 – 3 dni.⁸¹

Podľa Alberta Masára sa tieto problémy týkali predovšetkým žiakov 7. ročníka. Duchovní mali povinnosť vyučovať náboženstvo podľa § 5 zákona 218/1949 Zb. z. Albert Masár vždy zaznamenal, kde a ktoré ročníky vyučoval.

Ďalšia sviatosť birmovania sa konala až o štyri roky neskôr. Dňa 19. júna 1976 vykonal v Lysej pod Makytou biskup Ján Pásztor birmovku. Sviatosť prijalo až 243 birmovancov. Bolo to spôsobené tým, že štátna moc sa snažila obmedzovať aktivity Rímskokatolíckej cirkvi. Už v roku 1974 na federálnej úrovni Ján Pásztor vzniesol osem požiadaviek, medzi ktorými bolo aj obmedzovanie birmoviek.⁸²

Aktívnymi účastníkmi náboženského života farnosti boli najmä staršie ženy dôchodkyne. Z ideologického aspektu boli perspektívne nezaujímavé a ťažko zvládnuteľné. Ich účasť na bohoslužbách bola v niektorých prípadoch takmer každodenná a návšteva plnila tiež úlohu sociálnej komunikácie. Ich aktivita však musela prebiehať v spoločensky prípustných medziach.

Rozsiahlosť farnosti a množstvo povinností duchovného v Lysej pod Makytou si vyžadovala pomoc kaplána. Už v 70. rokoch sa začal prejavovať nedostatok kňazov, spôsobený jednak vysokým vekom mnohých duchovných, ďalší odchádzali do dôchodku alebo zomreli. Bola tu snaha o „zreálnenie potreby počtu duchovných a úsilie znížiť počty systematizovaných duchovenských miest.“⁸³

Na Cyrilometodskej bohosloveckej fakulte v Bratislave, ktorá už predtým bola vyňatá zo zväzku Univerzity Komenského, mohol študovať len obmedzený počet študentov. Aj tu bola snaha „regulovať“, t. j. znižovať počty bohoslovcov.

Hoci Československo prezvalo v rámci tzv. helsinského procesu záväzky, medzi ktoré patrí i uznávanie a rešpektovanie slobody jednotlivca, napr. vyznávať jednotlivo alebo v spoločenstve s inými náboženstvo (vieru) v súhlase s jeho svedomím, nebolo to akceptované. Napriek tomu o mierne stúpajúcej religiozite svedčí nárast žiakov navštevujúcich náboženskú výchovu, napr. v školskom roku

šk. 30, Situačná správa za mesiac september 1954, fol. 380.

⁸¹ PEŠEK, J. – BARNOVSKÝ, M. *V zovretí normalizácie*, s. 73.

⁸² Ďalšími sťažnosťami boli nesprávny postup štátnej správy pri prihlasovaní detí na výučbu náboženstva, neoprávnené zásahy do určovania času bohoslužieb, tvrdý postup pri deložovaní rehoľných sestier, odoberanie štátneho súhlasu duchovným, nízke počty prijímaných bohoslovcov, obmedzovanie činnosti Spolku sv. Vojtecha a znemožňovanie federálneho stretnutia ordinárov. Podrobnejšie o tom pozri PEŠEK, J. – BARNOVSKÝ, M. *V zovretí normalizácie*, s. 82 – 83.

⁸³ Súviselo to s normalizačným tlakom, kedy najvyššie stranické a štátne orgány dospeli k presvedčeniu, že najmä rímskokatolícka cirkev sa vymkla spod kontroly štátnej moci a priveľmi sa im ustúpilo. Aj preto dochádzalo k presúvaniu kňazov z farností, odoberaním im súhlasu, neobsadzovať uvoľnené farnosti po odchode duchovného do dôchodku alebo po jeho úmrtí. O tom podrobnejšie pozri PEŠEK, J. – BARNOVSKÝ, M. *V zovretí normalizácie*, s. 23 a n.

1977/78.⁸⁴ K religiozite obyvateľov obce sa ešte vrátíme pri nástupe nového administrátora Jozefa Oliša.

V roku 1978 bola uskutočnená rekonštrukcia organu, ktorý sa spomínal už vo vizitácii z roku 1815. Súčasný organ sa nachádza na chóre je tiež zapísaný v zozname hnutelných pamiatok. Šesťdielny, dvojvežový organ má dĺžku 392 cm, šírku 395 cm a výšku 180 cm. Je rozdelený na dve zrkadlovo zhodné organové skrine, spojené v spodnej časti postamentom, vo vrchu oblúkom. Jednoduchý postament je zdobený mramorovaním, zdobený iba plošnými kazetami. V zadnej časti postamentu je manuál s registrovými ťahadlami. Na ňom je mohutná profilovaná rímsa, členená pilastrovými hlavicami so zuborezom, prebiehajúcim po celej rímse. Nízky driek hlavice je zdobeným kanelovaním.⁸⁵

Na základe časti archívneho materiálu je možné ešte rekonštruovať platobné podmienky duchovných. Tie upravoval § 3 zákona č. 218/1949 Zb. z. Osobné pôžitky duchovných tvoril základný plat, hodnotný príplatok a odmena za vyšší výkon.⁸⁶ K tomu mal výhodu služobné bytu. „Hodnota bytu“ – nájom bola v roku 1953 len 26 Kčs, čo bolo rovnaké ako vo väčšine farností okresu Púchov.⁸⁷ Duchovní využívali služobné byty bezplatne, čo bolo tŕňom v oku štátnych orgánov a preto sa rozhodli v roku 1953 „*spôsobom pokiaľ možno najnenápadnejším zistiť hodnoty bytov*“.⁸⁸

Pre porovnanie štátne orgány oceňovali cirkevných tajomníkov na okrese platom v IX. pracovnej triede. Napr. v roku 1954 Martin Čavojda, cirkevný tajomník v Žiline, mal príjem 1 850

Kčs.⁸⁹

V roku 1976 sa dostal Albert Masár do XII. trienálky a výška jeho platu bola 1 332 Kčs plus hodnotný prídavok 200 Kčs.⁹⁰ K tomu ešte mal zaplatené za vyučovanie náboženstva. Napr. v roku 1954 tak za celý školský rok 1953/54 dostal 800 Kčs a boli mu zaplatené.

⁸⁴ ŠA TN prac. PB, f. ONV Považská Bystrica, odbor školstva a kultúry, cirkevné oddelenie 1977 – 1979, šk. 11, 463 Tabuľky okresné.

⁸⁵ Aktualizačný list hnutelnej národnej kultúrnej pamiatky, organ, Lysá Pod Makytou, Alexa Jiří, 2003, Archív KPÚ Trenčín. Za preposlanie obidvoch aktualizacných listov a spoluprácu ďakujeme Mgr. Petre Svoradovej z KPÚ Trenčín.

⁸⁶ Platy duchovným sa začali posilať zásadne poštou, v žiadnom prípade nie osobne už v novembri 1949. PEŠEK, J. – BARNOVSKÝ, M. *Štátna moc a cirkvi na Slovensku 1948 – 1953*, s. 113.

⁸⁷ Len farnosti Beluša, Visolaje a Zubák mali vyššie „hodnoty bytu“. ŠA BY, f. KNV, Odbor cirkevný 1949 – 1959, šk. 29, Naturálne pôžitky duchovných, fol. 84.

⁸⁸ Tamže, Slovenský úrad pre veci cirkevné, č. 3874/1953-III/2 Naturálne pôžitky duchovných, fol. 91. V správach potom zaznamenávali miestnosti: kancelárie, chodby, kuchyne, kúpeľne, špajze, spálne, jedálne, pivnice a uvádzali rozmery. V Lysej pod Makytou je byt zapísaný ako dvojizbový s kuchyňou a príslušenstvom s elektrickým osvetlením, bez vodovodu a kúpeľne. Hodnota mesačného nájmu bola 26 Kčs a ročného 312 Kčs podobne ako v Lúkach pod Makytou, v Púchove, Lednických Rovniach atď. Tamže, Evidencia bytov bezplatne užívaných duchovnými v okrese Púchov, fol. 121 – 122.

⁸⁹ SNA, SÚC 1952 – 1958, č. 5991 – 6554, šk. 290, č. 6024 Martin Čavojda, ved. cirk. Odboru KNV v Žiline – úprava platu.

⁹⁰ ŠA TN prac. PB, ONV Považská Bystrica, odbor školstva kultúry, cirkevné oddelenie 1976, šk. 10, 466/2, Trienálky postup – rozhodnutie.

Slovenská cirkevná provincia bola zriadená pápežom Pavlom VI. 30. decembra 1977 a slávnostne vyhlásená pražským arcibiskupom kardinálom Františkom Tomáškom v Katedrálnom chráme sv. Jána Krstiteľa v Trnave 6. júla 1978. Postavenia farnosti Lysá pod Makytou sa tieto zmeny výraznejšie nedotkli.

Dňa 6. augusta 1978 zomrel 81-ročný pápež Pavol VI. (Giovanni Battista Montini) a na jeho miesto bol už 26. augusta 1978 zvolený benátsky patriarcha Ján Pavol I. (Albino Luciani), ktorý náhle zomrel 29. septembra 1978. Ďalším pápežom sa stal krakovský arcibiskup, Poliak Ján Pavol II. (Karol Wojtyła), po 455 rokoch pápež netaliankeho pôvodu, ktorý mal dobré vedomosti o náboženskej situácii v Československu.

Ďalšia sviatosť birmovania sa konala 4. júla 1978 a birmovaných bolo 206 osôb. Aj tu sa prejavovala snaha obmedziť náboženské slávnosti a usmerniť ich tak, aby neprerástli do akcií väčšieho spoločenského významu.⁹¹ Od začiatku 80. rokov sa aj v duchovnom živote začal prejavovať úbytok obyvateľov. Tí sa sťahovali do miest za prácou, čo sa týkalo predovšetkým mladých ľudí.

Rok 1985 bol pre vzťah Rímskokatolíckej cirkvi a štátu prelomový. Oslavovalo sa 1100. výročie úmrtia svätého Metoda. Pre návštevu pápeža Jána Pavla II. ešte neboli „vhodné podmienky“. Konala sa púť na Velehrad a slávnosť v Nitre, ktorých sa zúčastnil osobne aj Albert Masár.

Predovšetkým Velehrad s masovou účasťou veriacich a otvorenými prejavmi nesúhlasu s oficiálnou líniou cirkevnej politiky štátu zohral významnú úlohu. Čitateľ by preto očakával väčší priestor a kritickejší postoj k štátu. Zlom bol daný tiež tým, že len mesiac pred Velehradom Predsedníctvo ÚV KSČ schválilo *Správu o plnení dlhodobého postupu v oblasti cirkevne politiky, súčasnej situácii a ďalších úlohách v tejto oblasti*. Podľa nej sa dosiahli výrazné úspechy a nebol dôvod pre podstatnejšie zmeny v postupe. Velehrad vyvrátil ilúziu o úspešnom ovládaní Rímskokatolíckej cirkvi.⁹²

Popri pastoračnej práci sa venoval Albert Masár včelárstvu a spisovateľskej činnosti. Po Štefanovi Rúčkovi je to druhý bádateľ na fare v Lysej. Po archívnom výskume Albert Masár v roku 1941 napísal dizertačnú prácu *Husiti v Nitrianskej diecéze* (1941), založenú na archívnych výskumoch ako v domácich archívoch, tak i v Maďarsku.⁹³

V historickom bádaní pokračoval tiež aj ako žilinský kaplán. Napísal dielo *Dejiny stredokysuckého kraja* o rozsahu 231 strán. Rukopis v decembri 1947 poslal do Historického odboru Matice Slovenskej, ktorá ale prácu nevydala.⁹⁴ Obrátil sa preto na redaktora časopisu *Nová pravda* monsignora Pavla Macháčka listom

⁹¹ Podrobnejšie pozri PEŠEK, J. – BARNOVSKÝ, M. *V zovretí normalizácie*, s. 62.

⁹² Tamže, s. 66.

⁹³ Dizertačnú prácu sa nám nepodarilo nájsť. Podľa pracovníčky Mgr. Lujzy Rochovej z Fakultnej knižnice Rímskokatolíckej Cyrilometodskej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave sa u nich nenachádza a ak by náhodou na katedre niečo zostalo, nedá sa k tomu teraz dostať.

⁹⁴ Pozri Potvrdenie o prevzatí jeho práce *Dejiny stredokysuckého kraja*. Archív Matice Slovenskej, Zbierka korešpondencie osobností a inštitúcií vyčlenená z archívneho fondu Matice Slovenskej, II. 14BD 4. Súčasťou je tiež jeho vizitka.

z 28. decembra 1947, teda ešte zo svojho kaplánskeho pôsobenia v Žiline. Redaktorovi sa článok páčil a plánoval ho uverejniť v roku 1948, čo sa neuskutočnilo.⁹⁵

Albert Masár nemohol publikovať.⁹⁶ Jeho rozsiahla pentalógia z cyrilometodského obdobia, kvôli ktorej navštívil tiež Bulharsko, Maďarsko a Poľsko, zostala v rukopise. Pod pseudonymom A[lbert] M[asár] Tatranský vydal dielo *Rozlet a pád Veľkej Moravy*. Potom vyšla ďalšia časť *Arcibiskup umiera* (Rím 1985, Bratislava 2001). Jeho pozostalosti sa chopilo vydavateľstvo Don Bosco v Bratislave, ktoré vydalo časť jeho diela *Knieža, filozof a kat* (1999), *Slavomír, knieža slovienskej* (2000), *Slnko zapadlo na tisíc rokov* (2003), *Tmy moci a slávy* (2003).

V jeho pozostalosti sa zachovali: *Dejiny Kysúc; Svätý Svorad a Benedikt* (2 diely); *Láska a zlato*. Napísal okolo sto básní s náboženskou tematikou. Zbierku básní na počesť Panny Márie nazval *V zajatí zlata*. Zanechal rozpracované historické dielo o sv. Bystríkovi. Nezostáva len súhlasiť s Danielom Dianom, že „jeho literárne dielo treba náležité zhodnotiť a publikovať“.⁹⁷

Albert Masár je považovaný tiež za významného rétora, resp. homiletika. Svoje kázne uverejnil v časopisoch *Duchovný pastier*, *Katolícke noviny* a v iných periodikách.⁹⁸ Po Michalovi Michálkovi a Emilovi Šafárovi to bol tretí duchovný s titulom doktora teológie. Všetci traja dosiahli titul začiatkom 40. rokov 20. storočia.

V lete 1986 ochorel Albert Masár a musel pre ťažkú chorobu odísť z pastorácie. Odišiel do rodných Ostratíc k rodine. V nemocnici v Topoľčanoch sa podrobil operácii, ale rakovina žalúdka už bola v pokročilom štádiu. Krátko na to 1. júla 1987 tam zomrel a pochovaný je v rodných Ostraticiach.⁹⁹ Albert Masár podľahol chorobe 1. júla 1987. Pohreb v Ostraticiach, kde si prial byť pochovaný, celebroid biskup Ján Pásztor za účasti mnohých kňazov. Autobus bol vypravený aj z Lysej pod Makytou a mnohí veriaci sa prišli rozlúčiť s duchovným pastierom na osobných autách. Za veriacich v Lysej sa rozlúčil kostolník Štefan Vašek.¹⁰⁰

⁹⁵ Archív SSV v Trnave, Scr. XIII č. 3d/736 a-c. Za preposlanie korešpondencie ďakujeme pani Márie Zacharovej z Knižnice a archívu Spolku svätého Vojtecha.

⁹⁶ Podľa rozhodnutia Ministerstva kultúry SSR č. 9681/1973 zo dňa 21. 12. 1973 bolo Cirkevnému nakladateľstvu v Bratislave vydané vydavateľské oprávnenie, ktoré taxatívne vymedzovalo a špecifikovalo vydávanie neperiodických publikácií. Na tlač by potreboval Albert Masár osobitné individuálne oprávnenie. O tom pozri *Právní poměry církví a náboženských společností v ČSSR*, s. 59 a n.

⁹⁷ DIAN, D. Albert Masár. In *Duchovný pastier*. ISSN 0139-861X, 2000, roč. 81, č. 1, s. 31.

⁹⁸ STANČEK, L. – ŠURÁB, M. *Rétorika dnes*. Ružomberok : Vydal Rektorát Katolíckej univerzity v Ružomberku, 2006, s. 65. Okrem uvedenia Alberta Masára medzi piatimi významnými slovenskými rétorami, neuvádzajú autori žiadnu kázeň, alebo príklady homiletickej činnosti, ktorými by potvrdzovali svoj argument. Jeho literárnu tvorbu pozri VICELOVÁ, E. *Albert Masár : personálna bibliografia*. Topoľčany : Trábečská knižnica, 2004.

⁹⁹ *Facultas theologica ss. Cyrilli et Methodii Bratislaviae 1936 – 1986*. Ed. A. Bagin. Bratislava : Spolok sv. Vojtecha, 1986, s. 39; DIAN, Daniel. Svetlo do minulosti. Albert Masár-Tatranský: Rozlet a pád Veľkej Moravy I. Knieža, filozof a kat. In *Katolícke noviny*. ISSN 0139-8512, 2000, roč. 115, č. 7, s. 16; *Schematismus cleri diocesis Nitriensis pro anno a Christo nato MCMXLII.*, s. 144; *Schematismus cleri diocesis Nitriensis pro anno a Christo nato MCMXLVII.*, s. 160; *Schematismus slovenských katolíckych diecéz*. Bratislava – Trnava : Vydal spolok sv. Vojtecha, 1978, s. 316.

¹⁰⁰ Text jeho prejavu sa nachádza vo farskej matrike.



Obr. č. 11: Fotografia pohrebu Alberta Masára z Farskej kroniky.

Všetky svoje úspory venoval Biskupskému úradu v Nitre a farnostiam, kde to nevyhnutne potrebovali na obnovu kostolov. Bol tiež štedrým mecenášom stavby novej fary v Ostraticiach a opravy kostola.¹⁰¹

Albert Masár bol konzervatívnym duchovným, ale skutočným otcom pre svoje ovečky a zostal v srdciach veriacich. V Albertovi Masárovi sa ukázalo, aká dôležitá je osobnosť duchovného a akú významnú úlohu zohráva pri integrácii vo vnútri cirkevného zboru.

O popularite Alberta Masára svedčí i slávnostná omša 23. januára 2000, ktorá sa konala v Ostraticiach a celebraval ju monsignor Viliam Judák k nedožitým 85. narodeninám. Na omši boli tiež prednesené jeho básne z cyklu Litanie lorentánske a vystúpila miestna dychová hudba.¹⁰²

Alberta Masára zastupoval administrátor v Lazoch pod Makytou Ing. Jozef Oliš.¹⁰³ Pretože duchovná práca v Lazoch pod Makytou bola menej náročná ako

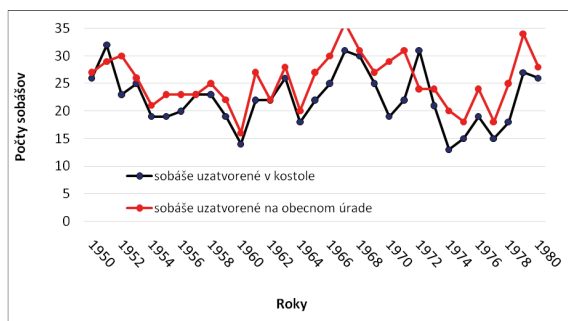
¹⁰¹ DIAN, D. c. d., s. 31.

¹⁰² VICELOVÁ, E. Pocta Albertovi Masárovi. In *Katolícke noviny*. ISSN 0139-8512, 2000, roč. 115, č. 7, s. 2.

¹⁰³ Jozef Oliš (*17. 9. 1941 Dolná Súča – †24. 4. 2019 Nitra) po ukončení štúdia teológie na Cyrilometodskej fakulte v Bratislave bol 19. 6. 1971 vysvätený za kňaza. Potom bol kaplánom v Konskej, od roku 1973 v Turzovke, v roku 1974 v Bánovciach nad Bebravou. Potom pôsobil ako administrátor farnosti od roku 1975 vo Vysočanoch, od roku 1978 v Motešiciach a v rokoch 1980 – 1987 v Lazoch pod Makytou. Štátna bezpečnosť sa ho snažila získať pre spoluprácu, podobne ako aj množstvo iných duchovných, už na jeho predchádzajúcich pôsobiskách. Jozef Oliš, ako vyplýva zo správy poručíka Miroslava Omaníka: „... nejaví záujem o spoluprácu, čo potvrdzuje aj jeho výrok, že „Nechce už mať nič spoločné s orgánmi ŠtB“. ... nie sú vyhliadky, že by tento bol v budúcnosti prínosom...“. Náväzné vyhodnotenie z 10. 12. 1981, s. 2. Archív Ústavu pamäti národa fond KS ZNB ŠtB Banská Bystrica, BB-A, a. č. 11281. Jozef Oliš prešiel do Lysej pod Makytou. *Schématizmus slovenských katolíckych diecéz 1973*, s. 156; *Schématizmus slovenských katolíckych diecéz 1978*, s. 318; SANDÁNUS, P. *Dejiny farnosti Kanská do jej rozdelenia v roku 2003* : diplomová práca. Praha : Univerzita Karlova, Katolícká teologická

v Lysej pod Makytou, na zimu sa presťahoval do Lysej pod Makytou, odkiaľ spravoval aj svoju faru.

Tu sa vrátíme k otázke religiozity obyvateľstva obce Lysá pod Makytou. Na komplexnú analýzu nemáme dosť priestoru, preto ju budeme charakterizovať aspoň na príklade sobášnosti. Sobáše, ako sme už uviedli, sa povinne a jedine právoplatne museli uskutočniť podľa rodinného práva (zákon č. 265/1949 Zb. z.) a o matrikách (zákon č. 268/1949 Zb. z.), ako občianske na príslušnom národnom výbore. Až potom sa mohli konať ohlášky a cirkevný sobáš.¹⁰⁴ Zákony vstúpili do platnosti 1. januára 1950 a v rokoch 1950 až 1956 sa konali občianske sobáše v Lúkach pod Makytou, pretože Lysá v tom čase ešte nemala samostatný matričný úrad.



Graf č. 1: Sobášení v matrikách úradu a fary v Lysej pod Makytou.¹⁰⁵

Celkom bolo uzatvorených na v tom čase bol miestny národný výbor 676 sobášov a na fare 584 sobášov, tzn. že len 92 sobášov nebolo cirkevných. Otázkou zostáva koľko sobášov v kostole bolo uzatvorených mimo farnosť Lysá pod Makytou.

Ateizácia postupovala plazivo, ale „vďaka“ štátnej moci takmer nezadržateľne. V obci tak môžeme na základe výsledkov predpokladať, že pokles religiozity nedosiahol v skúmanom období viac ako 15 %. Otázkou zostáva, ako hlboká bola religiozita obyvateľstva. Ateizácia spoločnosti nedosahovala však také úspechy, ako by si štátna a komunistická moc želala. Skôr tu išlo o „materialistický“, konzumný prístup k životu s rastúcou rozvodovosťou, ktorý prirodzene zanechal stopy na rodinách. O tom svedčí stúpajúci počet obyvateľov uvádzajúcich, že sú bez vyznania.

Dvadsať prvý duchovný správ v Lysej Jozef Oliš pôsobil ako administrátor krátko, len v rokoch 1986 – 1989. Dňa 12. júla 1987 sa v Lysej pod Makytou konala sviatosť birmovania, ktorú celebroidal biskup Ján Pásztor. Birmovaných bolo 185 osôb.

fakulta, 2008, s. 101.

¹⁰⁴ Sobášne obrady náboženské – výkon zo 7. 10. 1952. Podrobnejšie pozri *Právni poměry církví a náboženských společností v ČSSR*, s. 199.

¹⁰⁵ Údaje sú spracované z farskej matriky a *Knihy manželstiev zväzok 1 (od 1. 1. 1950 – 28. 12. 1963 až 5 (od 1. 1. 1985 – 31. 12. 1994. Za preposlanie údajov ďakujeme Mgr. Stanislave Kačíkovej.*



Obr. č. 12: Náhrobný kameň Jozefa Oliša v Dolnej Súči.

Jozef Oliš pokračoval v písaní farskej kroniky podstatne strohejšie, bez uvádzania napr. štatistických údajov. Už 1. júla 1989 prešiel do farnosti Belá.¹⁰⁶

Obnova náboženského života 1989 – 2008

Keď odchádzal farár (administrátor) z farnosti bolo to v tomto období vždy po príkaze sídelného biskupa (príp. jeho zástupcu), ale tiež so súhlasom cirkevného tajomníka. Pri tejto príležitosti bol spracovaný v prítomnosti dekana protokol, ktorý podpísal odovzdávajúci, preberajúci a dištriktuálny dekan. V protokole boli zapísané: 1) budovy (kostol, fara, poľnohospodárske budovy) a ich stav; 2) inventár kostola, fary; 3) peniaze (pokladničná hotovosť); 4) úradné knihy (matriky, denník príjmov a výdajov, jednacia zápisnica, prehľad o cirkevnom majetku, inventárny zoznam, ohlášková kniha, knižnica, archív) a 5) benefícium.

Milan Jedinák¹⁰⁷ bol preložený v roku 1989 z Dlhého Poľa so súhlasom cirkevného tajomníka do Lysej pod Makytou. Bol to už skúsený duchovný. Toho využil správca diecézy monsignor Štefan Janega, keď ho poveril „excurrento“, t. j. ako dochádzajúceho duchovného správcu, „vychádzajúceho administrátora, správcu“, v roku 1992 do Dohňan a v rokoch 1993 – 1995 do Lúk pod Makytou.

¹⁰⁶ Jozef Oliš v Belej účinkoval do roku 1992, kedy prešiel do Veľkých Bielic, kde účinkoval do roku 1997 a nakoniec pôsobil v rokoch 1997 – 2002 v Uhrovci. V roku 2002 odišiel na dôchodok a vypomáhal ešte v rôznych farnostiach. Za jeho činnosť mu bol udelený titul honorárneho dekana. Zomrel 24. 4. 2019 v Nitre a pochovaný je vo svojom rodisku v Dolnej Súči. *Schematizmus nitrianskej diecézy 2006*. Bratislava pre BÚ Nitra : Lúč, 2006, s. 177; PODOLÁK, J. – POÓROVÁ, E. *Dolná Súča : vlastivedná monografia obce*. Dolná Súča : Obec, Dolná Súča, 2011, s. 397 – 398.

¹⁰⁷ Milan Jedinák (*20. 1. 1940 Zborov nad Bystricou) po absolvovaní teológie bol 29. júna 1964 ordinovaný za kňaza. Ako kaplán začínať v Ilave, ale už v októbri nastúpil na dvojročnú vojenskú prezenčnú službu. Po návrate bol v roku 1966 kaplánom v Turzovke, odkiaľ prešiel v roku 1969 do Čavoja za administrátora a v roku 1971 do farnosti Dlhé Pole. *Schematizmus slovenských katolíckych diecéz*. Trnava-Bratislava : SSV, 1971, s. 153; *Schematizmus slovenských katolíckych diecéz* 1978, s. 311; *Schematizmus nitrianskej diecézy* 1996. Bratislava : 1996, s. 143;



Obr. č. 13: Fotografia Milana Jedináka.¹⁰⁸

Milan Jedinák sa spoločensky angažoval a ako jediný z duchovných bol členom Združenia katolíckych duchovných s názvom *Pacem in terris*,¹⁰⁹ ktoré bolo priamym pokračovaním už zmieneného Mierového hnutia katolíckeho duchovenstva. Ustanovujúca schôdza *Pacem in terris* sa konala v auguste 1971. Hoci Svätá stolica mala už od začiatku výhrady a verejne odsúdila činnosť združenia v roku 1982, jeho členmi bola asi ¼ slovenských katolíckych duchovných. Hnutie zaniklo v roku 1989.

Koncom roku 1989 došlo k výrazným zmenám v spoločnosti a zmene režimu, čo malo za následok slobodu náboženského života. Funkcie cirkevných tajomníkov samovoľne zanikli.

V období Česko-Slovenskej federatívnej republiky sa radikálne zmenila situácia. Dňa 6. februára 1990 bol ustanovený Ján Chryzostom Korec do funkcie diecézneho biskupa v Nitre Jánom Pavlom II. Náboženská sloboda sa odrazila vo zvýšenej religiozite, napr. v počte pokrstených, birmovancov a detí navštevujúcich náboženstvo. Za jeho účinkovania došlo k viacerým zásadným činiteľom majúcim dosah na cirkev ako takú, prípadne na diecézu, ktorej Lysá pod Makytou bola súčasťou. Prvou zásadnou zmenou bolo, že od 23. augusta 2001 vstúpil v platnosť zákon č. 326/2001 Z. z. známejší pod názvom Základná zmluva medzi Slovenskou republikou a Svätou stolicou, ktorá upravovala vzťah medzi Slovenskou republikou a Svätou stolicou, resp. pomery Rímskokatolíckej cirkvi a Svätej stolice. Na základe nej potom dochádzalo k oživeniu náboženského života na Slovensku aj v Lysej pod Makytou. Výnimočne sa stávalo, že by niektoré dieťa nenavštevovalo hodiny náboženstva. Výročná celodenná poklona sa vykonávala vo farnosti v tretiu októbrovú nedeľu.

¹⁰⁸ Diecézny archív v Nitre, Dolný archív, personalia, Milan Jedinák.

¹⁰⁹ Hnutie nieslo názov podľa encykliky pápeža Jána XXIII. vydanéj 11. 4. 1963. Podľa Pavla Černého obsahuje: „Verbální výzvy ke spolupráci katolíků s lidmi jiné víry a s teisty představují netřídní stanovisko k otázkám války a míru a odvádějí věřící od aktivního boje za dorozumění mezi národy, odzbrojení a likvidaci zbytků kolonialismu a rasismu...“ ČERNÝ, P. c. d., s. 129. Organizačný a rokovací poriadok pozri *Právní poměry církví a náboženských společností v ČSSR*, s. 23 – 30.

V roku 1991 žilo vo farnosti 1945 rímskokatolíkov. O prítomnosti obyvateľov k iným konfesiám nemáme informácie.

Dňa 31. decembra 1992 definitívne zanikla Česko-Slovenská federatívna republika a vznikla Slovenská republika. Cirkevná politika štátu však nezaznamenala výraznejšie zmeny.

Počiatkom 90. rokov 20. storočia mohli rády, kongregácie a rehole opätovne prijímať novicov a kňazské semináre nových poslucháčov. Z Lysej sa v tomto období rozhodli pre zasvätený život v reholi Marta Kubáňová a Blanka Šulíková, vstúpiac do už zmienenej rehole uršulínok. Sestra Marta Kubáňová najskôr pracovala v kláštore uršulínok v Kostolnej-Záriečí v kuchyni, kde sa rozhodla vstúpiť do rádu. Jej rehoľná formácia začala v roku 1990 noviciátom v Trnave, kde zložila v roku 1992 prvé sľuby. Potom bola v Bratislave, kde zložila v roku 1997 večné sľuby. Ďalej pôsobila v Suchej nad Parnou a v súčasnosti pôsobí v Košiciach.¹¹⁰



Obr. č. 14: *Sestra uršulínka Marta Kubáňová.*



Obr. č. 15: *Skladanie slávnostných sľubov sestry Blanky Šulíkovej.*

Blanka Šulíková vstúpila do rehole 2. februára 1990. Postulát a noviciát absolvovala v Trnave, kde zložila prvé sľuby 20. 8. 1984. Počas juniorátu vyštudovala Strednú zdravotnícku školu v Košiciach, kde maturovala v odbore všeobecná zdravotná sestra. Večné sľuby zložila v rodnej obci 20. augusta 2000 v Kostole sv. Štefana kráľa. V súčasnosti pracuje ako zdravotná sestra v Trnave.¹¹¹

V roku 1997 sa konali primície, už tretie vo farnosti, miestneho rodáka za diecézneho kňaza Jozefa Janička, ktorý sa stal kaplánom v Konskej.¹¹²

¹¹⁰ Marta Kubáňová (*30. 5. 1946 Lysá pod Makytou) pochádza z nábožnej rodiny siedmich detí. Najskôr pracovala v Makyte Púchov a neskôr v Gumárňach. V 35 rokoch sa rozhodla pre vstup do rehole. Za poskytnutie údajov a fotografie ďakujeme tiež sestre Školastike OSU, predstavenej v Košiciach.

¹¹¹ Blanka Šulíková (*7. 6. 1973 Lysá pod Makytou) bola pokrstená ako Mária a pochádza z ôsmich súrodencov. Za poskytnuté informácie ďakujem sestre Blanke Šulíkovej OSU.

¹¹² Jozef Janiček (*11. 6. 1949 Lysá pod Makytou) po maturite a štúdiu teológie v Bratislave bol ordinovaný 14. 6. 1997. Z Konskej odišiel do Varína za kaplána už v roku 1998. Potom účinkoval



Obr. č. 16: Fotografia Jozefa Janička.

Milan Jedinák si však nenašiel celkom cestu k veriacim, nebola tu otcovská dôvera a farníci k nemu nepriľnuli. Samotný Milan Jedinák si na kázni sťažoval, že na neho boli písané anonymy plné sťažností adresované biskupskému úradu do Nitry. Dostával sa tiež do sporov so starostom Jaroslavom Kohútom. Tiež mu bolo vytýkané, že predal veľký luster, ktorý bol predtým zavesený v kostole.¹¹³ Milan Jedinák odišiel 30. júna 2001 do dôchodku.

Na jeho miesto nastúpil dvadsiaty tretí duchovný správca v Lysej pod Makytou Pavol Mičúch,¹¹⁴ ktorý sem prišiel 1. júla 2001. Jeho zásluhou sa vymaľoval kostol z vnútra a na faru sa osadila nová strecha, fasáda a okná. Mal citlivý a vnímavý prístup k veriacim.



Obr. č. 17: Fotografia Pavla Mičúcha.¹¹⁵

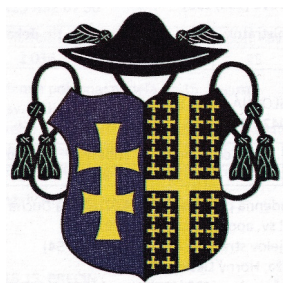
ako administrátor v rokoch 1998 – 2002 v Moravskom Lieskovom, v rokoch 2002 – 2005 v Slatine nad Bebravou. Od roku 2005 bol farárom v Podskalí, od roku 2010 v Novákoch a v Kostolnej Vsi do 2018 a v roku 2019 v Komjaticiach. V súčasnosti pôsobí ako výpomocný duchovný vo farnosti Nitra-Klokočina. *Schematizmus nitrianskej diecézy 2006*, s. 150; SANDÁNUS, P. c. d., s. 101; *Zo spomienok farára Jozefa Janička, bývajúceho v Nitre-Klokočinej na fare* [29.12.2024].

¹¹³ *Zo spomienok bývalého starostu Jaroslava Kohúta, bývajúceho č. d. 149 v Lysej pod Makytou* [08.11.2024].

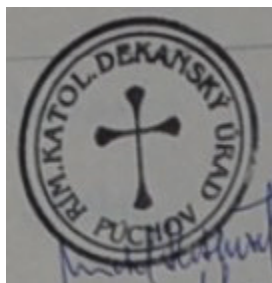
¹¹⁴ Pavol Mičúch (*1. 8. 1964 Kamenná Poruba) vyštudoval CMBF v Bratislave a vysvätený bol 19. 6. 1988. Stal sa kaplánom v Bánovciach nad Bebravou a v Skačanoch. Ešte v tom istom roku nastúpil na základnú prezenčnú službu. Po návrate sa stal kaplánom v Kysuckom Novom Meste, v roku 1991 administrátorom v Novej Bystrici a v rokoch 2000 – 2001 administrátorom v Turzovke.

¹¹⁵ Fotografiu Pavla Mičúcha preposlal ThLic. Zdenko Pupík, PhD., honorárny dekan a hovorcova Žilinskej diecézy, začo mu ďakujeme, ako aj za možnosť uverejnenia.

Dňa 9. júna 2005 bol vymenovaný nový sídelný nitriansky biskup Viliam Judák. Za jeho pôsobenia sa uskutočnila významná zmena diecéznych hraníc, keď 14. februára 2008 bola pápežom Benediktom XVI. zriadená Žilinská diecéza (Žilinské biskupstvo, Diocesis Žilimensis) so sídlom v Žiline. Za prvého biskupa bol vymenovaný monsignor Tomáš Galis. Farnosť Lysá pod Makytou, ako súčasť Púchovského dekanátu, sa stala súčasťou Žilinskej diecézy.¹¹⁶



*Obr. č. 18: Erb
Púchovského dekanátu.*



*Obr. č. 20: Mapa
Púchovského dekanátu.¹¹⁷*



*Obr. č. 19: Pečiatka
Púchovského dekanátu.¹¹⁸*

Podľa údajov v schematizmoch Nitrianskej a Žilinskej diecézy môžeme konštatovať, že „ateizácia“ z čias Československej socialistickej republiky nezanechala tak výrazné stopy, ako v iných oblastiach. V obci sa hlásilo v skúmaných rokoch viac ako 90 % obyvateľstva k rímskokatolíckej konfesii. Dokonca po roku 1993 je zaznamenaný mierny nárast rímskokatolíkov.

Otázkou je nakoľko hlboká je ich viera. Čiastočnú odpoveď dáva počet prijímajúcich Eucharistiu, napr. v roku 2003 to bolo až 29-tisíc veriacich. V porovnaní s ostatnými farnosťami v dekanáte veriaci v Lysej prijímali Eucharistiu často, patrili k najaktívnejším veriacim v rámci Púchovského dekanátu. Podľa Pavla Mičúcha k Eucharistii pristupovalo 250 veriacich a v čase Veľkej noci a Vianoc až dvojnásobný počet.¹¹⁹

¹¹⁶ Žilinská diecéza sa skladá z dvanástich dekanátov Bytča, Čadca, Ilava, Krásno nad Kysucou, Kysucké Nové Mesto, Martin, Považská Bystrica, Púchov, Rajec, Turzovka, Varín a Žilina.

¹¹⁷ *Matricula defunctorum ab anno 1944*, nefol. R.-k. fara Lysá pod Makytou.

¹¹⁸ Obrázok je prevzatý z publikácie *Schematismus Žilinskej diecézy 2008*. Žilina : Biskupský úrad, 2008, s. 83.

¹¹⁹ *Zo spomienok farára Pavla Mičúcha, bývajúceho v Slopej na fare* [27.05.2024].

ROK	POČET OBYVATELOV	POČET RÍMSKOKATOLÍKOV	PERCENTO RÍMSKOKATOLÍKOV
1993	2 146	1 939	90,4
1996	2 110	1 970	93,4
2000	2 030	1 915	94,3
2003	2 145	2 006	93,5
2008	2 150	2 006	93,3

Tabuľka 1: Religiozita vo farnosti Lysá pod Makytou v rokoch 1993 – 2008.¹²⁰

Záver

Na základe podrobnej analýzy dejín farnosti Lysá pod Makytou sme ukázali, ako prebiehal pokus ateizácie v rurálnej oblasti. Hoci sa komunistická strana prostredníctvom cirkevných tajomníkov snažila brániť v duchovnej živote obce, tá až na výnimky, zostala religiózna.

Oživenie náboženstva sa prejavilo v roku 1968 a potom po roku 1989, ale najmä po nastúpení Jána Chryzostom Korca za nitrianskeho diecézneho biskupa. V 90. rokoch minulého storočia sa k rímskokatolíckej cirkvi hlásilo viac 90 % obyvateľstva, ktoré si zachovalo svoju vieru a tradície. Otázkou ale zostáva, nakoľko hlboká je viera jednotlivcov.

¹²⁰ *Schematizmus Nitrianskej diecézy 1993*. Bratislava : Pre Biskupský úrad Nitrianskej diecézy vytlačila tlačiareň Vydavateľského družstva LÚČ, 1993, s. 73 – 74; *Schematizmus Nitrianskej diecézy 1996*, s. 79; *Schematizmus Nitrianskej diecézy 2000*, s. 85, *Schematizmus Nitrianskej diecézy 2003*. Bratislava : LÚČ, nakladateľská a vydavateľská spoločnosť s.r.o., 200, s. 68; *Schematizmus Žilinskej diecézy 2008*, s. 83, Vybrané štatistické dáta zo SODB 2011 Lysá pod Makytou. [Online] [2. januára 2011]. Umiestnené na internete <https://www.sodbtn.sk/obec/obec_stat_vierovyznanie.php?kod_obce=513342513342>. Vybrané štatistické dáta zo SODB 2021 Lysá pod Makytou. [Online] [2. januára 2011]. Umiestnené na internete <https://www.sodbtn.sk/obec/obec_stat_vierovyznanie_2021.php?kod_obce=513342513342>.

A SZOVJET VALLÁSPOLITIKA HATÁSA KÁRPÁTALJA EGYHÁZI KÖZÖSSÉGEIRE AZ 1956-OS MAGYAR FORRADALOM IDŐSZAKÁNAK KONTEXTUSÁBAN

VÁRADI Natália¹

The Impact of Soviet Religious Policy on Church Communities in Transcarpathia in the Context of the 1956 Hungarian Revolution

Religious institutions and faith play an important role in the life of a nation and of individuals. Under Soviet rule, however, religious practice was perceived as incompatible with state-endorsed atheism, leading the communist authorities to systematically suppress church activities. The regime's primary objective was to curtail religious influence by diminishing the number of adherents and confining church operations strictly to spiritual matters. Between 1945 and 1946, church properties, including buildings and places of worship, were expropriated, and denominational schools were placed under state control. The Soviet authorities anticipated that, over time, the clergy would age and pass away without successors, congregations would dwindle, churches would fall empty, and ultimately religion itself would vanish, allowing the atheist ideology to dominate. The state leadership employed all available means to suppress religious sentiment and eliminate faith from public consciousness. Religious communities and their activities were viewed as fundamentally incompatible with the Soviet vision of moral and political unity. In the context of the 1956 Hungarian Revolution, Transcarpathia – home of a substantial Hungarian minority and situated along the Hungarian border – emerged as a key logistical hub for Soviet military and political actions. The region witnessed deportations, interrogations, and became the base of Soviet command operations.

Keywords: church, faith, religious communities, anti-religious propaganda, ideological work, atheist worldview, Hungarian revolution of 1956, imprisonment, persecution, oppression, surveillance.

Az egyház mint társadalmi intézmény a vallási közösségek szervezeti kerekeit biztosítja, hitéleti funkciókat lát el, meghatározó szerepet tölt be a kulturális, erkölcsi és identitásképző folyamatokban, így az egyház nem csupán a vallásos hitélet szervezője, hanem a közösségi élet egyik alapvető pillére is, amely értékrendet közvetít. Kiemelkedő társadalmi-kulturális szerepe miatt a vallás és az egyházak minden történeti korszakban meghatározó jelentőséggel bírnak a nemzeti és egyéni identitásformálásban, a normák kialakításában és a társadalmi integrációban, így fontos része egy nemzet és az egyén életének is.

A szovjet rendszer egyházpolitikáját azonban a marxista–leninista világnézet ateista elve határozta meg, amely a vallást, mint az elnyomottak „ópiumát”, a társadalmi fejlődés akadályának tekintette. Ennek megfelelően az állam célul tűzte ki a vallás fokozatos visszaszorítását, amelyet ideológiai indoklással, jogszabályi korlátozásokkal és gyakran represszív eszközökkel érvényesített. Az egyházakat

¹ Docens, habilitált doktor, II. Rákóczi Ferenc Kárpátaljai Magyar Főiskola, Történelem- és Társadalomtudományi Tanszék; varadi.natalia@kmf.org.ua

szigorú állami felügyelet alá helyezték, korlátozták autonómiájukat, üldözték a papságot és a vallásgyakorlás szervezeti kereteit, miközben a vallásellenes propaganda állami szinten intézményesült. Ez a politika alapvetően a vallás társadalomból való kiszorítását célozta, a világnézeti homogenizálás és az új, ateista „szovjet ember” formálásának programjába illeszkedve.

Igy a diktatórikus szovjet hatalom célja a túlnyomórészt hívők által lakta Kárpátalján is az volt, hogy a vallásos világnézetet, mint a „régí rend” maradványát, felszámolja: csökkentse a hívők számát, ellehetetlenítse az egyházak működését, s ezzel megszüntesse társadalmi befolyásukat.

A moszkvai vezetés irányításával 1944. november 19-én, Munkácson megalakult a Kommunista Párt helyi szervezete, amely politikai nyilatkozatban „függetlenséget” hirdetett és deklarálta Kárpátalja – a hivatalos dokumentumokban Zakarpatszka Ukraina (Kárpátontúli Ukrajna) – „újraegyesülését” Szovjet–Ukrajnával², annak ellenére, hogy a régió történetileg soha nem tartozott annak fennhatósága alá. 1944. november 26-án a Népi Bizottságok Első Kongresszusa³ Manifesztumban erősítette meg ezt a szándékot, valamint létrehozta a Néptanácsot mint a terület központi közigazgatási szervezetét, Iván Turjanica vezetésével.⁴ A Néptanács 1944. december 5-én kiadott rendeletében kimondta Kárpátontúli Ukrajna jogi elszakadását a Csehszlovák Köztársaságtól.⁵ 1945. június 29-én Moszkvában aláírt szerződés rögzítette Kárpátalja Szovjetunióhoz csatolását, amelyet 1945 novemberében Csehszlovákia és a Szovjetunió legfelsőbb állami szervei is ratifikáltak.⁶ 1946. január 22-től Kárpátalja hivatalosan a Szovjetunió része lett, Kárpátontúli terület (Закарпатська область) néven, és ettől fogva a szovjet közigazgatási struktúrához illeszkedett egészen 1991-ig.

Kárpátalja szovjet megszállásával, már 1944 őszétől, a hatalomgyakorlás totalitárius jellege gyorsan érvényesült, amelynek következményeként a magyar és német etnikumú lakosság súlyos diszkriminációval, kollektív megtorló intézkedésekkel, kényszerű deportálásokkal szembesült. A sztálini nemzetiségpolitika keretében e közösségeket kollektív bűnösséggel bélyegezték meg, ami legitimációt szolgáltatott a szovjet hatóságok erőszakos eljárásaihoz és a térség etnopolitikai viszonyainak radikális átalakításához. Az üldöztetések legbrutálisabb formáját 1944 novemberében a háromnapos „málenkij robot” jelentette, amelynek során tömeges internálásra került sor. Levéltári dokumentumok tanúsítják az el-

² Derzsavnij Arhiv Zakarpatskoji Oblastyi Fond P-14, opis 1, odinica zberihanya 10, arkus 1–8., (a továbbiakban: DAZO F., op., od.zb./delo Nr./spr. (sprava), ark.); F.P-14, op.1, od.zb.11. ark.1–4.;

³ DAZO, F.P-14, op.1, od.zb.1,a'. ark.3.

⁴ DAZO, F.P-14, op 1, od.zb.13. ark.1–2.

⁵ DAZO, F.P-14, op 1, od.zb.13. ark.6.

⁶ VIDA, I.–ZSELICZKY, B. Az 1945. június 29-ei szovjet–csehszlovák szerződés Kárpátaljáról. In *Külgügyi Szemle*, 2004. tavasz–nyár, p. 252.

hurcoltak összeírását, településenként.⁷ A deportáltak pontos száma mindmáig nem ismert, a legfrissebb kutatások szerint körülbelül 30 ezer főt érinthetett.⁸

A „málenkij robot” súlyos csapást mért a gyülekezetekre. Mintegy 15–20 ezer munkaképes református hívőt hurcoltak el, ami mély társadalmi traumához vezetett. Hasonló sorsa volt más felekezeteknek is. A papokat, lelkészeket gyakran „a szovjet nép ellenségeiként” börtönbüntetésre, sok esetben akár 25 évre ítélték, illetve a GULÁG-ra vitték.⁹

Kárpátalján a szekularizáció folyamata 1944. december 5-én kezdődött, amely során intézményesen elválasztották az egyházat az államtól és az oktatástól.¹⁰ Jelentősen korlátozva a vallási nevelést az 1944/45-ös tanévben már csupán heti egy hittanórát engedélyeztek, később még egyet sem. Az ateista nevelés részeként külön figyelmet fordítottak azokra a diákokra, akiket vallásos családi háttérből valónak tartottak.

1945 márciusában az állam átvette az anyakönyvezést az egyházaktól, míg a házasságkötéseket immár állami előírások szabályozták: az egyházi esküvő csak a polgári házasságot követően volt lehetséges.¹¹

1945. április 5-én elfogadták „A vallás szabad megválasztásáról” szóló rendeletet, amely az ortodox egyházhoz való áttérést ösztönözte. Az 54. számú dekretum pedig kimondta az egyházi vagyon államosítását.¹² A papság lakóhelyeit kisajátították, a lelkipásztorok gyakran albérletben éltek. A gyülekezetek saját templomaikat bérleti díjért használhatták, miközben külön adóterheket is róttak rájuk; adóelmaradás esetén a templomokat bezárták.¹³ Számos egyházi épületet

⁷ A levéltári források között 1945-ben településenként összeállított listák az alábbi címekkel vannak ellátva: Azon állampolgárok névsora, akik a különböző katonai- és munkatáborokban vannak Beregszász/Ungvár/Munkács/Nagyszőlős stb. városából. DAZO, F.P-14, op.1, od.zb.8. ark.1.; DAZO, F.P-14, op.2, od.zb.11. ark.1–11.; DAZO, F.P-14, op.1, od.zb.52, ark.1–10.; DAZO, F.P-14, op.1, od.zb.113. ark.1–14.; DAZO, F.P-14, op.1, od.zb.133, ark.1–19.; DAZO, F.P-14, op.1, od.zb.168. ark.1–2.; DAZO, F.P-14, op.1, od.zb.216. ark.1–32.; DAZO, F.P-14, op.1, od.zb.217. ark.1–9.; DAZO, F.P-14, op.1, od.zb.217. ark.1–9.; DAZO, F.P-14, op.1, od.zb.218. ark.1–132.; DAZO, F.P-14, op.1, od.zb.219. ark.1–14.; DAZO, F.P-14, op.1, od.zb.221. ark.1–2.; DAZO, F.P-14, op.1, od.zb.222. ark.1–207.

⁸ MOLNÁR, D. E. „Kitárni az ország és a világ előtt az igazságot.” A kárpátaljai magyarok 1944-es elhurcolása: tények, adatok, összefüggések. In DUPKA, György (szerk.) „Kitárni az ország és világ előtt az igazságot.” GULÁG-GUPVI – Kutatók Nemzetközi Fóruma 2018. Nemzetközi emlékkonferencia. Makkosjánosi, 2018. november 16. Kárpátaljai Magyar Könyvek 281. Ungvár–Budapest: Szolyvai Emlékparkbizottság–Intermix Kiadó, 2019, p. 39.

⁹ FODOR, G. Akik a nagy nyomorúságból jöttek... A sztálini diktatúra koncepciók pereit kárpátaljai református lelkészek ellen a KGB ungvári levéltárának dokumentumai alapján. *Perranyagok, életrajzi adatok, fényképek*. Debrecen: Kárpátaljai Református Egyház – Református Közéleti és Kulturális Központ Alapítvány, 2017, p. 180.

¹⁰ BOTLIK, J. *Hármas kereszt alatt. Görög katolikusok Kárpátalján az ungvári uniótól napjainkig (1946–1997)*. Budapest: Hatodik Síp Alapítvány, Új Mandátum Könyvkiadó, 1997, p. 276.

¹¹ OFICINSZKIJ, R. A szovjet időszak sajátosságai Kárpátalja történetében. In FEDINEC, CS. – VEHESE, M. (szerk.). *Kárpátalja 1919–2009 történelem, politika, kultúra*. Budapest: Argumentum, MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézete, 2010, p. 288.

¹² DAZO, F.P-14, op.1, od.zb.1.a'. ark.90.

¹³ DUPKA, Gy. (szerk.) *Élő történelem. A Sztálini haláltáborok túlélőinek vallomásai 1944–1957*. Ungvár–Budapest: Intermix Kiadó, 1993, p. 39.; DUPKA, Gy. *Koncepciók pereit magyar elítélteiei. A sztálinizmus áldozatainak emlékkönyve 1944–1957*. Budapest–Ungvár: Intermix Kiadó, 1993, p. 39.

funkciójában átalakítottak, ateista propagandát szolgáló intézményként, múzeumként, klubként vagy raktárként működtek tovább.

A párttitkárok kötelessége volt minden településen ateista propagandaelőadásokat szervezni. 1957 márciusában, például, a Nagyszőlősi Járási Pártbizottság titkára, V. Kormos, arról számolt be, hogy a falvakban ritkák vagy teljesen hiányoznak az ateista propagandaelőadások, ezért sürgette a pártvezetőket és helyi tisztségviselőket, hogy fokozzák a vallásellenes harcot, bővítsék az ateista irodalmat a könyvtárakban, és a gyűléseken is erősítsék az ateista hangvételt. Kritizálta az anyakönyvi hivatalok működését, amely miatt a fiatalok továbbra is templomi házasságot kötöttek, hangsúlyozva, hogy a vallás elleni küzdelmet a párt egyik alapvető feladatának kell tekinteni. Végző célként az egyház teljes felszámolását fogalmazta meg.¹⁴

Az április 20-i határozattal létrejött a kultuszok ügyeit irányító hivatal, ami a vallási ügyek állami ellenőrzését látta el Petro Lintur vezetésével.¹⁵ Ugyanezen a napon az 58/1945. sz. „Az iskolák államosításáról” dekrétummal államosították az iskolákat is.¹⁶ A papi szemináriumok kivételével – az egyházi iskolák a falvak és a városok fennhatósága alá kerültek. A pedagógusok állami alkalmazottá váltak, a hittanoktatás pedig tiltott lett.¹⁷ A pedagógusok feladata volt az egyházak folyamatos bírálata, azok tudományellenes és „reakciós” jellegének hangsúlyozása. Az oktatásban dolgozók, különösen vezetők és egyenruhás személyek számára a templomlátogatás tilos volt. Az iskolákban rendszeresen értékelték az egyházellenes propaganda eredményeit, és szinte minden tantárgy keretében előírták a vallásellenes tartalmak integrálását a tananyagba.¹⁸ Azok, akik gyermekeket vallási oktatásra szerveztek, szigorú büntetésre számíthattak a szovjet törvények alapján.¹⁹ Mindezen intézkedések ellenére a vallási nevelés a települése többségén a teljes szovjet időszak alatt folytatódott.

A letartóztatott papok helyére kizárólag a városokba neveztek ki új lelkipásztorokat, miközben a kápláni állásokat megszüntették. A vallásos élet külső megnyilvánulásait, például a búcsújárásokat, körmeneteket és konfirmációkat tilalom alá helyezték. Vallásos összejöveteleket kizárólag a templomi istentiszteletek keretében, vasárnap és ünnepnapokon engedélyeztek.

1944-ben új korszak kezdődött a kárpátaljai pravoszláv egyház életében is. Bár a helyi ortodox papság lojális magatartást tanúsított a szovjet hatalomhoz, aktívan bekapcsolódott az „újraegyesítés” folyamatába és a népi bizottságok mun-

¹⁴ DAZO, F.454, op.7, od.zb.4. ark.100–114.

¹⁵ DAZO, F.454, op.7, od.zb.4. ark.115.

¹⁶ Fedinec Csilla: *Fejezetek a kárpátaljai magyar közoktatás történetéből (1938–1991)*. Budapest: Nemzetközi Hungarológiai Központ, 1999. p. 38.

¹⁷ „A kultusz szolgálatában álló személyeket, akik gyermekeket szerveztek csoportokba hittan tanulmányozása céljából, meg kell büntetni a szovjet törvények teljes szigorával!” – követeli F. M. Raszputyko a Vallási Kultuszok Ügyei Tanácsa Kárpátalja megyei megbízottja, D. Csopejtől, a megyei főügyésztől, 1957. szeptember 10-én. Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (Az ukrán legfelsőbb hatóságok és közigazgatási hivatalok központi állami archívuma, a továbbiakban: ЛДАБОУ) F.4648, op.4, od.zb.214. ark.74–77.

¹⁸ DAZO, F.1, op.1, od.zb.3485. ark.130–134.

¹⁹ DAZO F.454, op.7, od.zb.4. ark.100–114.

kájába, nem kerülhette el a növekvő állami nyomást. Megindult a helyi ortodox egyház alárendelése a Moszkvai Patriarchátusnak, amelynek intézményesítését és hivatalossá tételét Sztálin 1945. március 17-én az 54.sz. utasításban rendezte. 1945. október 24-én létrejött a Munkács-Ungvári Pravoszláv Eparchia, élére új püspököt – Nesztor (Georgij Martinovics Szidoruk) – neveztek ki. Az ortodox klérus egyes tagjai aktívan részt vettek a szovjet hatalmi struktúrák működésében: jelen voltak a népi bizottságokban és az első kongresszus küldöttei között, aláírták az „újraegyesülésről” szóló Manifesztumot, közreműködtek a „megszállók atrocitásait kivizsgáló” bizottságban stb. Mindazonáltal az ortodox egyház sem kerülte el a szovjet kontrollt. Aki közülük a hatalom akaratával ellenszegült, bebörtönözték. 1946-ban például a szovjet katonák lelőtték a Munkács-Prjasi Eparchia egykori ügyvezetőjét, Feofan (Szabov) hegument, valamint testvérét, Petro Szabov papot, és megsemmisítettek számos vallási kegytárgyat is.²⁰ Moszkva közvetlen irányítása alatt működött: anyagi támogatást a Néptanácsból a lojalitás fejében kaptak, miközben a fő cél a görögkatolikus egyház teljes felszámolása volt.²¹ A pravoszláv egyház Kárpátalján a szovjet egyházzolitika eszközévé vált: Moszkva közvetlen irányítása mellett működött, nélkülözve bármilyen autonómiát, és végrehajtotta a hatalom akaratát.

1946. január 24-én hatályba lépett a „*Lelkiismereti szabadságról, az egyházi és vallási közösségekről*” szóló rendelet, amely a vallási életet még szigorúbb állami ellenőrzés alá vonta. Kárpátalján két szovjet hivatal gyakorolta a szabályok betartásának ellenőrzését: az Orosz Pravoszláv Egyház Ügyeinek Tanácsának területi hivatala (Petro Lintur vezetésével) és a Vallási Kultuszok Ügyeinek Tanácsának kárpátaljai területi hivatala (Szerгий Ljamin-Agafonov irányításával). Ez utóbbi alá tartozott többek között a református, római katolikus és görögkatolikus felekezetek igazgatása.²²

A templomok pénzügyi irányítását kivonták a papság kezéből: a kezelés és az elszámolás a hatalom által kijelölt „Húszas Tanács”²³ hatáskörébe került. A temp-

²⁰ ДАНИЛЕЦЬ, Ю. Православна церква на Закарпатті у першій половині ХХ ст. Ужгород: Карпати, 2009, p. 191–195.

²¹ DAZO, F.P-14, op.1, szpr.665. ark.1–22.; DAZO, F.P-14, op.1, szpr.662. ark.1–11.

²² Vallási Kultuszok Ügyeinek Tanácsa kárpátaljai területi megbízottja a tárgyalt időszakban Szerгий Ljamin-Agafonov (1946–1947), Mihail Raszputyko (1948–1959) volt. Az Orosz Pravoszláv Egyház Ügyeinek Tanácsa kárpátaljai területi megbízottjai Petro Lintur (1946–1947), Iván Romer (1947.03.–1948.03.), Grigorij Pancsenko (1948.03.–1948.07.), Anton Sersztyuk (1948–1960). DAZO, F.P-1490, op.4A, szpr.2. ark.11.

²³ A szovjet korszak valláspolitikai gyakorlatában, 1947-től kezdődően, az egyházak belső szervezetét is alapvetően átalakították. A hagyományos presbitériumot és a gondnoki tisztséget megszüntették, helyükre egy államilag ellenőrzött testületet, az ún. „húszas tanácsot” (russzisztikus nevén: „dvadcatka”) állították. Ez a gyülekezetek formális irányító szerve lett, amelynek tagjait a helyi vallásügyi hatóságok jóváhagyásával választották meg. A tanács élén elnök állt, akit a közösség gyakran kurátornak nevezett. A rendszer célja ezzel a konstrukcióval az egyházi autonómia korlátozása és a gyülekezeti élet közvetett állami felügyelet alá vonása volt. Az 1990-es évek elején a szovjet rendszer összeomlását követően visszaállították a történeti presbitériumi rendszert, amely a gyülekezetek méretéhez igazodóan határozta meg a presbiterek számát és újra lehetőséget teremtett a belső önkormányzatiság gyakorlására. HORVÁTH, L.: *A benei református gyülekezet története*. Budapest–Beregszász: Hatodik Síp alapítvány–Mandátum Kiadó, 2001, p. 72.; SZABÓ, Á. *A Kárpátaljai Református Egyházkerület revitalizációja 1989–1998 között*. In Fedinec Csilla (szerk.). *Terek, intézmények, átmenetek*. Budapest: Balassi

lomi levéltárakat rendszeresen ellenőrizték, a hatóságok pedig megfigyelték a lelképásztorokat és híveiket, különös figyelemmel a prédikációk tartalmára.²⁴

Több település lakossága aktívan fellépett temploma bezárása ellen, ahogy ezt Mátyfalva esete is mutatja. Ahol a helyi kolhozelnök és tanácselnök „*mulasztása következtében*” a templom a hivatalos bezárás ellenére tovább működött, nyilvántartás és dokumentáció nélkül. Amikor az állami szervek megkísérelték az egyházi javak birtokba vételét, a helyi Huszas Tanács néhány tagja mozgósította a lakosságot, akik megakadályozták a végrehajtást. A templomi harangok eltávolítására tett kísérlet során az egyik hívő félreverte a harangot, és a helyi hívek megakadályozták a harangok leszerelését is. A szovjet hatóságok az esetet a pártszervezet megerősítésének szükségességéként értékelték, követelve a templom végleges bezárását és kultúrintézménnyé alakítását, valamint az ellenállók felelősségre vonását.²⁵

Az Ukrán SZSZK Állambiztonsági Hivatalának kárpátaljai részlege folyamatos megfigyelés alatt tartotta a papokat, lelkészeket és az aktív híveket. Informátorokat építettek be, akik jelentéseket készítettek a vallási közösségek működéséről, a lelkészi prédikációk tartalmáról, és provokátorok révén igyekeztek belső bomlasztást előidézni, a papság kompromittálásával is gyengítve az egyházi életet.²⁶

A szovjet hatósági jelentések szerint az egyházellenes propaganda „*gyenge hatékonyságúnak*” bizonyult, mert több településen – például Nagymuzsalyban, Nagybakoson, Macsolán és Dédában – továbbra is bérmálásra és konfirmációra készítették fel a gyerekeket, sok helyen Komszomol-tagok részvételével is. Egyes falvakban a kolhozok csoportvezetői templomokat támogattak adományokkal. A dédai pap lányának, aki a kolhozelnök felesége volt, hamis igazolást állítottak ki annak érdekében, hogy felvételt nyerjen a tanítóképzőbe. Ezen túlmenően a hatóságok kifogásolták, hogy számos iskolában „ellenforradalmárok” és „kulákok” gyermekeiből lett pedagógusok tanítottak. A lelkészek, otthonaikban konfirmációs foglalkozásokat szerveztek, amit a hatóságok különösen veszélyesnek tartottak. Miután értesült a „kihágásokról” a szovjet vallásügyi megbízott utasította Gencsy Béla püspököt a hasonló tevékenységek azonnali leállítására, és kilátásba helyezte a lelkészek regisztrációból való törlését, amennyiben nem engedelmessé válnak.²⁷

A terménybeszolgáltatás terhe a lelkészeket is sújtotta, jóllehet földbirtokokkal alig rendelkeztek és állami fizetésben sem részesültek, emiatt sokan kénytelenek voltak államkölcsönt igényelni. Anyagi helyzetük nyomorúságos volt, gyakran kopott ruhában és elhasználódott lábbeliben jártak. A községekben a felnőtt hí-

Intézet Márton Áron Szakkollégium, 2015, p. 217.

²⁴ DUPKA, Gy., *Koncepciók perek magyar elítélteiről...*, p. 99.

²⁵ DAZO, F.1, op.1, delo Nr.3485, ark.97–99.

²⁶ DAZO, F.P-1490, op.1, delo Nr.1. ark.6–8.

²⁷ DAZO, F.17, op.7, od.zb.36, ark.21. Gencsy Béla szürtei (1923–1977), ungvári (1958–1961) lelkész és a Kárpátaljai Református Egyház püspöke (1949–1978).

vek dönthettek úgy, hogy a kolhozban munkanapért kapott csekély juttatásukat a lelkésznek adják, de ezt nem mindenhol szavazták meg.²⁸

Az egyházakat rendszeres beszámolási kötelezettség terhelte. Félévente, olykor ennél rendszeresebben is, kimutatást kellett készíteniük a vallási élet és a gyülekezeti működés minden részletéről: a templomlátogatók számáról, a keresztelesek, esketések, temetések számáról, a lelkészek és kántorok jövedelméről, az egyház pénzügyi forgalmáról, az orgona vagy harmónium meglétéről, az államkölsön-kötvények birtoklásáról, sőt a lelkész családjának anyagi helyzetéről is.²⁹ Kimutatásokat kértek például szentelési ünnepségekről³⁰ vagy templomfelújításokról, azok pontos költségadataival együtt.³¹

Bár pénzügyi támogatást nem nyújtottak, a renoválásokat adminisztratív eszközökkel akadályozták: gyakran nem adták ki a szükséges engedélyeket. Az életveszélyesnek ítélt épületet bezárták. Meghatározott időközönként kötelező volt a templomok és azok ingó- és ingatlanvagyonának felértékelése, valamint részletes adatszolgáltatás a lelkész személyéről (képzettsége, lelkészi végzettsége, szolgálati ideje stb.) és a Húszas Tanács tagjairól (személyazonosító adatok, lakóhely, munkahely, nemzetiség, állampolgárság, büntetett előélet).³² A beszámolókat a lelkész, az egyházelnök, titkár, pénztáros és gondnok hitelesítette aláírásával, s a megadott határidő elmulasztása esetén a késedelmes félnek személyesen kellett a dokumentumokat a vallásügyi megbízotthoz eljuttatnia, ami rendszerint kellemetlenségekkel járt.³³

A vallásügyi meghatalmazott előírta, hogy az egyházak minden könyvleltárát és hivatalos dokumentumát orosz nyelvű, hiteles fordításban kellett benyújtani, amelyet kijelölt szakfordító készített. Ha az egyház nem tudta fedezni a fordítás költségét, és magyar nyelven nyújtotta be iratait, a püspöki hivatal ezeket visszaküldte, sőt gyakran bírságot is kiszabtak emiatt.³⁴

Az egyházaknak minden díjat, biztosítást stb. időben kellett teljesíteniük. Ezek összege jelentős terhet rótt a gyülekezetekre. Tartozás esetén a templomot rövid időn belül bezárták.³⁵

A hívek csak közvetlenül a templomban vagy az egyház hivatalos pénztárosánál helyezhették el adományaikat.³⁶

²⁸ Kárpátaljai Református Egyházkerület Levéltára, Körlevelek (a továbbiakban: KREKL), F.I, 10.C, 1961. december 04

²⁹ KREKL, F.I, 10.C. 1964. november 27.; KREKL, F.I, 10.C, 1963. október 28.; KREKL, Igazgatási iratok, F.I, 10.C., 1957. február 4.; KREKL, F.I, 10.C., 1967. augusztus 28.

³⁰ KREKL, Igazgatási iratok, F.I, 10.C., 1956. február 20.

³¹ KREKL, F.I, 10.C., 1957. január 29.

³² KREKL, Igazgatási iratok, F.I, 10.C., 1958. április 16.

³³ KREKL, F.I, 10.C. 1961. november 24.; KREKL, F.I, 10.C., 1965. december 3.

³⁴ KREKL, Igazgatási iratok, F.I, 10.C., 1957. február 14.

³⁵ KREKL, Igazgatási iratok, F.I, 10.C., 1958. január 10.; KREKL, Igazgatási iratok, F.I, 10.C., 1959. október 19.

³⁶ KREKL, Igazgatási iratok, F.I., 10.C., 1964. szeptember 25.

Ha az egyházi vezetők meghívást kaptak nemzetközi egyházi konferenciákra, kiutazásukat csak engedély birtokában tehették meg, a költségeket pedig az egyházaknak kellett vállalniuk.³⁷

Bary Gyula 1949. decemberi halálát követően, a Kárpátontúli Egyetemes Református Egyház főesperesi tisztét 1950. január 1-től 1978-ig Gencsy Béla szürtei lelkész töltötte be,³⁸ aki 1956 januárjában kérelmezte, hogy a református egyház élén ne dékán („дeкан”), hanem püspök („eпископ”) álljon,³⁹ amit a Vallási Kultuszok Ügyei Tanácsa március 27-én engedélyezett, így 1956. április 15-étől hivatalosan püspökként vezette az egyházat.⁴⁰

A szovjet hatalom súlyos terhekkel és korlátozásokkal nehezítette az egyházak és híveik életét, azonban politikai céljai érdekében képes volt instrumentalizálni a vallási közösségeket. Így például 1955 tavaszán, a hatóságok utasítására, Gencsy Béla református püspök körlevélben szólította fel a lelképásztorokat és híveket, hogy csatlakozzanak a Szovjet Békevédelmi Bizottság aláírásgyűjtő kampányához. A felhívás a nemzetközi béke védelmére hivatkozva próbálta mozgósítani az egyházi közösségeket, hangsúlyozva a béke melletti egységes fellépés fontosságát, és elrendelve a felhívás szövegéről történő kihirdetését. Az egyházat tehát, a szovjet hatalom a propaganda eszközévé kívánta felhasználni.⁴¹

A hatósági tilalmak dacára számos közösség folytatta vallási hagyományait. Például 1956 novemberében a szovjet vallásügyi hatóságok arról kaptak jelentést, hogy Györke István (Beregújfalu, 1956–1959) és Huszti Béla (Kígyós, 1956–1968) református lelkészek – akik korábban szovjet internálótáborból tértek vissza – otthonaikban konfirmációs foglalkozásokat tartottak, amelybe Komszomoltagokat is bevontak.⁴² A tevékenységet a hatóságok veszélyesnek ítélték, az „illegális vallási nevelés” tevékenységének folytatásaként értelmezték. A vallásügyi hivatal megbízottja ezért utasította Gencsy Béla püspököt, hogy vizsgálja ki az esetet, tiltsa meg a lelkészeknek a magánlakásokban és templomokban történő vallási foglalkozások tartását. Engedetlenség esetén a regisztrációból való törlésüket helyezte kilátásba.⁴³

A Sztálin halálát követően kibontakozó, bár lényegében változatlan egyházpolitika 1953–1958 között jellemezte a szovjet vallásügyi gyakorlatot, amelynek keretében Petro Vilyhovij, az Ukrán SZSZK Vallási Kultuszok Ügyeinek Tanácsát irányító tisztviselő 1953. június második felében Ungvárra utazott és hangsúlyozta a vallási közösségek ellenőrzésének, valamint a felekezeti vezetőkkel folytatott

³⁷ KREKL Igazgatási iratok, F.I, 10.C., 1961. május 13.; KREKL, F.I, 10.C., 1965. július 9.; KREKL, F.I, 10.C., 1966. június 24.

³⁸ KREKL, F.I, 10.C., ikt.sz. 1949/1.

³⁹ [...] A református egyház által kezdeményezett kérdést a református egyház vezetésének „dekanátusról” „püspökségre” történő átnevezése ügyében, és így a „dékán” „püspökké” történő átnevezése ügyében engedélyezzük a nyilvántartásba vételről szóló igazolást kiállítottuk [...]. DAZO, F.P-195, op.12, od.zb.41. ark.18.; ІДАБОУ, F.4648, op.4, od.zb.182, ark.211–212.; ІДАБОУ, F.4648, op.4, od.zb.176. ark. 2–14.

⁴⁰ DAZO, F.P-195, op.12, od.zb.41. ark.43.

⁴¹ KREKL, Felsőbbhatósági rendeletek, F.I, 10.C, 1955. március 22.

⁴² ІДАБОУ, F.4648, op.4, od.zb.214. ark.96–103.

⁴³ DAZO, F.P-195, op.12, od.zb.41. ark.110–111.

hivatalos egyeztetések fontosságát. Az 1956-os forradalom idején, Kárpátalján F. M. Raszputyko, a Vallási Kultuszok Ügyei Tanácsának megyei megbízottja nagy figyelemmel kísért valamennyi felekezetet, különösen a református egyház tevékenységét.⁴⁴

1956-ban már folyamatban volt a szibériai lágerek felszámolása és az internált lelkészek, papok hazatérése, akik amnesztia révén szabadultak, de rehabilitációban nem részesültek és akik gyakran lakhatási nehézségekkel küzdöttek, hiszen a plébániák, parókiák addigra államosított ingatlanokká váltak. M. F. Raszputyko V. I. Gosztyevnek, a Vallási Kultuszok Ügyei Tanácsa megbízott elnökének 1957. április 5-i jelentésében olvashatjuk, hogy 1956-ban a szibériai lágerekből hazatért papok és lelkészek visszatérése élénkítette a vallási életet Kárpátalján: számos hívő, aki korábban távol maradt a templomtól, újra gyülekezeti életet kezdett, és több településen, például Huszton, Kisszelmencen és Benében a hívek ünnepségekkel fogadták a hazatért lelképásztorokat, amit a hatóságok nem akadályoztak meg. Nagyszőlösön húsvétkor látványos vallási szertartást tartottak, a református hívek száma pedig érezhetően nőtt a visszatért lelkészek tevékenysége nyomán. A görögkatolikus papok hazatérését követően az unitus közösségek is aktivizálódtak.⁴⁵

1956. július 1-jei adatok szerint Kárpátalján összesen 184 egyházközség működött, 119 lelkésszel és 181 imaházzal. A felekezetek megoszlása a következőképpen alakult: a református egyház 89 egyházközséggel, 89 imaházzal, 58 lelkésszel rendelkezett; a római katolikusok 59 egyházközséget, 59 imaházat tartottak fenn 25 lelkésszel; az evangéliumi baptista keresztyének 26 egyházközséget és 26 lelkészt számláltak, 23 imaházzal; míg a hetednapi adventisták 10 egyházközséget 10 imaházat működtettek, 10 lelkésszel. Ez a statisztika jól mutatja a vallási közösségek számszerű helyzetét és szervezettségét a térségben – a szovjet hatalom ideológiai nyomása ellenére – a forradalmat közvetlenül megelőző időszakban.⁴⁶

Az 1956-os forradalom idején Kárpátalja, mint Magyarországgal határos régió, ahol 151 516 magyar élt,⁴⁷ a szovjet katonai és politikai műveletek háttérháza lett: a térségen keresztül vonultak a Magyarországra irányuló szovjet páncélosok, Ungváron szerveződött meg a szovjet politikai vezetés, amely Budapesttel, Szt.rijel és Moszkvával tartott kapcsolatot, és itt működött a deportáltak fogadására kijelölt börtön is;⁴⁸ a Kárpáti Katonai Körzet már október 23-án este, összevonta

⁴⁴ ЦДАБОУ, F.4648, op.4, od.zb.114. ark.22.

⁴⁵ ЦДАБОУ, F.4648, op.4, od.zb.214. ark.27–36.

⁴⁶ DAZO, F.P-195, op.12, od.zb.40. ark.65.

⁴⁷ MOLNÁR, J. – MOLNÁR D., I. *Kárpátalja népessége és magyarsága a népszámlálási és népmozgalmi adatok tükrében*. Ungvár: PoliPrint, 2005, p. 9.

⁴⁸ A KGB levéltárában ránk maradt iratokból jól látszik, (főként Szovjetunióba deportált személyek kihallgatási jegyzőkönyveiben), hogy a Magyar Államvédelmi Hatóság (ÁVH) és a KGB kárpátaljai szervezete szoros együttműködésben hajtotta végre a deportálásokat. körülbelül 2–3000 magyar állampolgárt deportáltak a Szovjetunióba. A fennmaradt adatok alapján 38 nőt és 50 kiskorút is az ungvári börtönben tartottak fogva. Архів Управління Служби Безпеки України в Закарпатській Області (a továbbiakban Архів USZBU ZO), F.43, op.1, delo Nr.22. ark.1–207.

csapatait a határ mentén, majd a 128. lövész gárdahadosztály 1956. október 24-én hajnalban átlépte a szovjet–magyar határt „rendfenntartás” céljából.⁴⁹

Egyre több adat bizonyítja azt is, hogy az Ávósok a forradalom napjaiban Kárpátaljára menekültek. A KGB tájékoztató jelentései alapján az SZKP KB elnöksége ideiglenesen engedélyezte a magyar szabadságharcosok elől menekülő Belügyminisztérium karhatalmi tisztjeinek és családtagjainak, a magyar kommunista funkcionáriusoknak kárpátaljai befogadását. Róluk a Kárpátaljai Megyei Tanácsnak kellett gondoskodnia, összesen 132 főről, akik Ungváron és Munkácson tartózkodtak. Munkácson tartózkodott többek között Szobek András – egykori begyűjtési miniszter, Matolcsi János – egykori földművelésügyi miniszter, Bethlen Oszkár – a Szabad Nép egykori főszerkesztője, Csáki István – az MDP Szolnok megyei pártiskolájának egykori vezetője, az MDP Szolnok megyei pártbizottság egykori másodtitkára, Dr. Háy László – a Magyar Nemzeti Bank egykori elnöke, Fodor Zoltán – az MDP Nemzetközi Kapcsolatok Osztálya vezetője és még sokan mások.⁵⁰

Források bizonyítják, hogy az 1956-os szabadságharccal egy időben, valamint a forradalmat követő néhány hónappal később, Kárpátalján kisebb röplapterjesztő középiskolásokból, fiatalokból álló csoportok fejezték ki szolidaritásukat a magyarországi forradalmárokkal. Ilyen csoport tevékenykedett Mezőkaszonyban,⁵¹ Gálócson,⁵² Nagyszőlősen.⁵³ A csoportok tevékenysége hamar lelepleződött, hiszen főként tapasztalatlan fiatalok, iskolások voltak tagjai, a besúgóhálózat nagyon jól működött, a lakosságot pedig erősebben megfigyelték, mint valaha. A letartóztatásokat követően a „politizáló” csoportok tagjai ellen a fő vád: „szovjetellenesség” „ellenforradalmiság”, „rendszerellenesség”, „fegyverrejtegetés” amiért esetenként 4–6 év börtönbüntetés is járt.

Az eddigi levéltári dokumentumok feldolgozása alapján elmondható, hogy összesen: 46 fő ellen zajlott bírósági eljárás, 18 főt ítélt el, akik összesen 24 évet töltöttek börtönben, 8 főt kizártak az egyetemről, 1 fő kihallgatás közben elhunyt.

1956 novemberében az ENSZ Közgyűlés XI. ülészakán több állam is napi-rendre tűzte a magyar forradalom során történt szovjet beavatkozás kérdését. November 18-án Kuba határozati javaslatban követelte a magyar állampolgárok Szovjetunióba történő deportálásának leállítását, míg India, Indonézia és Ceylon másnap olyan javaslatot terjesztett elő, amely ENSZ-megfigyelők Magyarországra történő beengedését sürgette. A magyar kormány november 20-án táviratban tagadta a deportálások tényét.⁵⁴

⁴⁹ Interjú Sztorozsuk Andrással, aki szovjet katona volt az 1956-os forradalom idején. Az interjút készítette a szerző, 2002. október 23.

⁵⁰ ЗДАНОВИЧ, А. А. – БЫЛИНИН, В. К. – ГАСАНОВ, В. К. – КОРОТАЕВ, В. И. – ЛАШКУЛ, В. Ф. Венгерские события 1956 года глазами КГБ и МВД СССР: сборник документов. Москва: Объединенная редакция МВД РФ, 2009, p. 178.

⁵¹ Archiv USZBU ZO, F.2558, op.1, delo Nr.3395.

⁵² Archiv USZBU ZO, F.2558, op.1, delo Nr.3429.

⁵³ Archiv USZBU ZO, F.2558, op.1, delo Nr.3385.

⁵⁴ BÉKÉS, CS. – KECSKÉS D. G. (szerk.). *A forradalom és a magyar kérdés az ENSZ-ben, 1956–1963: Tanulmányok, dokumentumok és kronológia*. Budapest: Magyar ENSZ Társaság, 2006, p. 146–147.

Annak ellenére, hogy Gencsy püspök valószínűleg tisztában volt a deportálás tényének valóságával, 1956. november 23-án írt levelében, „67 református lelkipásztor és 95 000 református magyar hívő” nevében, nyilvánosan cáfolta a kubai ENSZ-delegáció azon állítását, miszerint magyar lakosokat deportáltak volna a Szovjetunióba. Kijelentése szerint a határ menti falvak lakói semmiféle tömeges áttelepítést nem tapasztaltak a térség vasúti csomópontjain keresztül a Szovjetunióba. A béke védelmében és a nemzetközi be nem avatkozás elve mellett foglalt állást, egyúttal kifejezte a magyarországi rend és nyugalom iránti imádságos támogatást.⁵⁵

Gencsy ENSZ-nek írt, a deportálások cáfolatát tartalmazó levele miatt 1956 őszén több hívő körében elégedetlenség támadt, ami M. Rotman, az Ukrán Kommunista Párt kárpátaljai bizottságának lektora 1959-es pártértekezleti összefoglalójából is ismert: „*akadtak hívek, akik bojkottot fontolgattak Gencsy ellen.*”⁵⁶ Ezt támasztja alá M. Mocsárkó a kárpátaljai baptista egyház főpresbiterének beszámolója is, miszerint Gencsy 1956. december 16-án Istentiszteletet tervezett tartani az ungvári református templomban, azonban Tárczy Gyula helyi lelkész lebeszélte erről, mivel tudomásuk szerint a hívek a levél miatt ellenséges fellépésre készültek. Raszputyko 1956. decemberi jelentése alapján is az Ungvár környéki településeken élő hívek szerint, a levél miatt Gencsy fizikai támadás, bántalmazás érte, ágyban fekvő beteg lett. Mindezeket ő maga cáfolta,⁵⁷ azonban kérelmezte, hogy a református egyház székhelyét Szürtéről Ungvárra helyezték át, amit a hatóságok engedélyeztek.⁵⁸

1956-ban Gencsy Béla tevékenysége formálisan nem sértette a Szovjetunió törvényeit, személyi lapján is „lojális”⁵⁹ magatartást rögzítettek. Mindazonáltal a Vallási Kultuszok Ügyei Tanácsa kárpátaljai megbízottja, F. M. Raszputyko bizalmatlanul viszonyult hozzá, különösen azt követően, hogy tudomására jutott: Gencsy eltitkolta Horkay Lajos, salánki lelkész (1945–1959) Magyarországra utazásának valódi szándékát: az ország végleges elhagyását a forradalom napjaiban.⁶⁰

A szovjet hatóságok elvárták volna, hogy a szovjet–magyar határ menti települések lelkipásztorai és papjai nyilvánosan cáfolják a magyar állampolgárok deportálásának tényét, ám ezt nem tették meg. Sőt, a forradalom idején a refor-

⁵⁵ IJABOY, F.4648, op.4, od.zb.182. ark.278.

⁵⁶ DAZO, F.1, op.1, delo Nr.3485. ark.148.

⁵⁷ DAZO, F.P-195, op.12, od.zb.41. ark.119.

⁵⁸ DAZO, F. P-195, op.12, od.zb.41. ark.121.; IJABOY, F.4648, op.4, od.zb.214. ark.34.; DAZO, F.P-195, op.12, od.zb.41. ark.120.

⁵⁹ IJABOY, F.4648, op.4, od.zb.182. ark.250.

⁶⁰ A források tanúsága szerint Gencsy Béla az 1956-os forradalom idején védelmébe vette a Magyarországon tartózkodó, majd onnan hazatérő lelkészeket, így Horkay Lajost, Salánk és Szécsényi Istvánt, Huszt lelkészét, akiről biztosította a szovjet hatóságokat, hogy magyarországi tartózkodásuk idején nem vettek részt a forradalmi eseményekben. Horkay az 1956-os forradalom idején Magyarországon tartózkodott, és csak december 24-én tért vissza Kárpátaljára. Raszputyko, a vallásügyi megbízott már novemberben kérte Gencsyt, hogy Horkay hazatérését követően azonnal vezesse őt hozzá, még mielőtt újra szolgálatba állna. Gencsy azonban csak akkor tájékoztatta a hatóságot Horkay visszatéréséről, amikor megbizonyosodott arról, hogy a lelkészt nem fenyegeti retorzió magyarországi tartózkodása miatt. Hasonló módon megvédte Szécsényit is, aki 1956. október–november folyamán Budapesten a fiánál, majd Debrecen mellett a szüleinél vendégeskedett. DAZO, F.P-195, op.12, od.zb.41. ark.113–121.

mátus falvak aktív gyülekezeti tagjai házról házra járva tájékoztatták a híveket a Szabad Európa Rádió híradásairól.⁶¹ Ezzel szemben M. Mocsárkó, valamint F. Kovács és J. Trohak, munkácsi és beregszászi baptista presbiterek levélben tagadták a deportálásokat tényét, amelyet több gyülekezetben, például Oroszmonokrán is felolvastak. Azonban a hívek egy része nyilvánosan is kétségét fejezte ki, hogy valóban kizárható lenne a deportálásokról. Ennek következtében több tagot kizártak a gyülekezetből.⁶²

A római katolikus egyház vezetői 1956-ban nem tagadták a magyar állampolgárok deportálásának tényét, amit Raszputyko 1957. áprilisi jelentésében kifogásolt, megjegyezve, hogy a forradalom idején rendkívül sokan vettek részt a katolikus templomok szertartásain, miközben a papok közül senki nem szólalt fel a Szovjetunió védelmében.⁶³ A forradalom alatt a misék száma számos településen megnőtt, mint például: Rahón, Aknaszlatinán, Técsőn, Benében, Szolyván, Nagybereznán, Szerednyén, Kisszelmencen, Császlócon és Tiszaújlakon. Aknaszlatinán 1956. október 31-én a temetőben magyar nemzeti színű zászlót helyeztek el az első világháborús emlékműnél. Bótrágyon a hívek a templomuk követelték vissza templomukat, amelyet 1946–1947-ben alakítottak át kolhoz-malomnak. Rahón a katolikus imaház homlokzatán lévő órát a magyarországi események idején európai időre állították át, ami miatt a papot figyelmeztetésben részesítették és az órát visszaállították moszkvai időre.⁶⁴

1956. november 13-án, Gencsy és felesége vendégségben járt Mocsárkó Mihály főpresbiter 50. születésnapján, ahol a magyarországi események is szóba kerültek: míg Gencsy felesége elítélte a forradalom résztvevőit a gyilkosságok és a „feudális rend visszaállításának szándéka” miatt, addig Gencsy maga nem mondott elítélő véleményt sem Ravasz László püspökről, sem azokról a református lelkészekről, akiket a szovjet narratíva „horthysta terroristáknak” és az „imperializmus ügynökeinek” bélyegzett.⁶⁵

A források szerint Raszputyko bizalmatlansággal viseltetett Mocsárkó Mihály iránt is, akit túlzottan ambiciózusnak és szubjektívnek tartott, ezért javasolta, hogy Gencsy Béla püspökkel gyakrabban, Mocsárkó jelenléte nélkül találkozzanak.⁶⁶

Gencsy együttműködött a szovjet hatalommal, így lehetősége volt megvédeni a református lelkészeket. Tudatában volt annak, hogy a nyílt szembenállás a szovjet rendszerrel lehetetlen lett volna, amit a korábbi letartóztatási hullámok tapasztalata is bizonyított, és a református közösségek fennmaradása is az alkalmazkodást kívánta meg.

Gencsy Béla főesperessé történő kinevezését követően feszültségek alakultak ki közte és Gecse Endre⁶⁷ református lekipásztor között, akit az 1956-os forra-

⁶¹ ІІД АБОУ, F.4648, op.4, od.zb.214. ark.33.

⁶² ІІД АБОУ, F.4648, op.4, od.zb.182. ark.279.; ДАЗО, F.P-195, op.12, od.zb.41. ark.117–118.

⁶³ ІІД АБОУ, F.4648, op.4, od.zb.214. ark.30.

⁶⁴ ІІД АБОУ, F.4648, op.4, od.zb.214. ark.96–103.

⁶⁵ ДАЗО, F.P-195, op.12, od.zb.41. ark.112–113.

⁶⁶ Uo. 114.

⁶⁷ Gecse Endre 1907. június 7-én született Gálocson református lelkészcsaládban: édesapja,

dalom egyetlen kárpátaljai mártírként tartanak számon. A konfliktus közvetlen kiváltó oka az volt, hogy Gecse, Gálocson a gyülekezetben gyermekek számára tartott foglalkozásokat az istentiszteletek alatt vagy után, amelyet az 58. számú szovjet dekrétum tiltott. Emiatt Gencsy a püspöki hivatal elé idézte, megrovásban részesítette, és bocsánatkérésre kötelezte őt. Józan Lajos későbbi huszti lelkipásztor visszaemlékezése szerint azonban Gencsy 1958 májusában azért helyezte át Gecsét Husztra, hogy ezáltal védelmet nyújtson számára a „*gálocsi politizáló-röplapterjesztő csoport*” ügyében induló felelősségre vonás elől.⁶⁸

Az 1956-os magyar forradalom leverését követően a KGB Kárpátalján példastatuáló fellépésre törekedett, hogy elrettentse a rendszerrel szemben kritikusan gondolkodókat. 1956 végén Gálocson egy helyi fiatalokból álló csoport szerveződött, amelyet „*politizáló-röplapterjesztő csoportként*” neveznek a KGB dokumentumokban. Hat fiatal – Pasztellák István, Perduk Tibor, Molnár László, Tóth János, Deák Ferenc és Szanyi János – ellen emeltek vádat röplapok készítése, terjesztése, valamint lőfegyverek és robbanóanyagok rejtgetése miatt.⁶⁹ Közülük Pasztellákot és Perdukot elítélték.⁷⁰ A csoporttagokkal készített visszaemlékezések szerint „*egy kiszáradt kútban találtak rá az elrozsdásodott, használhatatlan fegyverekre*” és készítettek három rölapot.⁷¹ 1958 októberében tartóztatták le őket. A hatóságok úgy értékelték, hogy a csoport kialakulását és tevékenységét közvetve Gecse református lelkész befolyásolta, mivel Pasztellák gyakran megfordult könyvtárában, kölcsönzött tőle olvasmányokat.

Gencsy Gecsét 1958 májusában iktatta be a huszti gyülekezetbe, ahol letartóztatásáig, 1958. december 2-ig szolgált, amikor is az ungvári KGB-börtönbe szállították. A huszti lakásán november 22-én és 29-én a hatóságok házkutatást tartottak, azzal az indokkal, hogy kapcsolatban állt a „*gálocsi politizáló csoport*” egyik tagjával, Pasztellák Istvánnal. A KGB vizsgálati anyagai szerint Pasztellák szovjetellenes nézetei – a külföldi rádióadások hallgatása és régi magyar történelemkönyvek olvasása révén – Gecse hatására megerősödtek, aki állításuk szerint dicsérte az 1956-os forradalom résztvevőit és szovjetellenes magatartásra bátorította őt.⁷² A vád szerint ez vezetett ahhoz, hogy Pasztellák rölapokat készített az

Gecse Géza, a helyi református gyülekezet lelkipásztora volt, édesanyja, Gecse Erzsébet egy magyarországi földbirtokos családból származott. Négygyermekes családban nőtt fel, bátyját, Istvánt 1944-ben hurcolták el szovjet táborba, ahonnan nem tért haza. Gecse Endre iskoláit Sárospatakon és Ungváron végezte, majd 1924–1928 között a Sárospataki Református Akadémián szerzett teológiai oklevelet. 1928-tól 1958-ig Gálocson szolgált, előbb segédlelkész-ként édesapja mellett, majd önálló lelkészként. A család birtokát 1946-ban részben, 1948-ban teljesen elkobozták; ezután feleségével, Rózsa Leonával és örökbefogadott lányával, Golubec Jolánnal bérleményekben lakott a községben.

⁶⁸ BADÓ, Zs. „*Mártír lelkész volt.*” Gecse Endre emlékezete. In *Kárpátalja* 2003. október 17. 144. sz. 5. www.karpataljalap.net/?q=2003/10/17/martir-lelkesz-volt. (Legutóbbi megtekintés: 2003. október 29.)

⁶⁹ „*A három szovjetellenes tartalmú rölap felszólította a magyar lakosságot, hogy a magyarországi ellenforradalmi események második évfordulójának tiszteletére harcoljanak, a szabadságért és függetlenségért, továbbá küzdjenek a kommunizmus ellen.*” – olvasható Pasztellák István vallomásaiban. Arhiv USZBU ZO, F.2558, op.1, delo Nr.3429, k.2. ark.42–60.

⁷⁰ Arhiv USZBU ZO, F.2558, op.1, delo Nr.3429, k.3. ark.185–187.

⁷¹ Interjú Perduk Tiborral. Az interjút készítette a szerző: Téglás, 2016. 08. 17.

⁷² Arhiv USZBU ZO, F.2558, op.1, delo Nr.3429, k.2. ark. 55–84.; ark.270–271.

1956-os forradalom második évfordulójára, amit kifüggesztett a településen, az 1958. október 23-ára virradó éjszakán.⁷³

1958. december 17-én az Ungvári Állami Egyetem két oktatóját – az Idegen Nyelv Tanszék docensét, a filológiai tudományok kandidátusát, valamint a Di-alektológiai és Történelmi Materializmus Tanszék egyik oktatóját – bízták meg azzal, hogy irodalomtudományi szakértői vizsgálatot végezzenek Gecse Endre otthonában lefoglalt könyvekről. A KGB iratai szerint a szakértői jelentés arra a következtetésre jutott, hogy az elkobzott könyvek „a fasiszta magyar burzsoázia szellemi táplálékát” képezték, számos szovjetellenes rágalmat és a kommunizmus megsemmisítésére való buzdítást tartalmaztak, amelyeket – a jelentés szerint – a magyarországi 1956-os forradalom „ellenforradalmi elemei” is han-goztattak, sőt „Kárpátalja visszacsatolását is követelték.”⁷⁴

J. Golovánov őrnagy, a szovjet belügyi szervek vezető nyomozója, Gecse Endre elhúzódo, ismétlődő kihallgatásai nyomán azzal vádolta lelkész, hogy az lelkipásztori szolgálata során a magyar nemzetiségű ifúság körében szovjetellenes és nacionalista szemléletet terjesztett, az 1956-os magyarországi forradalom résztvevőit dicsőítette, a magyar nép fellépését legitimnek és igazságosnak minősítette, valamint szovjetellenes és kommunistaellenes tartalmú kiadványokat terjesztett. E vádak alapján büntetőeljárás indult ellene a szovjet büntetőtörvénykönyv 54–10 cikkelye értelmében. Bár Gecse Endre lelki ellenállása nem tört meg a fogva tartás alatt, 1959. január 4-én 19:55 órakor, a vizsgálati fogság során elszenvedett bántalmazások következtében életét vesztette.⁷⁵

A hivatalos jelentés szerint Gecse halálát hirtelen szívroham okozta, amelyet kardioszklerózis és hipertónia váltott ki. Mindazonáltal rokonai és barátai meggyőződéssel vallották, hogy Gecse halálát a vallatás során elszenvedett verés okozta, mivel nem volt hajlandó beismerni a hatóság által megfogalmazott vádat, miszerint 1956–1958 között szovjetellenes propagandát folytatott és a fiatalságot fegyveres felkelésre buzdította. 1959. január 7-én katonai jármű érkezett feleségéhez, hogy közölje a halálhírt és elvigye őt a temetésre.⁷⁶

A megtorlások során a gálócsi református lelkész, Gecse Endre vált vértanú áldozattá. Mivel a röplapterjesztő csoport tagjai fiatalok voltak, a hatóságoknak szükségük volt egy felnőttre, akire ráfoghathák a kárpátaljai szervezkedés irányítását. Gecse személye, aki már pusztán létezésével is zavarta a szovjet rendszert, alkalmasnak tűnt erre a szerepre. Pasztellák visszaemlékezéséből tudjuk, hogy a vallatások célja mindig az volt, hogy megtudják, ki irányította a fiatalokból álló csoportot.⁷⁷ Amennyiben elismeri, hogy szervezője volt egy a szovjet birodalom ellen tevékenykedő „fegyveres csoportnak” református lelkészként, emberek tu-catjai kerültek volna a KGB ungvári börtön „kínzó kamrájába”, hogy ott „min-

⁷³ Arhiv USZBU ZO, F.2558, op.1, delo Nr.3429, k.3. ark.188–191.

⁷⁴ Arhiv USZBU ZO, F.2558, op.1, delo Nr.3429, k.2. ark.246–251.

⁷⁵ Arhiv USZBU ZO, F.2558, op.1, delo Nr.3429, k.2. ark.261–268.

⁷⁶ Interjú Molnár Lászlóval, a gálócsi politizáló csoport egykori elitéltjével. Az interjút készítette a szerző: 2016. augusztus 17., Gálocs.

⁷⁷ GORTVAY, E. (szerk.). *Jó pásztor volt. Gecse Endre kárpátaljai mártír tiszteletes emlékezete.* Emlékkönyv. Kárpátaljai Magyar Könyvek, 120. Ungvár–Budapest: Intermix Kiadó, 2004, p. 11–68.

dent beismerjenek,” onnan pedig a Gulárga. Hiszen az alapelv továbbra is ez volt: a bizonyítékok királynője a vádlott beismerő vallomása. Gecse azonban nem ismert be semmit, és ezzel megakadályozta, hogy mások is a KGB kezére jussanak.

A gálócsi csoport tagjaival készült interjúk megerősítik Gecse Endre ártatlanságát: a lelkész nem politizált, nem vett részt a csoport tevékenységében, és papi hivatását lelkiismeretesen látta el.⁷⁸ Pasztellák kérte a hatóságoktól a szembesítést, hogy tisztázhassák Gecse szerepét, de erre nem került sor. 1992. október 25-én a Kárpátaljai Magyar Kulturális Szövetség gálócsi alapszervezete emléktáblát avatott a református templom falán a lelkész tiszteletére. Földi maradványait 1992. október 24-én exhumálták Ungvárról, majd a gálócsi temetőben helyezték örök nyugalomra. Bár Huszton csak néhány hónapot szolgált, a helyi gyülekezet is megőrizte emlékét: 1996-tól márványtábla hirdeti nevét a templom falán. 1993-ban Göncz Árpád magyar köztársasági elnök posztumusz 1956-os Emlékéremmel tüntette ki.

A fennmaradt iratok tanúsága szerint az 1956-os események idején a helyi papság és a hívő közösségek is reméltek változást és enyhülést. Ezt mutatja például, hogy Nagybecsény római katolikus hívei gyűlést tartottak, majd 300 hívő nevében kérelmet nyújtottak be Kijevbe, a Minisztériumba a volt iskola-kápolna visszaállítása érdekében.⁷⁹ Újlakon a helyi lelkész aláírásgyűjtést kezdeményezett templomuk újra nyitása céljából.⁸⁰ Nagydobronyban a korábban a református templom udvaráról eltávolított, az első világháborúban elesett katonák emlékére állított szobrot újra felállították a temetőben, kelet felé fordítva, mintegy szimbolikus üzenetként, hogy a keleti határokat védje. Szerednyén a katolikus hívek felállították a templomkertben Hajnal báró és más földbirtokosok emlékművét. Beregújfaluban Györke István lelkész konfirmációra készítette a gyerekeket, a kolhoz-munkásokat pedig dohányválogatás közben egyházi énekek éneklésére buzdította, ami miatt a hatóságok engedélyének visszavonásával fenyegették meg, mivel az alkalmakat a „*fanatikus vallási és burzsoá nacionalista érzelmek erősítésének*” tartották, ami elvonja a híveket a társadalmi és kulturális munkától.⁸¹ Akadtak egyházi vezetők, akik kórust szerveztek, vagy az esti Istentisztelet után a hívek a templomban maradtak verseket szavaltak, énekeltek.

A református püspök a hatóságok elvárásainak megfelelően 1957. januári körlevelében a világ békéjéért való imádságot sürgette, és kérte a lelkészeket, hogy működésükkel is járuljanak hozzá a „Világbéke megőrzéséhez.”⁸²

Raszputyko az egyházak helyzetéről az 1957. április 1-jei adatok alapján, részletes jelentést küldött Vilyhovijnak és V. Povhnak, az UKP Kárpátaljai Megyei Bizottsága titkárnak, 1957. április 5-én.

⁷⁸ Interjú Molnár Lászlóval, Perduk Tiborral. Az interjút készítette a szerző: 2016. augusztus 17., Gálóc és Tágás.

⁷⁹ A Beregszászi Római Katolikus Egyház Könyvtára, Jegyzőkönyv. kelt: Nagybecsény, 1956. december 20.

⁸⁰ DAZO, F.454, op.74, ed.hr.33. 7.

⁸¹ LIABOY, F.4648, op.4, od.zb.214, ark.27–36.

⁸² KREKL, F.I, 10.C., 1957. január 29.

E szerint 1957-ben a római katolikus egyház 60 gyülekezettel rendelkezett, ami visszaesést jelentett az 1944-es 72-höz képest. Papjaik száma 48-ról 32-re csökkent, míg az imaházaké 68-ról 60-ra. A hívők száma 20 ezer fő volt a korábbi 22 ezerhez képest.

A református egyház 90 gyülekezetet tartott fenn, míg 1944-ben még 99 volt. A lelkészek száma 1957-ben 66 fő volt, 1944-ben 84. Az imaházak száma 89-re csökkent a korábbi 97-ről, a református hívek száma pedig 60 ezer főt tett ki 1957-ben.

Összességében 1957-ben a két történelmi felekezet együttvéve 150 gyülekezettel és 98 lelkipásztorral és pappal rendelkezett, ami jól mutatja az egyházi intézményrendszer fokozatos visszaszorulását a szovjet valláspolitikai nyomása alatt. Az imaházak száma 149 volt, míg a hívők létszáma 80 ezer fő körül mozgott. Az adatok a római katolikus és református közösségek szervezeti és személyi erejének csökkenését tükrözik az 1944–1957 közötti időszakban, miközben továbbra is jelentős vallási jelenlétet mutattak Kárpátalja társadalmában, jelentős mértékben hozzájárulva a kárpátaljai magyarság megmaradásához.

A jelentésben a görögkatolikusok már nem szerepelnek, mivel Kárpátalján a Görögkatolikus Egyház felszámolása 1952 nyarára lezárult. A szovjet hatóságok a híveket a pravoszláv hit felvételére kényszerítették,⁸³ ami részben sikerült, ám sokan inkább a római katolikus vallást választották, mások pedig titokban, katakombaegyházként gyakorolták hitüket 1989-ig.⁸⁴

1956 májusában Murányi Miklós, a Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye apostoli vikáriusa⁸⁵, majd szeptemberben Chira Sándor püspök is amnesztiával szabadult a Gulágról; utóbbit 1949-ben 25 évre ítélték el.⁸⁶ Chira – aki a Szabad Európa rádió híradásai nyomán „*Mindszenty mellett állt*.”⁸⁷ – az 1956-os magyar forradalom híreinek hatására megerősödött abban, hogy továbbra is küzdenie kell a görögkatolikus közösségért. Kiemelt feladatának tekintette az 1949-ben megszüntetett Hittudományi Főiskola befejezés előtt álló teológusainak felszentesítését, ezért 1956. november 7-én Ungváron, Miskolci Tódor áldozópap lakásán, a körülmények miatti félelmek ellenére, négy kispapot pappá szentelt.

Az 1956-os magyar forradalom eseményei hatására több pap, köztük Szlivka Iván, Iváncsó Iván és Bácskay Antal visszavonta korábbi hittagadását és visszatért a görögkatolikus egyházba, amiért a KGB Murányi Miklóst, Bendász Istvánt és Chira Sándort tette felelőssé. A KGB-jelentések szerint több unitus pap kérte, hogy gyülekezeteik ismét hivatalosan működhessenek. Voltak, akik kiléptek az

⁸³ BENDÁSZ, I. Öt év szögesdrót mögött. Egy kárpátaljai görög katolikus pap naplója a *Gulágon*. Ungvár: Aggiornamento Könyvkiadó, 2012, p. 4.

⁸⁴ BENDÁSZ, D. A Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye a szovjet megszállás után és ma. In MOLNÁR D.E. – MOLNÁR D., I. (szerk.). *A kommunizmus áldozatai, rehabilitációs alternatívák Kelet-Közép Európában*. Nemzetközi tudományos konferencia anyagai Beregszász, 2015. november 20–21. Beregszász: II. Rákóczi Ferenc Kárpátaljai Magyar Főiskola, 2016, p. 202.

⁸⁵ MAROSI, I. *A Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye 1945. évi sematizmusa*. Bendász Hagyatéksorozat 3. Beregszász: Bendász István Görögkatolikus Könyvtár és Levéltár, 2020, p. 22.

⁸⁶ DAZO, F.2558, op.1, ed.hr.5392, ark.1–154.

⁸⁷ RISKÓ, M. Chira Sándor (1897–1983) munkácsi püspök élete és vértanúsága. Doktori (PhD) értekezés. Budapest. 2017. p. 168. http://real-phd.mtak.hu/490/1/risko_marianna_disszertacio.pdf (Legutóbbi megtekintés: 2019. május 7.)

ortodox egyházból. Ebben a folyamatban római katolikus papok – Pásztor Ferenc, Bujaló Bernát és Hudra Lajos – is segítséget nyújtottak nekik, ezért Raszputyko 1957. április 5-i jelentésében hangsúlyozta, hogy meg kell akadályozni a római katolikus papok támogatását az unitus egyház és annak hívei felé.⁸⁸

1956. november 19-én G. G. Karpov, az Orosz Pravoszláv Egyházi Tanács elnöke levelet küldött Ungvárra A. G. Sersztyuknak, amelyben részletes jelentést kért az unitus papság helyzetéről és magatartásáról a magyarországi forradalom kapcsán. Karpov utasítása szerint a tájékoztatónak tartalmaznia kellett az unitus papok számát a megye területén november 20-i állapot szerint, külön kiemelve, hogy közülük hányan tértek haza börtönbüntetésből, továbbá információt kért a papság politikai hangulatáról, egyházi tevékenységéről, a hívek reakcióiról, vagy hogy milyen intézkedéseket tettek velük szemben a szovjet szervek.⁸⁹

Válaszában Sersztyuk arról számolt be Karpovnak és G. Ja. Korcsevojnak, az USZSKZ Minisztertanácsa mellett működő Orosz Pravoszláv Egyházi Tanács elnökének, hogy az unitus papság tevékenysége a magyar forradalom idején nem mutatott változást. Tájékoztatása szerint az unitus egyház 90 olyan képviselője tért haza amnesztia vagy betegség okán, akiket korábban szovjetellenes tevékenység, valamint a német–magyar megszállókkal való együttműködés és agitáció miatt ítélték el akár 25 évre.⁹⁰

1956. december 1-i jelentés szerint Kárpátalján 119 unitus pap élt, közülük 29 nem volt börtönviselt. A szabadultak körülbelül 40%-a talált munkát, a többiek betegségük vagy elutasításuk miatt nem dolgoztak. A hívek több településen, különösen a Rahói és a Nagyszőlősi járásokban pénzt gyűjtöttek a börtönből visszatért papok megsegítésére. A hatóságok fellépése ellenére a görögkatolikus közösségek titokban tartottak szertartásokat, temetéseket és liturgiákat, gyakran egy-egy római katolikus mise után. Továbbá a KGB jelentés szerint az unitus papság politikai magatartása 1956 őszén passzív volt: *„várakozó álláspontra helyezkedtek, miután világossá vált, hogy a szovjet hadsereg bevonul Magyarországra, nem hittek a forradalom sikerében.”* A papság körében ugyanakkor jelentek meg hírek arról, hogy a szovjet kormány esetleg visszaállítja a görögkatolikus egyházat autonóm egyházként, ezért tartózkodtak minden nyilvános megnyilatkozástól, nehogy befolyásolják a feltételezett döntést.

A jelentés azonban arról is beszámolt, hogy például Iván Szokol görögkatolikus pap 1956. október 26-án, Ungváron megjegyzéseket tett egy korábbi görögkatolikus lelkész felé, míg Fedorko István pap nyilvánosan utasította el a pravoszláv egyházzal való egyesülést.⁹¹

⁸⁸ ЦДАБОУ, F.4648, op.4, od.zb.214, ark.31.

⁸⁹ DAZO, F.P-195, op.12, od.zb.44. ark.108.

⁹⁰ DAZO, F.P-195. op.12, od.zb.44. ark. 109–115.

⁹¹ Részlet a jelentésből: *„[...] I. I. Szokol unitus pap 1956. október 26-án, Ungváron, a hídon összefutott I. M Kondratovics, egykori görögkatolikus lelkésszel, és azt kiáltotta neki magyarul, hogy Irenej atya, minél előbb lépsz ki a pravoszláv hitből, annál jobb lesz neked. Hallottam már, hogy jönnek Magyarország felől [...] Egy másik példa, hogy Fedorkó unitus pap visszamonda a pravoszláv egyházzal való egyesülést. [...] Szamos, Gandera, Logojda és más papok pedig ezt monda: „Biztosak vagyunk benne, hogy a magyar ellenforradalmároknak nem fog sikerülni semmi. Ha esetleg győznének és ide jönnének, akkor elsősorban a pravoszláv papokat akasztanák fel [...]”* DAZO, F.P-195, op.12, od.zb.44. ark.109–115.

Egy másik jelentés tanúsága szerint a hatóságok megfigyelése alapján az unitus papok körében általános meggyőződés volt, hogy a breszti uniót vissza fogják állítani.⁹² Ezért Sersztyuk sürgette, hogy hivatalosan, szóban és az egyházi kiadványokban is egyértelműen ki kell hirdetni: az unió visszaállítására nem kerül sor. „[...] Ez majd kiöli az unitus papság reményét és az unió visszaállításáért tett erőfeszítéseiket, ennek hatására pedig sokan lemondanak majd az illegális munkáról [...]”.⁹³

A szovjet hatóságok minden eszközzel igyekeztek ellehetetleníteni a görögkatolikus egyház újra szerveződésének reményét, bízva abban, hogy a püspökök és idős papok halálával a probléma magától megoldódik. Mindezek ellenére sem a papképzés, sem a titkos papszentelés nem szűnt meg. Murányit, Bendászt és Chirát állandó megfigyelés alatt tartották, gyakran idézték be kihallgatásra, lakásaikat rendszeresen átkutatták. Chira Sándort 1957. január 17-én – egyes források szerint a szülőfalujában tartott családi ünnepen, más források szerint karácsonykor végzett titkos liturgia miatt – ismét letartóztatták, és Murányi vikáriussal együtt öt évre száműzték a kazahsztáni Karagandába.⁹⁴ Murányi 1957 augusztusában tért haza, míg Chira a kitiltás hivatalos lejárat (1962) után is csak 1964-től kapott engedélyt arra, hogy családlátogatásra visszatérjen Kárpátaljára. Ilyenkor a titkos egyházi összejöveteleket és papszenteléseket Bendász István és Holovács József szervezték meg.

A szovjet államhatalom a szektákat általában nem üldözte, mert eszközként tekintett rájuk a történelmi egyházak felszámolásában. Ugyanakkor a pártüléseken gyakran felhívták a helyi vezetők figyelmét a szekták „negatív” tevékenységére. A jelentések kiemelték, hogy a szektások „érveikkel könnyebben sarokba szorítják beszélgetőpartnereiket”. A párt utasításai szerint a szektásokkal szembeni fellépésre „a legkiválóbb elvtársakat” kellett kijelölni. A jehovistákat különösen veszélyesnek tartották, mivel „rugalmasabban alkalmazkodtak,” például beléptek a hadseregbe, részt vettek a szavazásokon.⁹⁵

A zsidó közösségek sem kerültek el a hatóságok figyelmét. A hatóságok megjegyezték, hogy [...] *a zsidók pedig nem a vallásuk miatt járnak az imaházakba, hanem leginkább az identitástudat végett [...]*.⁹⁶

⁹² 1944 őszétől a szovjet hatalom célzott akciót indított az Ukrán Görögkatolikus Egyház felszámolására. 1945 áprilisában őrizetbe vették Joszip Szlipij metropolitát, az egyház legfőbb elöljáróját. Ugyanezen év április 8-án a *Вільна Україна* [*Szabad Ukrajna*] című lemergi lapban megjelent egy éles hangvételű politikai írás, amely az egyház történetét az 1596-os breszti uniótól kezdve torzítva mutatta be, és Andrij Septickij metropolitát gúny tárgyává tette. A szovjet állambiztonsági szervek által irányított, 1946. március 8–10. között Lembergben megtartott egyházi gyűlés érvénytelennek nyilvánította a breszti uniót, és határozatot hozott az Ukrán Görögkatolikus Egyház beolvasztásáról az Orosz Pravoszláv Egyházba. A kárpátaljai egyházmegye élén álló Romzsa Tódor püspök 1947-ben gyilkosság áldozata lett, míg az általa vezetett Munkácsi Egyházmegyéét 1949. augusztus 28-án hivatalosan is megszüntették és ortodox joghatóság alá helyezték. OFICINSZKIJ, R. Állam és egyház. In: *Kárpátalja 1919–2009. Történelem, politika, kultúra*. 2010, p. 287–299.

⁹³ DAZO, F.P-195, op.12, od.zb.44. ark.109–115.

⁹⁴ DAZO, F.P-1723, op.2, od.zb.239. ark.69.

⁹⁵ DAZO, F.1, op.1, delo Nr.3485. ark.146.

⁹⁶ Uo. 147.

Az egyházak sok esetben nem tudtak hatékonyan ellenállni sem az államilag támogatott ateizmus, sem a szekták térnyerésének, amelyek sok hívőt szakítottak ki közösségeikből. Bár az egyházak tekintélye és intézményi háttere meggyengült, iskoláikat megszüntették, továbbra is jelentős társadalmi erő képviseltek.⁹⁷

M. Rotman, az Ukrán Kommunista Párt Megyei Biztosságának lektora az 1956-os időszokról az egyház kapcsán az 1959. szeptember 26-i pártértekezleten beszámolójában hangsúlyozta, hogy Kárpátalján 90 református gyülekezet működésének jelentőségét nem szabad alábecsülni, hogy a református egyház, „a nép temploma” erősebbnek mutatkozott, mint a katolikus, vezetője, Gencsy Béla püspök rugalmas, részt vett a világbékéért folytatott mozgalomban és levelet küldött az ENSZ-hez az 1956-os események kapcsán, az Amerika Hangja rádió tevékenységéről és az atomfegyverek betiltásának szükségességéről.

Rotman szerint a református szertartások és ünnepek száma kevesebb volt, mint a katolikusoké vagy az ortodoxoké, és a hívők templomba járását inkább a megszokás és a közösségi elvárás, semmint vallásos fanatizmus jellemezte. Azonban figyelmeztette a pártértekezlet résztvevőit, hogy a papok komoly befolyással bírnak az emberek gondolkodására és viselkedésére, ami sokszor meghaladja a helyi párt- vagy Komszomol-szervezetekét, és nem garantálható, hogy a papok lojálisak a szovjet hatalomhoz. Kiemelte, hogy a református egyházi hagyományok szorosan összefonódnak a magyar nacionalizmussal, amely az 1956-os események során is megmutatkozott, amikor egyes hívek nemtetszésüket fejezték ki Gencsy ENSZ-hez írt levele miatt, és voltak, akik bojkottálni akarták őt.

Ugyanezen az ülésen Rotman kritikát fogalmazott meg a vallásellenes propaganda hatékonyságával kapcsolatban. Helytelennek tartotta, hogy a reformátusoknak Vatikán-ellenes propagandát folytattak, miközben ők maguk is Vatikán-ellenesek. Rámutatott arra is, hogy a papok maguk köré gyűjtik a fiataliságot, szakköröket szerveznek, miközben a kolhozok és a pártszervek elhanyagolták az anyanyelvű felvilágosító munkát.⁹⁸ Rotman kifogásolta, hogy a lakosság a gazdasági eredményeket gyakran nem a kolhozoknak, hanem a hitnek tulajdonította, továbbá hogy a kommunisták és családjaik templomba jártak, részt vettek egyházi ünnepségeken. Úgy vélte sokan azért jártak templomba, mert a pártvezetők is jártak. Véleménye szerint nem lett volna szabad megengedni a kommunistáknak, hogy a magánéletben kapcsolatot tartsanak fenn a papokkal vagy a Húszas Tanács tagjaival.

Az 1956-os forradalom leverése után a helyi KGB a lakossági szimpátiamegnyilvánulásokat elsősorban az ideológiai munka hiányosságaival magyarázta. Erre utal Sz. Jevdokimov, KGB-megbízott 1957. december 18-án, a XII. beregszászi járási pártkonferencián elhangzott beszámolója is, amelyben kiemelte: a Beregszászi járás ifjúsága a szocialista országok közösségének tagja, ám a „*Horthy-rendszer öröksége különösen erős hatással bír e területen.*” Jevdokimov szerint a járási pártszervezet nem végzett kellően hatékony munkát a „*burzsoá ideológia leleplezésében*”. A papság a fiatalokat is bevonta vallási szertartásokba, például a gyónásba és áldozásba. Jelentésében hangsúlyozta, hogy különösen a többségében magyarul beszélő Beregszászi járásban kell megerősíteni az ideológiai tevé-

⁹⁷ GULÁCSY L. *A kárpátaljai református egyház múltja és jelene*, p. 46.

⁹⁸ DAZO, F.I, op.1, delo No.3485. ark.148–149.

kenységet, és fokozott ellenállást tanúsítani a „*burzsoá nacionalizmussal*” szemben, amely az 1956-os magyar forradalom idején is megnyilvánult. Felszólította a pártszerveket, hogy reagáljanak a legkisebb „ellenséges fellépésre” is, és azonnal alkalmazzanak ellenintézkedéseket.⁹⁹

A kommunista vezetés a járási pártüléseken rendszeresen bírálta a vallásellenes politika és propaganda elégtelenségét. Az üléseken hangsúlyozták, hogy „*az egyház nem más, mint a nép megtévesztése*”, ezért minden kommunista alapvető kötelessége a vallásellenes agitáció széleskörű kiterjesztése. Bírálták a kolhoz elnököket, akik aki ugyan bíralták az egyházat, maguk és családjuk azonban rendszeresen templomba járt. A vezetés kiemelte, hogy ez a kettős magatartás aláásta a kommunista nevelés hatékonyságát, mivel a Komszomol-tagok elbizonytalanodtak, látva, hogy a vezetők egyet mondanak és mást tesznek. A felszólítás egyértelmű volt: meg kell követelni a kommunistáktól, hogy határozottan foglalkozzanak családtagjaik ideológiai nevelésével is, mivel a politikai nevelést a kommunistáknak elsősorban saját családjukban kell érvényesíteni.¹⁰⁰

Ami a pravoszláv közösséget illeti, az 1956-ban a forradalom idején, passzív maradt; dokumentumok nem utalnak semmilyen megnyilvánulásra vagy reakcióra. Az egyházi vezetés rendkívül óvatosan viszonyult a kialakult helyzethez, elkerülve minden politikai konfliktust.

Összességében elmondható, hogy az 1956-os forradalom idején Kárpátalja kiemelt figyelmet kapott a szovjet vezetéstől, mivel a térség Magyarországgal határos volt és jelentős magyar kisebbség élt a vidéken. A forradalom leverését követően a szovjet hatóságok minden vallási közösséget és egyházi vezetőt még szorosabb ellenőrzés alá vontak, vallási közösségeket ideológiai ellenségként kezelték az ideológiai munka hiányosságait okolva a helyi szimpátia-megnyilvánulásokért.

A helyi papság bár reménykedett a változások eljövételében, a szovjet diktatúra enyhülésében semmilyen szervezkedésben nem vett részt: többen éppen a szibériai lágeremből tértek haza, és tisztában voltak azzal, hogy a kommunista diktatúra besúgóhálózata teljesen átszövi az egyházi és társadalmi életet.

A kárpátaljai magyarság számára az 1956-os forradalom híre csak rövid ideig jelentett reményt, azonban az elnyomás erősödésével párhuzamosan nőtt a lakosság ragaszkodása az egyházhoz, amit a szovjet vezetés tudatosan igyekezett akadályozni, megtörni mindazokat, akik nem voltak hajlandók együttműködni. A hatalom célja az volt, hogy az embereket megfossza identitásuk alapjaitól: anyanyelvüktől, vallásuktól, nemzeti kultúrájuktól és hagyományaiktól.

A hatalom attól tartott, hogy szükség esetén a papok a lakosságot a szovjet hatalom ellen fordíthatják. Különösen a református egyházat tekintették veszélyforrásnak, amelyet a magyar nemzeti identitás hordozójaként tartottak számon. Gecse Endre református lelkész bár semmi nem bizonyította, hogy szervezője lett volna a gálócsi röplapterjesztő csoportnak, letartóztatták, a brutális vallatások során, 1959 januárjában agyonverték.

A római katolikus egyház és a görögkatolikus egyház helyzete is rendkívül nehézre vált: a görögkatolikus egyházat 1952-re felszámolták, papjait börtö-

⁹⁹ DAZO, F.15, op.5, od.zb.28. ark.223.

¹⁰⁰ DAZO, F.15, op.5, ed.hr.13. ark.7.

nözték vagy deportálták. Az 1956-os események hatására néhány pap visszatért a görögkatolikus egyházba, amit a szovjet hatóságok gyanakvással figyeltek és elnyomtak. Murányi Miklós vikáriust és Chira Sándor püspököt ismét letartóztatták, száműzték, és állandó megfigyelés alatt tartották.

Az 1956-os forradalom kárpátaljai vallási következményei tehát kettős természetűek voltak: egyrészt fokozódott az elnyomás, az egyházak társadalmi pozíciója tovább gyengült, másrészt azonban a helyi közösségekben megerősödött a vallási és nemzeti identitás védelmének szándéka, amely hosszú távon hozzájárult a vallási hagyományok fennmaradásához Kárpátalján.

A szovjet vezetés a vallásosságot a szovjet nép morális és politikai egysége elleni veszélynek tekintette, ezért a vallási élet elfojtása a rendszer stabilitásának eszköze volt. Ez a vallásellenes politika egészen a nyolcvanas évek második feléig változatlan maradt. Még 1986-ban is, taskenti látogatásán, Mihail Gorbacsov a vallás további elnyomására szólított fel, a szovjet állam hanyatlásával azonban fordulat következett be. 1988-ban a Vallásügyi Tanács – amely 1965-ben jött létre a Pravoszlav Egyház és a Vallási Kultuszok Ügyeinek Tanácsa összevonásával – eltörölte azt a jogszabályt, amely szerint az imaházak és templomok állami tulajdont képeznek. 1989-ben Gorbacsov vatikáni látogatásán bejelentette, hogy a Szovjetunióban törvény születik a lelkiismereti szabadságról és a vallás szabad gyakorlásáról, amely 1990. október 1-jén lépett hatályba. Az új szabályozás értelmében megszűnt az állami ateista propaganda, az egyházak immár szabadon tarthattak fenn nemzetközi kapcsolatokat, és 1990. október 25-től engedélyezték a hitoktatást is – bár ekkor még csak fakultatív tantárgyként.

Vplyv sovietskej náboženskej politiky na cirkevné spoločenstvá na Zakarpatsku v kontexte obdobia Maďarskej revolúcie v roku 1956

Náboženské inštitúcie a viera zohrávajú významnú úlohu v živote národa i jednotlivcov. Za sovietskej vlády však bola náboženská prax vnímaná ako nezlučiteľná so štátom podporovaným ateizmom, čo viedlo k tomu, že komunistické vedenie systematicky potláčalo činnosť cirkvi. Primárnym cieľom režimu bolo obmedziť náboženský vplyv znížením počtu veriacich a obmedzením činnosti cirkvi výlučne na duchovné záležitosti. V rokoch 1945 až 1946 boli cirkevné majetky vrátane budov a miest bohoslužieb vyvlastnené a konfesijné školy prešli pod štátnu kontrolu. Sovietsi očakávali, že kňazi časom zostarnú a zomrú bez nástupcov, farnosti zaniknú, kostoly sa vyprázdnia a náboženstvo postupne zanikne, čím by mohla prevládať ateistická ideológia. Štátne vedenie využilo všetky dostupné prostriedky na potlačenie náboženských citov a odstránenie viery zo spoločenského povedomia. Náboženské komunity a ich aktivity boli považované za zásadne nezlučiteľné so sovietskou víziou morálnej a politickej jednoty. V kontexte maďarskej revolúcie v roku 1956 sa Zakarpatsko – domov významnej maďarskej menšiny a región hraničiaci s Maďarskom – stalo kľúčovým logistickým centrom sovietskych vojenských a politických operácií. Región bol svedkom deportácií, vyšetrovaní a stal sa základňou sovietskeho velenia.

DEJINY A LITERÁRNE KONTEXTY RANÉHO KREŠŤANSTVA: ÚVODNÁ SYNTÉZA VYBRANÝCH PRAMEŇOV

Mária KARDIS – Dominika TLUČKOVÁ

The history and literary contexts of early Christianity: An introductory synthesis of selected sources

Early Christian writings provide a context for the interpretation of various biblical passages and oral traditions. They also describe the lives of itinerant teachers and missionaries. This literature also includes the writings of apologists such as Aristides and Quadratus. These texts contain ideas similar to those found in other sources from the same period. The aim of the present article is to analyze the Jewish–Hellenistic background of early Christian writings, that is, the Jewish and Hellenistic presuppositions of their origin, and thus to present the novelty introduced by emerging Christianity. In this way, the text seeks to be not only a source of knowledge but also an inspiration for further study and reflection on the richness of the literary heritage of early Christianity.

Keywords: Bible, christian writings, Aristides, Quadratus, Jews, Hellenism, Christianity.

Úvod

Krešťanská literatúra ranokrešťanských storočí sa zvykne označovať ako patristická literatúra. Ide o spisy, listy a diela krešťanských otcov, biskupov a učiteľov, ktorí boli svedkami viery, ktorú vysvetľovali v prvých storočiach. Ich dôležitosť spočíva v tom, že nám pomáhajú odhaliť, ako sa krešťanstvo rozvíjalo po prvom storočí.¹ Literatúra krešťanského staroveku sa v priebehu vývoja dá chronologicky rozdeliť do jednotlivých období.²

Prvým z nich je predniejské obdobie. Počas prvých troch storočí svojej existencie sa krešťanská Cirkev musela najskôr vymaniť zo židovského prostredia, ktoré ju sprevádzalo, a potom sa vyrovnáť s prevažne helenistickou kultúrou, ktorá ju obklopovala. Právne postavenie, ktoré bolo v tej dobe neisté, bolo vystavené krutému prenasledovaniu. Prebiehalo to práve v čase, keď sa vytváral osobitný systém viery, ktorý na jednej strane definoval postavenie voči judaizmu a na druhej strane definoval svoj postoj voči gnosticizmu. Bolo to obdobie zmien

¹ EHRMAN, B. D. *After the New Testament: The Writings of the Apostolic Fathers. Part I.* Harvard University Press : The Teaching Company Limited Partnership. 2005, s. 1.

² KELLY, J.N.D. Patristic literature. In *Encyclopedia Britannica*. Dostupné na : <https://www.britannica.com/topic/patristic-literature>. [online 22.11.2025].

a experimentov, ktoré formovali organizáciu a etiku či učenie Cirkvi, ktoré sa odrážali hlavne v literatúre.

Článok vychádza z dostupných prekladov ranokresťanských spisov s použitím historicko-kontextovej interpretácie. Jej použitie je kľúčové pre zaradenie jednotlivých spisov, pretože často to nie sú neutrálne, ale intervenčné texty. Bez rozlíšenia medzi opisom reality a normatívnym ideálom sa ľahko zamieňajú hodnotové tvrdenia za historický fakt. V kľúčových pasážach sa analyzuje širší kontext textu a zohľadňujú sa aj alternatívne preklady, ak sú dostupné.

Charakteristika ranokresťanských prameňov

Spisy apoštolských otcov tvoria súbor najdôležitejších kníh, ktoré vedú k správne pochopeniu vývoja kresťanstva po Novom Zákone. Termín apoštolskí otcovia vytvorili učenici, ktorí verili, že autori týchto kníh boli spoločníkmi alebo nasledovníkmi Ježišových apoštolov. Súčasní odborníci tento názor neprijímajú, nakoľko sa pracuje s názorom, že niektoré knihy boli napísané neskôr.³ Tradične sa názov používa na označenie zbierky najstarších kresťanských spisov mimo Nového zákona. Tieto dokumenty sú primárnym zdrojom na štúdium raného kresťanstva, najmä postapoštolského obdobia (asi 70 – 150 n. l.). Poskytujú významné a často jedinečné pohľady do života kresťanov a histórie kresťanskej Cirkvi. Ide o obdobie, keď sa problémy už nedali riešiť hľadaním autoritatívnej odpovede od apoštolov. V dôsledku toho sa Cirkev musela začať zaoberať otázkou zdrojov autority a autoritatívnej tradície v čase, keď nové výzvy a tlaky, vnútorné aj vonkajšie, čelili novému náboženskému hnutiu čoraz silnejšie. Pre túto dobu je typické aj riešenie kľúčových udalostí, napríklad primát „jediného biskupa“, systém cirkevnej správy, pravidiel viery (tzv. *regula fidei*) a pod. Práve apoštolskí otcovia sú kľúčovými svedkami tejto doby.⁴

Spisy z tohto obdobia sú skromné, pretože poslaním kresťanských otcov a učiteľov Cirkvi nebolo písať, ale ústne vyučovať. Za najstaršie príklady patristickej literatúry sa považujú spisy tzv. apoštolských otcov. Pomenovanie je odvodené od ich údajných kontaktov s apoštolmi alebo apoštolskou komunitou. Všetky tieto spisy svedčia o rastúcom povedomí kresťanskej tradície, ktorá bola stelesnená v učení, ktoré prednášali apoštoli. Medzi tieto spisy patrí cirkevný poriadok nazývaný *Didaché – Učenie dvanástich apoštolov*, ktorý sa zaoberá cirkevnými praktikami a morálkou, Barnabášov list a Hermasov pastier, pričom všetky sa občas vznášali na okraji kánonu NZ. Spisy obdobia odzrkadľujú a ilustrujú ťažké doktrínálne a organizačné problémy, ako je vytvorenie hierarchie a akceptovanie cirkevnej autority, ktoré v tom čase riešila Cirkev.⁵ Diela apoštolských otcov, ktorí sú prvými svedkami kresťanskej viery, obsahujú množstvo citátov zo SZ a NZ. Ich diela v sebe nesú základné učenie o Trojici, vtelení, organizácii cirkevného

³ EHRMAN, B. D. *After the New Testament: The Writings of the Apostolic Fathers. Part I.* Harvard University Press : The Teaching Company Limited Partnership. 2005, s. 1 – 2.

⁴ HOLMES, M. W. *The Apostolic Fathers. Greek Texts and English Translations. Third Edition.* Michigan : Baker Academic Grand Rapids, 2007, s. 3 – 5.

⁵ KELLY, J.N.D. Patristic literature. In *Encyclopedia Britannica*. Dostupné na : <https://www.britannica.com/topic/patristic-literature>. [online 22.11.2025].

spoločenstva a morálnom učení, ktoré je silne zafarbené asketizmom.⁶ Všetky spisy patria do obdobia 1. alebo 2. storočia a boli hlboko ovplyvnené židovstvom, ktoré preniklo do kresťanského myslenia a praxe. Niektoré vedecké kruhy ich zaraďujú do oveľa širšieho kontextu súčasnej židovsko-kresťanskej literatúry.⁷ Jej charakter možno posudzovať z pseudopigrafických diel, akými sú *Nanebovstúpenie Izaiáša*, *Šalamúnove ódy* a niektoré mimokánonické texty podľa vzoru Nového zákona.⁸

Do tohto obdobia patria hlavné diela:

- *Apoštolské vyznanie viery (Symbolum Apostolicum)*.
- *Didaché (Učenie dvanástich apoštolov)*.

Apoštolskí otcovia a diela v gréčtine:

1. Takzvaný *Barnabášov list* (koniec prvého storočia v Alexandrii).
2. *Svätý Klement Rímsky (? – 102?)* List Korinťanom/Epistola ad Corinthios (okolo 96), Opera adscripta, Druhý list Korinťanom/Ep. 2 ad Corinthios, Epistolae I – II Ad Virgines.
3. *Sv. Ignác z Antiochie (? – 107)*: Seven Epistles/Sedem listov.
4. *Svätý Polykarp zo Smyrny (707 – 156)*. List Filipanom atď.
5. *Papias z Hierapolisu (okolo 130)*: Explanation of the Oracles of Our Lord.
6. *Pastier Hermas* (Hermas žil v 2. stor.).⁹
7. *List Diognetovi/Epistle to Diognetus*.
8. *Quadratov fragment/Fragment of Quadratus*.

S týmto delením však nesúhlasí Hubertus R. Drobner,¹⁰ ktorý niektoré zo spisov radí do poapoštolskej literatúry, v období od r. 90 do r. 160 po Kr. Poapoštolská literatúra podľa neho sformovala štyri literárne druhy, ktoré pokračovali v novozákonných formách a sčasti vytvorili nové formy. Najskôr vznikli pravé listy, ktoré boli adresované celým obciam a boli určené na verejné prečítanie. Aj liturgia a cirkevný život vytvorili nové formy vyučovania, kázania a prvej kresťanskej poézie. Keďže boli napísané žiakmi apoštolov alebo autormi, ktorí boli blízko apoštolskej obce, sú úzko príbuzné s novozákonnými spismi. Sedem týchto autorov či spisov tradične tvorí skupinu apoštolských otcov. Drobner sa odvoláva na Jeana-Baptistu Coteliera, ktorý v roku 1672 publikoval súhrnné vydanie *Apoštolských otcov – SS. Patrum qui temporibus apostolicis floruerunt... opera... vera et suppositicia*, ktorí rozkvitli v poapoštolskej dobe. Obsahovo ide o listy Barnabáša, Klementa Rímskeho, Ignáca Antiochijského, Polykarpa zo Smyrny a Hermasovho *Pastiera*. Neskôr k nim boli ešte pridané časti *Papiáša z Hierapolisu*, *List Diognetovi*, *Didaché* a *Quadratov fragment*. Označenie zbierky *Apoštolskí otcovia* bolo spochybňované od začiatku 20. stor. a malo by sa od neho

⁶ HAMELL, J. P. *Handbook of Patrology. Concise, authoritative guide to the life and works of the Fathers of the Church*. Staten Island, New York : Alba house, 1968, s. 21.

⁷ Pozri tiež: TUGWELL OP, S. *The Apostolic Fathers*. New York : Continuum, 2001. s. 15.

⁸ KELLY, J.N.D.: Patristic literature. In : *Encyclopedia Britannica*. Dostupné na : <https://www.britannica.com/topic/patristic-literature>. [online 22.11.2025].

⁹ HAMELL, J. P. *Handbook of Patrology. Concise, authoritative guide to the life and works of the Fathers of the Church*. Staten Island, New York : Alba house, 1968, s. 19.

¹⁰ Profesor cirkevných dejín, patrológie a teológie. Je členom Pápežskej komisie pre kresťanskú archeológiu. V súčasnosti pôsobí na teologickej fakulte univerzity Paderborn.

upustiť, pretože podľa literárno-historických kategórií nepredstavujú žiadnu jednotnú skupinu spisov. Podľa Drobnera na jednej strane niektoré z týchto spisov patria medzi apokryfy a na druhej strane poapoštolská literatúra v sebe zahŕňa oveľa viac ako len *Apoštolských otcov*.¹¹

2 *Hermasov Pastier*

V prípade tohto spisu sa môžeme stretnúť aj s názvami ako *Apokalypsa* alebo *Pastor (Poimen)*, *Pastor Hermae*, *Pastier*. Ide o najdlhší a najpozoruhodnejší spis zo všetkých apoštolských spisov.¹²

Hermasov *Pastier* sa snaží zmeniť rigorózný názor, že hriech spáchaný po krste nemožno odpustiť.¹³ Svojou literárnou formou je *Pastier* apokalypsou, na ktorú poukazujú aj štylistické prostriedky rozprávania ako videnia, vytrhnutia a nebeský list. Dielo týmto nasleduje židovskú apokalyptickú tradíciu s výnimkou postavy stareny a pastiera, ktoré sú spracované podľa rímskych vzorov hermetickéj literatúry.¹⁴

Výklad učenia o pokání v spise je posudzovaný rôzne. Windisch, Dibelius zastávajú názor, že v najranejšom kresťanstve nebola po krste žiadna možnosť druhého pokánia. Preto malo dielo formu apokalypsy, priameho Božieho zjavenia a splnomocnenia, pretože sa nemohlo odvolávať na žiadnu cirkevnú tradíciu či autoritu. Poschmann a iní v diele vidia kodifikáciu už existujúcej cirkevnej praxe alebo dokonca sprísnenie cirkevnej praxe na jedinú príležitosť pokánia. Norbert Brox to upresňuje, že Cirkev síce pripúšťala jednorazové pokánie, to však mohlo byť a bolo odlúčiteľné. Dejiny poukazujú na skutočnosť, že do 5. storočia bola v prípade ťažkých hriechov praktizovaná jediná možnosť verejného pokánia. Skutky pokánia boli vyvinuté do takej obťažnosti, ako je napr. celoživotné zrieknutie sa manželského styku.¹⁵

Spis má veľmi rozsiahly obsah, ktorý pozostáva z piatich vízií – videní (*horaeis/visiones*), dvanástich príkazov (*entolai/mandata*) a desiatich podobenstiev (*similitudines*).¹⁶ Ústrednou myšlienkou je nabádanie k pokániu kvôli blížiacemu sa Pánovmu príchodu. Odpustenie sa dá udeliť – hoci s ťažkosťami – tým, ktorí sa previnili cudzoložstvom alebo smilstvom. Prísnosť sa vysvetľuje blízkosťou parúzie.

V prvej časti, kde je opísaných päť videní, sa objavuje Cirkev ako nevesta. V pokynoch, ktoré dáva, nabáda ku kajúcnosti. Tretie videnie je najdôležitejšie,

¹¹ DROBNER, H.R. *Patrologie. Úvod do studia starokresťanské literatury*. Praha : Oikoymenh, 2011, s. 70 – 71.

¹² HAMELL, J. P. *Handbook of Patrology. Concise, authoritative guide to the life and works of the Fathers of the Church*. Staten Island, New York : Alba house, 1968, s. 32.

¹³ KELLY, J. N. D. Patristic literature. In : *Encyclopedia Britannica*. Dostupné na : <https://www.britannica.com/topic/patristic-literature>. [online 22.11.2025].

¹⁴ DROBNER, H.R.: *Patrologie. Úvod do studia starokresťanské literatury*. Praha : Oikoymenh, 2011, s. 65.

¹⁵ DROBNER, H.R. *Patrologie. Úvod do studia starokresťanské literatury*. Praha : Oikoymenh, 2011, s. 65 – 66.

¹⁶ HAMELL, J. P. *Handbook of Patrology. Concise, authoritative guide to the life and works of the Fathers of the Church*. Staten Island, New York : Alba house, 1968, s. 32.

pretože predstavuje spoločenstvo svätých pod obrazom veľkej veže, ktorá vyrastá z vody a je postavená zo štvorcových a žiarivých blokov. Tí, ktorí stratili milosť, sú predstavení ako ležiace kamene, ktoré treba pred vložením do veže orezať a vyleštiť.¹⁷ Piate videnie predstavuje úvod k nasledujúcim knihám.¹⁸

Videnia sa začínajú rozprávaním o tom, ako bol Hermas kúpený ako otrok istou Rhodou v Ríme a neskôr bol prepustený. Jedného dňa ju uvidel, ako sa kúpe v rieke Tiber. Keď ju odprevádzal z rieky a uvidel jej krásu, tajne si prial, aby mal práve takúto ženu za manželku. O niekoľko dní neskôr na ceste do Kúmy – sídla Sibylly severne od Neapolu, mal videnie. Vo videní mal zjavenie nebeského obrazu Rhody, ktorá ho poučovala o tom, že jeho pranie už len v myšlienkach bolo hriešnym cudzoložstvom. Potom sa mu zjavila starena v žiariacom odeve, ktorú Hermas spočiatku pokladal za Sibyllu, no neskôr ho poučila o tom, že predstavuje zosobnenie Cirkvi. Žena povoláva Hermesa a celú jeho rodinu k pokániu. Druhé videnie sa odohráva o rok neskôr na tom istom mieste. Starena odovzdá Hermesovi malú knihu („nebeský list“), ktorá ukladá kresťanom povinnosť k pokániu. Hermes dostáva príkaz, aby knihu odpísal spolu s ďalšími budúcimi videniami a oznámil ich Cirkvi v Ríme a ďalších mestách. V treťom videní starena, ktorá postupne mladne, mu ukáže stavbu veže, ktorá symbolizuje Cirkev. Veža bude dokončená až vtedy, keď všetci kresťania dosiahnu dokonalosť prostredníctvom pokánia. V poslednom, piatom videní už vystupuje druhý zjavovateľ, ktorým je anjel pokánia, v podobe pastiera. V nasledujúcich častiach príkazov a podobenstiev spisov anjel ukazuje, čo je to dokonalé kresťanstvo.¹⁹

Cieľom druhej časti, ktorá obsahuje príkazy a podobenstvá, je uvedomiť si a vysvetliť vieru v jedného Boha, jednoduchosť, pravdivosť, cudnosť, trpezlivosť, schopnosť rozlišovať, bázeň pred Pánom, zdržanlivosť či dôveru v Boha a pod. Podobenstvá zas varujú pred svetskosťou, hovoria o čistote, pôste, pokání, súžení a pod.²⁰

Dôležitosť spisu spočíva hlavne v jeho učení o možnosti odpustenia smrteľných hriechov, prevažne odpadlícva a cudzoložstva. Pastier pripúšťa aj odpustenie hriechov pokáním (*metanoian hamartion*) a milosťou, ako keď bolo len odpustenie hriechov prostredníctvom krstu²¹ – prikázanie 4, 3, 1 – 7: „Ešte sa tá, Pane, chcem na niečo opýtať.“ „Hovor,“ povedal. „Pane, počul som od niektorých učiteľov, že nie je iné pokánie ako to, keď sme vstúpili do vody a prijali odpustenie svojich doterajších hriechov.“ „Dobre si počul,“ odpovedal, „je to tak. Ten, komu sa hriechy odpustili, nemá už hrešiť, ale žiť vo svätosti. Keď sa však na všetko podrobne pýtaš, vysvetlím ti i toto, aby si nedával príležitosť na omyl tým,

¹⁷ HAMELL, J. P. *Handbook of Patrology. Concise, authoritative guide to the life and works of the Fathers of the Church*. Staten Island, New York : Alba house, 1968, s. 32.

¹⁸ DROBNER, H. R. *Patrologie. Úvod do studia starokresťanské literatury*. Praha : Oikoymenth, 2011, s. 64.

¹⁹ DROBNER, H. R. *Patrologie. Úvod do studia starokresťanské literatury*. Praha : Oikoymenth, 2011, s. 64-65.

²⁰ HAMELL, J. P. *Handbook of Patrology. Concise, authoritative guide to the life and works of the Fathers of the Church*. Staten Island, New York : Alba house, 1968, s. 32.

²¹ HAMELL, J. P. *Handbook of Patrology. Concise, authoritative guide to the life and works of the Fathers of the Church*. Staten Island, New York : Alba house, 1968, s. 32.

ktorí v budúcnosti uveria, alebo tým, ktorí práve uverili v Pána. Tí totiž, ktorí uverili teraz alebo v budúcnosti uveria, pokánie za hriechy nekonajú, tí dostali odpustenie predošlých hriechov. Ale tým, ktorí boli povolaní v posledných dňoch, Pán uložil pokánie, pretože Pán pozná srdce a vie všetko vopred. Pozná ľudskú slabosť a diablovu prefíkanosť, vie, že diabol bude robiť zlo Božím služobníkom a že sa k nim bude správať nepriateľsky. Vo svojej láske zmiloval sa Pán nad svojím stvorením a ustanovil toto pokánie, a mne udelil moc nad týmto pokáním. Ja ti však hovorím: po tomto veľkom a svetom povolaní, ak bude ešte niekto zvedený diablom a zhreší, má len jedno pokánie, keby však aj naďalej hrešil a potom činil pokánie, tak to nemá žiadnej ceny pre takého človeka, len ťažko získa život.“ Tu som mu povedal: „Vydýchol som si, keď som si to tak presne od teba vypočul, lebo viem, že budem spasený, ak už nebudem hrešiť.“ „Budeš spasený,“ poznamenal, „a všetci, ktorí takto konajú.“²²

Cesta k pokániu je podľa spisu stále otvorená, dlhá a ťažká. Pastier je prvým svedkom, ktorý sa pýta na jednotlivé zastávky a stupne kajúceho zadostučinenia. Diskusia o pokání v prvotnej Cirkvi je potrebná na pochopenie problému, ktorý sa sústreďuje na otázku, či si Cirkev uvedomovala svoju moc odpúšťať všetky hriechy a či túto moc aj použila. Hermas ako pastier je dôležitý v kontexte diskusie, pretože sa pýta na jednotlivé body, ktoré ho zaujímajú, ako napríklad o spôsobe pokánia, etiky, učenia o manželskej vernosti, ospravedlnenia, anjeloch, Cirkvi a pod.²³

O autorstve diela nájdeme zmienku v *Murátoriho fragmente* (približne r. 200), v ktorom sa píše: „A veľmi nedávno v našich časoch, v meste Rím, napísal Hermas Pastiera (Pastora), keď jeho brat Pius, biskup, sedel na stolci mesta Ríma.“ To znamená, že autorom spisu je Hermas. Táto zmienka zároveň vylučuje Origenovu identifikáciu Hermasa s istým Hermasom, ktorý sa spomína v *Liste Rimanom* (Rim 16:14),²⁴ a pravdivosť odkazu na pápeža Klementa. Pius I. bol pápežom v rokoch 140 – 155. Hermas pochádzal z gréckej, pravdepodobne kresťanskej rodiny. Bol privezený do Ríma a predaný ako otrok istej Rhode. Neskôr bol oslobodený, oženil sa a stal sa úspešným v podnikaní, ale v rodine šťastie nemal. Sám nehovoril pravdu, jeho žena bola klebetnica a jeho deti udávali svojich rodičov, a počas prenasledovaní zapreli Krista. Na ceste z Ríma do Cumae/Kúmy dostal víziu.²⁵ Označenie *Pastier* dostal spis od druhej zjavenej osoby, ktorá v ňom vystupuje.²⁶

Dielo vzniklo približne v polovici 2. stor. (približne roky 140 – 150),²⁷ pravdepodobne kvôli potrebe obnoviť cirkevnú disciplínu a zo záujmu o odpustenie

²² MORDEL, Š. *Diela apoštolských otcov. Pojednanie o dielach Apoštolských Otcov a spisy zo života prvotnej cirkvi*. Spišská Kapitula – Spišské Podhradie : Nadácia Kňazského seminára biskupa Jána Vojaššáka, 2007, s. 157 – 158.

²³ HAMELL, J. P. *Handbook of Patrology. Concise, authoritative guide to the life and works of the Fathers of the Church*. Staten Island, New York : Alba house, 1968, s. 32 – 33.

²⁴ „Pozdravte Asynkrita, Flegonta, Hermesa, Patrobasa a **Hermasa**, a bratov, čo sú s nimi.“

²⁵ HAMELL, J. P. *Handbook of Patrology. Concise, authoritative guide to the life and works of the Fathers of the Church*. Staten Island, New York : Alba house, 1968, s. 33.

²⁶ DROBNER, H.R. *Patrologie. Úvod do studia starokresťanské literatury*. Praha : Oikoymenth, 2011, s. 64.

²⁷ Drobner vo svojej knihe uvádza datovanie spisu v období 130 – 140.

hriechov. Okolnosti, ktoré prinútili Hermasa písať, boli jeho vlastné chyby, ktoré spáchal v minulom živote. Chcel preto kázať o nevyhnutnosti a možnosti pokánia. Z diela môžeme vyčítať, že Hermas nebol ohnivým reformátorom, ale moralistom, pozorným pozorovateľom vtedajších spôsobov života a bol umiernený vo svojich požiadavkách. Pravdepodobne bol kňazom, no bez hlbšieho vzdelania a poznania, ktorý jasne rozlišoval medzi povinnosťou, záväzkami a radami úctivosti.²⁸ Je pravdepodobné, že Hermas mal k dispozícii nejaké staršie dielo, ktoré prepracoval. Takisto sa môžeme domnievať, že spis nadobudol novú aktuálnosť po vypuknutí montanistického²⁹ sporu v Malej Ázii.³⁰

História: Sv. Irenej, Klement Alexandrijský a Origenes dielo považovali za inšpirované a zaradili ho do *Kódexu*. Eusébius a sv. Atanáž dielo schválili a odporúčali pre katechumenov. Sv. Hieronym, naopak, niektoré časti spisu zosmiešňoval. Tertulián, cirkevný otec a rímsky právnik, tento spis odsúdil ako falošný a nelegitímny („*scriptura Pastoris quae solos moechos amat*“ – kniha *Pastor*, ktorá si cení len cudzoložníkov). Záujem o knihu po období Tertuliána začínal postupne klesať a v časoch Hieronyma sa natoľko zmenil, že o nej vyhlásil: „*Apud Latinos paene ignotus est.*“ – *Latinci o nej sotva vedia./Medzi latincami je tento spis takmer neznámy.*³¹

Rozdelenie a názvy kapitol spisu.³²

I. Videnia

1. Videnie (1. kapitola – *Zjavenie prvej ženy*, 2. kapitola – *Zjavenie druhej ženy; jej obžaloba*, 3. kapitola – *Reč a proroctvo druhej ženy*, 4. kapitola – *Povzbudenie k vytrvalosti*).
2. Videnie
 1. kapitola – *Hermas dostáva knižočku na odpísanie*,
 2. kapitola – *Napomenutie k pokániu*,
 3. kapitola – *Napomenutie a útecha Hermasovi*,
 4. kapitola – *Zjavenie o starej žene*.

²⁸ HAMELL, J. P. *Handbook of Patrology. Concise, authoritative guide to the life and works of the Fathers of the Church*. Staten Island, New York : Alba house, 1968, s. 33.

²⁹ **Montanizmus**/Catyphrygian je starokresťanské kacírske hnutie, ktoré založil prorok Montanus z Phrygie (Frýgie) v 2. stor. Na Západe prekvitalo v Kartágu pod vedením Tertuliána. Podľa histórie Montanus upadol do tranzu a začal prorokovať pod vplyvom Ducha. Montaisti tvrdili, že hovoria hlasom Ducha, a apelovali na Cirkev, že musí prijať plné zjavenie. Ďalším aspektom montaizmu bolo očakávanie druhého príchodu Krista, o ktorom sa verilo, že čoskoro zostúpi na Zem nebeský Jeruzalem. Taktiež hlásali morálny rigorizmus. Čas pôstu sa predlžil, nasledovníci nesmeli utiecť pred mučeníckou smrťou, odrádzalo sa od sobášov, zakazovali sa druhé sobáše, ktoré boli chápané ako cudzoložstvo. Pre viac informácií: *ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA: Montanizmus*. Dostupné na : <https://www.britannica.com/topic/Montanism>. [online 14.12.2021].

³⁰ MORDEL, Š. *Diela apoštolských otcov. Pojednanie o dielach Apoštolských otcov a spisy zo života prvotnej cirkvi*. Spišská Kapitula – Spišské Podhradie : Nadácia Kňazského seminára biskupa Jána Vojašáka, 2007, s. 135.

³¹ HAMELL, J. P. *Handbook of Patrology. Concise, authoritative guide to the life and works of the Fathers of the Church*. Staten Island, New York : Alba house, 1968, s. 33 – 34.

³² Spracované podľa : MORDEL, Š. *Diela apoštolských otcov. Pojednanie o dielach Apoštolských otcov a spisy zo života prvotnej cirkvi*. Spišská Kapitula – Spišské Podhradie : Nadácia Kňazského seminára biskupa Jána Vojašáka, 2007, s. 137 – 213.

3. Videnie

1. kapitola – *Zjavenie na poli,*
2. kapitola – *Videnie o stavbe veže,*
3. kapitola – *Začiatok zjavení o veži,*
4. kapitola – *Šiesti mladíci sú vynikajúci Boží anjeli,*
5. kapitola – *Stavebné kamene naznačujú jednotlivých veriacich,*
6. kapitola – *Význam jednotlivých kameňov,*
7. kapitola – *Význam ostatných kameňov,*
8. kapitola – *Vzhľad siedmich žien,*
9. kapitola – *Napomenutie bohatým a predstaveným Cirkvi,*
10. kapitola – *Rozličné podoby ženy pri troch videniach,*
11. kapitola – *Vysvetlenie prvej podoby,*
12. kapitola – *Vysvetlenie druhej podoby,*
13. kapitola – *Vysvetlenie tretej podoby.*

4. Videnie

1. kapitola – *Zjavenie veľkého zvera,*
2. kapitola – *Objasnenie netvora prostredníctvom panny (Cirkvi),*
3. kapitola – *Význam štyroch farieb na hlave netvora.*

5. Videnie

II. PRIKÁZANIA

1. prikázanie – *Ver v jedného Boha a boj sa ho,*
2. prikázanie – *Utekaj pred ohováraním a čiň dobro,*
3. prikázanie – *Nebudeš klamať!,*
4. prikázanie – *Predpisy o manželstve a pokání,*
 1. kapitola – *Zachovaj čistotu,*
 2. kapitola – *Pokánie je poznanie,*
 3. kapitola – *Pre pokrstených jestvuje iba jedno pokánie,*
 4. kapitola – *Druhé manželstvo je dovolené, ale sa neodporúča,*
5. prikázanie – *Cvič sa v trpezlivosti a chráň sa hnevu,*
 1. kapitola – *Chvála trpezlivosti,*
 2. kapitola – *Zlé následky hnevu,*
6. prikázanie – *O viere,*
 1. kapitola – *Dobrá a zlá cesta,*
 2. kapitola – *Anjel spravodlivosti a zla,*
7. prikázanie – *O bázni Božej,*
8. prikázanie – *O zdržanlivosti,*
9. prikázanie – *O dôvernej modlitbe,*
10. prikázanie – *O smútku,*
 1. kapitola – *Smútok je horší ako nedôvera a hnev,*
 2. kapitola – *Smútok má zlé následky,*
 3. kapitola – *Radosť prináša požehnanie, smútok škodí,*
11. prikázanie – *O pravých a falošných prorokoch,*
12. prikázanie – *O zlej žiadostivosti,*

1. kapitola – *Zlá žiadostivosť škodí ľuďom s prevráteným srdcom,*
2. kapitola – *Zlé následky nezriadenej žiadostivosti,*
3. kapitola – *Ako sa má slúžiť dobrej žiadostivosti,*
4. kapitola – *Človek je pánom sveta, ale má byť aj pánom svojich žiadostí,*
5. kapitola – *Tomu, kto je pevný vo viere, diabol nemôže uškodiť,*
6. kapitola – *Aj bývalí hriešnici môžu s Božou pomocou premáhať pokúšenia diabla.*

III. PODOBENSTVÁ

Podobenstvá, ktoré mi Pastier povedal:

1. podobenstvo – *Ľudia tu nemajú trvalého miesta. Svojimi peniazmi si môžu získať bohatstvá pred Bohom cvičením sa v bratskej láske,*
2. podobenstvo – *Dary bohatých chudobným Boh odmení,*
3. podobenstvo – *Spravodliví a hriešnici sa vo svojom vonkajšom živote veľa od seba neodlišujú,*
4. podobenstvo – *Ako odlišuje človek v lete zelené stromy od suchých, tak v budúcom svete budú odlišní od seba spravodliví a hriešnici,*
5. podobenstvo – *O pravom pôste,*
 1. kapitola – *Nie je plnohodnotný ten pôst, ktorý sa koná len v pôstnych dňoch, lebo správny pôst znamená dodržiavať Božie prikázania,*
 2. kapitola – *Podobenstvo o usilovnom robotníkovi vo vinici; jeho odmena,*
 3. kapitola – *Pravý pôst sa spája s plnením príkázaní a skutkami lásky k blížnym,*
 4. kapitola – *Pán dáva verným služobníkom milosť chápať podobenstvá,*
 5. kapitola – *Vysvetlenie podobenstva o vinici,*
 6. kapitola – *Prečo má Syn Boží v podobenstve rolu robotníka,*
 7. kapitola – *Zachovaj si svoje telo nepoškvrnené.*
6. podobenstvo – *Viaceré videnia:*
 1. kapitola – *Podobenstvo o veselom pastierovi a vypustených ovciach,*
 2. kapitola – *Tento pastier je anjel poživačnosti a zvädzania. Videnie prísného pastiera,*
 3. kapitola – *Anjel trestu odovzdáva svojich zverencov anjelovi pokánia,*
 4. kapitola – *Aký vzťah je v trvaní trestu a trvaní rozkoše?*
 5. kapitola – *Ešte raz o trvaní rozkoše a trestu. Sú škodlivé a užitočné rozkoše,*
7. podobenstvo – *Hermas je vydaný trestajúcemu anjelovi pre hriechy svojich príbuzných,*
8. podobenstvo – *Podobenstvo o vrbě,*
 1. kapitola – *Zelené, polozelené a suché vetvy,*
 2. kapitola – *Nositelia zelených vetví budú odmenení, suché vetvy budú naštepené,*
 3. kapitola – *Vysvetlenie zmyslu stromu a vetiev,*

4. kapitola – *Skúška zaštepovaných vetiev,*
 5. kapitola – *Ďalšie vysvetlenie vetiev,*
 6. kapitola – *Význam jednotlivých vetiev,*
 7. kapitola – *Pokračovanie,*
 8. kapitola – *Pokračovanie,*
 9. kapitola – *Pokračovanie,*
 10. kapitola – *Pokračovanie,*
 11. kapitola – *Boh pomocou anjela pokánia povoláva všetkých k návratu,*
9. podobenstvo – *Stavba hradu:*
1. kapitola – *Vzhľad dvanástich kopcov,*
 2. kapitola – *Skala a dvanásť panien pred skalnou bránou,*
 3. kapitola – *Stavební robotníci a prípravy na stavbu veže,*
 4. kapitola – *Nosenie kameňov cez bránu; stavba veže,*
 5. kapitola – *Prerušenie stavby veže,*
 6. kapitola – *Skúška veže stavbárom,*
 7. kapitola – *Vyradené kamene sa majú použiť na stavbu veže,*
 8. kapitola – *Kamene pri veži; ich zamietnutie a využitie,*
 9. kapitola – *Pokračovanie: použitie kameňov ležiacich pri veži,*
 10. kapitola – *Čistenie námestia pri veži,*
 11. kapitola – *Hermas ostáva pri pannách,*
 12. kapitola – *Význam skaly a brány,*
 13. kapitola – *Význam veže, panien a žien,*
 14. kapitola – *Zvedení ženami majú robiť pokánie,*
 15. kapitola – *Mená žien a panien,*
 16. kapitola – *Aj proroci a apoštoli museli prijať krst,*
 17. kapitola – *Význam hôr,*
 18. kapitola – *Hriech veriacich je väčší ako hriechy neveriacich,*
 19. kapitola – *Prvá a druhá hora,*
 20. kapitola – *Tretia hora,*
 21. kapitola – *Štvrtá hora,*
 22. kapitola – *Piata hora,*
 23. kapitola – *Šiesta hora,*
 24. kapitola – *Siedma hora,*
 25. kapitola – *Ôsma hora,*
 26. kapitola – *Deviata hora,*
 27. kapitola – *Desiata hora,*
 28. kapitola – *Jedenásta hora,*
 29. kapitola – *Dvanásta hora,*
 30. kapitola – *Vybraté kamene na vežu,*
 31. kapitola – *Okrúhle kamene; napomenutie pre stádo a pastierov,*
 32. kapitola – *Napomenutia k bezhriešnemu a mierumilovnému životu,*
 33. kapitola – *Prečo boli vyplnené dutiny kameňov vzatých zo zeme.*

10. podobenstvo – *O pokání a dobrých skutkoch, Hermasov údel:*

1. kapitola – *Moc a dôstojnosť Pastiera,*
2. kapitola – *Svedectvo Pastiera o Hermasovi,*
3. kapitola – *Hermas je odovzdaný pannám,*
4. kapitola – *Napomenutie Hermasa, aby spravoval verne svoj úrad a aby majetní podporovali chudobných.*

List Diognetovi

Lightfoot tento list nazval najvznešenejším z ranokresťanských spisov a Avery Dulles ho nazval perlou ranokresťanskej apologetiky.³³ *List Diognetovi* a fragment strateného *Quadratovho spisu* (o ktorom sa zmieňujeme nižšie) sú medzi *Apoštolskými otcami* jedinečné, pretože nie sú určené zasväteným či spoluveriacim, ale cudzincom. Ich zaradenie do obdobia apoštolských otcov je skôr záležitosťou tradície ako logiky. Pokiaľ ide o účel a žáner, je vhodnejšie ich zaradiť medzi kresťanských apologetov.³⁴ Dokument je ďalej nesprávne pomenovaný: nejde o epištolu, teda list, ale správnejšie ide o apologetický traktát s epištolárnym úvodom a homiletickou prílohou.³⁵

V starej kresťanskej literatúre sa tento list nikde nespomína. Existoval v gréckom rukopise, ktorý však zhorel v Štrasburgu v roku 1870. V tomto rukopise³⁶ sa nachádzal za spismi sv. Justína – *Argentoratensis Graecus ix*,³⁷ a preto mu pripisovali autorstvo. Výskumníci však zistili, že text je od Justína štylisticky veľmi vzdialený, preto bol rukopis nazývaný aj *Ps(eudo)-Justín*.³⁸ V súčasnosti sa všeobecne uznáva, že sv. Justín nemôže byť jeho autorom, pretože samotný autor listu sa nazýva žiakom apoštolov, čo vysvetľuje, prečo je list priradovaný medzi diela apoštolských otcov – čo je v súčasnosti aj tak veľmi pochybné. Aj napriek tomu sa pracuje s hypotézou, že list pochádza z neskoršej doby. Poukazujú na to narážky na prenasledovanie kresťanov, čo by nasvedčovalo tomu, že list vznikol

³³ BIRD, M. F. – MACKERRAS, K. H. The Epistle to Diognetus and the Fragment of Quadratus. In *The Cambridge Companion to the Apostolic Fathers*. Cambridge : Cambridge University press, University Printing House, 2021, s. 310.

³⁴ HOLMES, M. W. *The Apostolic Fathers. Greek Texts and English Translations. Third Edition*. Michigan : Baker Academic Grand Rapids, 2007, s. 686.

³⁵ BIRD, M.F. – MACKERRAS, K.H. The Epistle to Diognetus and the Fragment of Quadratus. In *The Cambridge Companion to the Apostolic Fathers*. Cambridge : Cambridge University press, University Printing House, 2021, s. 309 – 310.

³⁶ Marrou uvádza 22 diel, ktoré tento 260-stranový rukopis obsahoval. Prvých päť diel bolo pripísaných Justínovi, z ktorých piaty bol *List Diognetovi* a niesol grécky názov, v preklade *Od neho Diognetovi*. Pre viac informácií: FOSTER, P. The Epistle to Diognetus. In *The Writings of the Apostolic Fathers*. London : T&T Clark, 2007, s. 150.

³⁷ BIRD, M. F. – MACKERRAS, K. H. The Epistle to Diognetus and the Fragment of Quadratus. In *The Cambridge Companion to the Apostolic Fathers*. Cambridge : Cambridge University press, University Printing House, 2021, s. 309.

³⁸ BIRD, M. F. – MACKERRAS, K. H. The Epistle to Diognetus and the Fragment of Quadratus. In : *The Cambridge Companion to the Apostolic Fathers*. Cambridge : Cambridge University press, University Printing House, 2021, s. 311.

na konci 2. alebo na začiatku 3. storočia.³⁹ S istotou sa však nevie kým, kedy a kde bol list napísaný.

Ako sme už spomínali, text, ktorý sa stal známym ako *List Diognetovi*, sa nespomína v žiadnom zo zachovaných patrystických spisov a stal sa známym iba prostredníctvom jediného rukopisu, ktorého históriu možno vystopovať až do pätnásteho storočia. Marrou vo svojom komentári k Diognetovi opisuje objavenie rukopisu v Konštantínopole okolo roku 1436 mladým latinským klerikom Thomasom d'Arezzom v obchode s rybami, medzi hromadou zabalených papierov. Podľa tohto príbehu d'Arezzo kúpil rukopis za nízku cenu. Keď sa vydal na misiu k moslimom, odovzdal kódex budúcemu kardinálovi Jeanovi Stojkovičovi de Raguse. Listina zostala v Stojkovičovom vlastníctve až do jeho smrti v roku 1443, keď bola jeho knižnica prenechaná dominikánom a kartuziánom v meste Bazilej. Hoci sú niektoré prvky tejto rekonštruovanej histórie špekulatívne, vychádza z osobných spisov Stojkoviča (známeho v tomto štádiu ako kardinál Giovanni da Ragusa). S istotou o histórii rukopisu môžeme hovoriť až od 16. storočia. V kódexe na zadnej strane zväzku bola rukou Johanneša Reuchlina napísaná poznámka (1522), ktorá uvádzala, že rukopis bol v jeho opatrovníctve a že ho kúpil od bratov kartuziánov vo svojom rodnom meste. Od prvej polovice 16. storočia boli z rukopisu vytvorené tri prepisy. Prvý okolo roku 1580 B. Hausom sa tristo rokov strácal, až kým ho v roku 1880 znovu neobjavili v univerzitnej knižnici v Tübingene, kde sa dodnes nachádza. Druhý prepis bol J. J. Beurerom z Freiburgu, ktorý skopíroval text okolo roku 1590 a hoci sa tento prepis následne stratil, množstvo jeho čítaní sa zachovalo v prílohe k vydaniu, ktoré vydal Stephanus (Henri Estienne). Edícia *Princeps*, ktorú vydal Stephanus, sa zakladala na prepise, ktorý sám urobil v roku 1586. Ďalej, ako poznamenáva Ehrman, v devätnástom storočí boli urobené dve starostlivé zoradenia rukopisu pre Ottovo vydanie textu, jeden od E. Cunitza a druhý od E. Reussa v roku 1861. Ale v roku 1870, počas francúzsko-pruskej vojny, zachvátil knižnicu v Štrasburgu, kam sa rukopis dostal niekedy v rokoch 1793 až 1795, požiar a rukopis zhorel.⁴⁰

Obsah listu sa člení na dvanásť kapitol. Úvodné riadky listu pripomínajú prológ Lukášovho evanjelia adresované Teofilovi (Lk 1, 1 – 5). Nemenovaný autor hovorí s príjemcom Diognetom takto:⁴¹ „*Keďže vidím, najúžasnejší Diognetos, že sa mimoriadne zaujímaš o poznanie náboženstva kresťanov a kladieš na nich veľmi jasné a starostlivé otázky..., s radosťou vítam tento tvoj záujem a prosím Boha, ktorý nám dáva silu hovoriť aj počúvať, aby som mohol byť schopný hovoriť tak, aby ste z počúvania mali čo najväčší úžitok, a aby ste mohli počúvať tak, že rečník nebude nič ľutovať.*“ (Diog 1).⁴² Konkrétne sa pýtal na tieto tri otázky:

³⁹ ŠPIRKO, J. *Patrologia. Život, spisy a učenie sv. otcov*. Trnava : Ad Fontes, Spolok svätého Vojtecha, 1950, s. 55.

⁴⁰ FOSTER, P. The Epistle to Diognetus. In *The Writings of the Apostolic Fathers*. London : T&T Clark, 2007, s. 147 – 148.

⁴¹ FOSTER, P. The Epistle to Diognetus. In *The Writings of the Apostolic Fathers*. London : T&T Clark, 2007, s. 148.

⁴² Pre viac informácií o *Liste Diognetovi*, text v jeho pôvodnom jazyku a anglickom preklade.

1. Aká je bohoslužba kresťanov a prečo zavrhujú židovské a pohanské bohoslužby?
2. Ako žijú kresťania medzi sebou?
3. Prečo kresťanské náboženstvo skrslo tak neskoro?⁴³

Autor mu na to odpovedá rozoberajúc pravdy pohanského a židovského náboženstva. Opisuje život kresťanov a dodáva, že ich náboženstvo pochádza od Boha, ktorý ho zjavil svetu skrze svojho Syna. Na druhú otázku odpovedá, že kresťania žijúci na zemi sú dušou a požehnaním sveta. Na tretiu otázku odpovedá, že Boh poslal Spasiteľa tak neskoro preto, aby si človek mohol uvedomiť svoju skazenosť a nemohúcnosť.⁴⁴

Veľmi podobné úvodné slovo s Evanjeliom podľa Lukáša môže naznačovať, že autor *Listu Diognetovi* ho podľa neho vedome modeloval a štylizoval. Táto podobnosť sa však po úvode hneď končí. List má pedagogickú a apologetickú funkciu, spomína viacero tém a námetov.⁴⁵ Kresťanskí apologéti boli aktívni v druhej polovici 2. stor. a ich cieľom bolo vysvetlenie a obrana kresťanskej viery, praktík a morálky. Hlavným z týchto spisovateľov bol Justin Martyr, ktorý učil, že kresťanstvo má skôr príbuznosť s filozofiou a rozumom než s mytológiou a ľudovým náboženstvom. V podobnom duchu sa *List Diognetovi* snaží povzbudiť svojich čitateľov, aby odložili predsudky a uznali nadradenosť kresťanského chápania a služby Bohu v porovnaní so Židmi.⁴⁶

Autor *Listu Diognetovi* píše so zručnosťou a vnímavosťou a venuje sa rovnako štýlu ako obsahu. Cieľ listu je pomerne jasný: autor sa snaží zodpovedať tri konkrétne otázky týkajúce sa povahy a významu kresťanskej viery. Autor je anonymný, totožnosť adresáta je neistá, dátum neznámy a chýba koniec listu – teda jeho ukončenie. Rovnako je prekvapujúce, že nie sú vedomosti o tom, aby sa o liste zmienil nejaký staroveký alebo stredoveký spisovateľ. Pri dohadoch o autorstve listu padli rôzne mená, napríklad Hippolyt Rímsky, Teofil z Antiochie a Pantaen Alexandrijský – ich autorstvo je viac-menej veľmi nepravdepodobné.⁴⁷ O adresátovi nie je nič známe. Meno Diognetus bolo v staroveku veľmi bežné a nájdeme ho medzi rôznymi písomnosťami, nápismi či papyrusmi. Vznikali rôzne dohady učencov o tom, kto Diognetus vlastne bol. Istý Diognetos bol vychovávateľom cisára Marca Aurélia (121 – 180), ktorý ho obdivoval pre jeho odpútanosť od povier a spoľahlivé výchovné rady. Tiež bol istý prokurátor Tiberius Claudius Diogenes z Alexandrie, ktorý je známy z papyrusov, medzi r. 197 – 203 n. l. Na jednom papyruse je dokonca nazývaný najvynikajúcejším Diognetom. Nápis v Smyrne z r. 150 – 210 n. l. spomína starého otca aj vnuka, ktorí sa volali Diognetus. Dio-

⁴³ ŠPIRKO, J. *Patrologia. Život, spisy a učenie sv. otcov*. Trnava : Ad Fontes, Spolok svätého Vojtecha, 1950, s. 55.

⁴⁴ ŠPIRKO, J. *Patrologia. Život, spisy a učenie sv. otcov*. Trnava : Ad Fontes, Spolok svätého Vojtecha, 1950, s. 56.

⁴⁵ FOSTER, P. The Epistle to Diognetus. In *The Writings of the Apostolic Fathers*. London : T&T Clark, 2007, s. 149.

⁴⁶ FOSTER, P. The Epistle to Diognetus. In *The Writings of the Apostolic Fathers*. London : T&T Clark, 2007, s. 149 – 150.

⁴⁷ HOLMES, M. W. *The Apostolic Fathers. Greek Texts and English Translations. Third Edition*. Michigan : Baker Academic Grand Rapids, 2007, s. 686 – 689.

gnetus môže byť dokonca postava, ktorá môže symbolizovať pohanského čitateľa, pretože slovo *Diognetus* v preklade znamená *dieťa/dedič Dia*, teda pohana.⁴⁸ Môže sa však stať, že Diognetus je iba fiktívna postava vytvorená na to, aby položila otázky, ktoré chcel anonymný autor riešiť. Aj dátum dokumentu je vecou dohadov. Zaradenie spisu je od r. 117 po r. 313. Najpravdepodobnejšie je vznik spisu datovaný okolo r. 150 a 225.⁴⁹

Aj napriek tomu, že literárny list je adresovaný menovanej osobe, má zámerne zovšeobecnený štýl písania. Zaujímavosťou listu je tzv. literárny spoj oddelujúci kapitoly 1 – 10 od 11 – 12. Je pravdepodobné, že tieto časti predstavujú dva rozličné zdroje, ktoré sa v priebehu procesu skombinovali. Identifikáciou tohto spoja je okrajová poznámka, ktorá existovala v rukopise na konci kapitoly 10 v znení: „... a tú má odpis prerušenie“.⁵⁰ Zatiaľ čo prvých desať kapitol má apologetické zameranie, posledné dve kapitoly sa týkajú vnútorných cirkevných záležitostí.⁵¹ Ďalšia okrajová poznámka popisovala medzeru zistenú v rukopise 7.6., z ktorého pisár odpisoval. Podľa Ehrmana neexistuje spôsob, ako zistiť, koľko sa z textu stratilo, či len pár slov, stránka, alebo viac listov.⁵² Zaujímavejší je však názor, že tento dokument je strateným spisom Quadrata, z ktorého sa zachoval iba jeden fragment. Hoci je pravda, že text tohto fragmentu sa nevyskytuje v *Liste Diognetovi*, medzi kapitolami 7,6 a 7,7 je medzera, do ktorej by mohol zapadnúť. Veľmi zaujímavý je názor, že autorom tohto dokumentu je Polykarp zo Smyrny. Dôkazy podporujúce tieto hypotézy sú však výlučne nepriame.⁵³

Rozdelenie a názvy kapitol listu:⁵⁴

1. kapitola – *Prológ, úvod – Tri kľúčové otázky*,
2. kapitola – *Hlúposť pohanského modlárstva*,
3. kapitola – *Hlúposť židovského uctievanie a zvykov*,
4. kapitola (je spojená s 3. kapitolou),
5. kapitola – *Charakter a náboženstvo kresťanov/Rozlišovacia schopnosť kresťanov*,
6. kapitola (je spojená s 5. kapitolou, niekde je spojená ešte aj so 7. kapitolou),
7. kapitola – *Boží zámer a povaha jeho vyslanca*,

⁴⁸ BIRD, M. F. – MACKERRAS, K. H. The Epistle to Diognetus and the Fragment of Quadratus. In *The Cambridge Companion to the Apostolic Fathers*. Cambridge : Cambridge University press, University Printing House, 2021, s. 310 – 312.

⁴⁹ HOLMES, M. W. *The Apostolic Fathers. Greek Texts and English Translations. Third Edition*. Michigan : Baker Academic Grand Rapids, 2007, s. 686 – 689.

⁵⁰ FOSTER, P. The Epistle to Diognetus. In *The Writings of the Apostolic Fathers*. London : T&T Clark, 2007, s. 149.

⁵¹ FOSTER, P. The Epistle to Diognetus. In *The Writings of the Apostolic Fathers*. London : T&T Clark, 2007, s. 151.

⁵² FOSTER, P. The Epistle to Diognetus. In *The Writings of the Apostolic Fathers*. London : T&T Clark, 2007, s. 149.

⁵³ HOLMES, M. W. *The Apostolic Fathers. Greek Texts and English Translations. Third Edition*. Michigan : Baker Academic Grand Rapids, 2007, s. 686 – 689.

⁵⁴ Spracované a preložené podľa FOSTER, P. The Epistle to Diognetus. In *The Writings of the Apostolic Fathers*. London : T&T Clark, 2007, s. 150 a HOLMES, M. W. *The Apostolic Fathers. Greek Texts and English Translations. Third Edition*. Michigan : Baker Academic Grand Rapids, 2007, s. 695 – 719.

8. kapitola – *Boží Syn ako Zjaviteľ a Spasiteľ*,
9. kapitola (spojená s 8. kapitolou),
10. kapitola – *Výzva napodobňovať Boha*,
11. kapitola – *Služba slova/Homília o slove*,
12. kapitola – *Jednota poznania a života*.

Autor v liste rozoberá a vysvetľuje náboženské pohanské praktiky. Kritizuje napríklad ich fyzické predmety, pred ktorými pohanovia prejavujú svoju oddanosť bohom. Rovnako ostrá kritika spadá aj na židov. V tomto ohľade ich však kategorizuje na biblických Izraelitov, ktorí sú klasifikovaní ako prakresťania, a na súčasných Židov, ktorí vzdorujú a odmietajú tvrdenia, že Ježiš je Mesiáš. Autor ďalej predstavuje pozitívne cnosti kresťanskej viery. Opisuje, ako kresťania žijú morálnym životom, konajú dobré skutky, a poukazuje aj na pozitívny aspekt prenasledovania, ktoré znášajú. „*Keď konajú dobro, sú potrestaní ako zločinci; keď sú potrestaní, radujú sa, akoby boli privedení k životu... No tí, ktorí ich nenávidia, nedokážu uviesť dôvod svojho nepriateľstva.*“ (Diog. 5, 16 – 17). Autor ďalej vysvetľuje, že kresťania sú dušou sveta. „*... čím je duša pre telo, tým sú kresťania pre svet... Duša prebýva v tele, ale nie je z tela, podobne aj kresťania prebývajú vo svete, ale nie sú zo sveta.*“ (Diog. 6, 1 – 4). V liste ďalej píše o kozmogonických a kristologických reflexiách či spasiteľskej dimenzii. Tieto názory majú silnú paralelu s platónskym myslením a môžu odrážať spôsob, akým sa snažili kresťanskí apologéti privlastniť si koncepty helenistických filozofov. Ďalšie dve kapitoly ukazujú výraznú zmenu štýlu, rétoriky a obsahu. V 11. kapitole autor rozoberá kristologický názov *Logos* – *Word/Slovo*, ktorý sa v tejto krátkej kapitole vyskytuje šesťkrát. Posledná kapitola uvádza alegorické čítanie o dvoch stromoch, ktoré vyrástli v rajskej záhrade (Gn 2, 3). Autor však tento príbeh vysvetľuje tak, že podporuje prijímanie ovocia zo stromu. Tvrdí, že „*strom poznania nezabíja, neposlušnosť zabíja*“ (Diog 12, 2). Pravdepodobne chcel autor týmto príbehom poukázať na to, že kresťanstvo nie je v rozpore s poznaním. Kapitola pokračuje obrátením negatívneho obrazu Evy, ktorú Nový zákon vykresľuje ako zvodkyňu: „*... Eva nie je skazená.*“ (Diog 12, 8). Je pravdepodobné, že sa predkladá alegorický výklad, pričom Mária je zobrazená ako druhá Eva v novom raji, ktorý tvoria tí, ktorí sú poslušní Božiemu Logosu. Takáto symbolika je evidentná od polovice druhého storočia.⁵⁵ Teologické myšlienky o mnohých problémoch uvedené v tomto liste ho zaraďujú do širšieho kontextu myslenia. Ukazujú, že autor bol schopný inovatívneho a čistého myslenia.⁵⁶

Rané kresťanské spisy poskytujú kontext pre interpretáciu rôznych biblických pasáží a ústnych tradícií. Opisujú tiež životy putovných učiteľov a misionárov. Táto literatúra zahŕňa aj spisy apologétov, ako sú Aristides a Quadratus. Tieto texty obsahujú myšlienky podobné tým, ktoré sa nachádzajú v iných zdrojoch

⁵⁵ FOSTER, P. The Epistle to Diognetus. In *The Writings of the Apostolic Fathers*. London : T&T Clark, 2007, s. 151 – 154.

⁵⁶ FOSTER, P. The Epistle to Diognetus. In *The Writings of the Apostolic Fathers*. London : T&T Clark, 2007, s. 155.

z tohto obdobia. Cieľom predloženého článku bola analýza židovsko-helenistického prostredia ranokresťanských spisov, tzn. židovských a helenistických predpokladov ich zrodu a tým predstaviť novum, ktoré vnieslo rodiace sa kresťanstvo. Týmto spôsobom sa tento text usiluje byť nielen zdrojom poznania, ale aj inšpiráciou pre ďalšie štúdium a reflexiu o bohatstve literárneho dedičstva raného kresťanstva.

Použitá literatúra:

- EHRMAN, B. D. *After the New Testament: The Writings of the Apostolic Fathers. Part I.* Harvard University Press : The Teaching Company Limited Partnership, 2005.
- KELLY, J.N.D. Patristic literature. In *Encyclopedia Britannica*. Dostupné na : <https://www.britannica.com/topic/patristic-literature>. [online 22.11.2025].
- HOLMES, M. W. *The Apostolic Fathers. Greek Texts and English Translations. Third Edition.* Michigan : Baker Academic Grand Rapids, 2007.
- HAMELL, J. P. *Handbook of Patrology. Concise, authoritative guide to the life and works of the Fathers of the Church.* Staten Island, New York : Alba house, 1968.
- TUGWELL OP, S. *The Apostolic Fathers.* New York : Continuum, 2001.
- DROBNER, H.R. *Patrologie. Úvod do studia starokresťanskej literatury.* Praha : Oikymenh, 2011.
- MORDEL, Š. *Dielo apoštolských otcov. Pojednanie o dielach Apoštolských Otcov a spisy zo života prvej cirkvi.* Spišská Kapitula – Spišské Podhradie : Nadácia Kňazského seminára biskupa Jána Vojaššáka, 2007.
- BIRD, M. F. – MACKERRAS, K. H. The Epistle to Diognetus and the Fragment of Quadratus. In *The Cambridge Companion to the Apostolic Fathers.* Cambridge : Cambridge University press, University Printing House, 2021.
- HOLMES, M. W. *The Apostolic Fathers. Greek Texts and English Translations. Third Edition.* Michigan : Baker Academic Grand Rapids, 2007.
- ŠPIRKO, J. *Patrologia. Život, spisy a učenie sv. otcov.* Trnava : Ad Fontes, Spolok svätého Vojtecha, 1950.
- FOSTER, P. The Epistle to Diognetus. In *The Writings of the Apostolic Fathers.* London : T&T Clark, 2007.

HIERONYMUS STRIDONENSIS AKO PREKLADATEĽ MEDZI SVETMI: OD VERBUM E VERBO K SENSUM DE SENSU

Adriána Ingrid KOŽELOVÁ

Hieronymus Stridonensis as a Translator between Worlds: From Verbum e Verbo to Sensusum de Sensusu

This study explores Saint Jerome (Hieronymus Stridonensis) as a translator and hermeneut, whose Latin translation of the Bible, the Vulgate, profoundly shaped the language, theology, and cultural identity of the Christian West. The analysis draws upon Jerome's own writings, particularly the Epistula 57 ad Pammachium, in which he articulates his principle of translation "not word for word, but sense for sense" (non verbum e verbo, sed sensum de sensu). The paper situates Jerome's approach within the context of ancient rhetorical and philological traditions and examines its influence on later medieval translation practices. It also highlights the theological and cultural implications of translation as an act of interpreting sacred texts. The aim of the study is to demonstrate that Jerome's understanding of translation represents not only a milestone in the history of biblical translation but also a lasting paradigm of translational responsibility in the European intellectual tradition.

Keywords: St. Jerome, Vulgate, Bible translation, hermeneutics, history of translation, cultural interpretation.

Hieronymus Stridonensis: prekladateľ medzi slovom a zmyslom¹

Osobnosť svätého Hieronyma predstavuje jeden z najvýraznejších medzníkov v dejinách kresťanskej kultúry i európskej prekladovej tradície. „Svätý Hieronym, celým menom Eusebius Sophronius Hieronymus (Εὐσέβιος Σωφρόνιος Ἱερώνυμος), je svätec narodený medzi rokmi 342 – 347 v Stridoniu, nelokalizovanej osade v neskoroantickvej Dalmácii, hraničiacej s Panóniou“.² Je hlavnou postavou prekladateľského projektu, z ktorého sa vyvinula *Vulgáta*. Na podnet pápeža Damasa revidoval latinské evanjeliá a neskôr preložil z hebrejčiny väčšinu Starého zákona. Tieto texty spolu s ďalšími latinskými prekladmi vytvorili korpus, ktorý sa ako *Vulgáta* ustálil. Zapísal sa do dejín cirkevnej exegézy aj do dejín európskeho myslenia o jazyku, o texte a o zmysle slova. Hieronym bol prekladateľom, filológom, rétorom a teológom. Spojil svet antickej erudície a svet formujúcej sa kresťanskej tradície.

Jeho chápanie prekladu ako aktu interpretácie sa najvýraznejšie prejavilo v liste *Epistula 57 ad Pammachium*, kde slávne formuluje zásadu *non verbum e verbo, sed sensum de sensu*, zásadu, ktorá požaduje tranfer *nie slovo zo slova, ale zmysel zo zmyslu*. Táto stručná, no signifikantná zásada sa stala vyjadrením

¹ Príspevok vznikol v rámci projektu VEGA 1/0242/24 Literatúra ako nástroj rozvíjania empatie u čitateľov.

² Porov. ĎATELINKA, A. – V. JUDÁK. Svätý Hieronym – okolnosti vzniku legendy o autorstve hlholiky. In *Konštantínove listy 16/1* (2023), s. 34 – 46.

osobného presvedčenia a zároveň základným princípom, ktorý formoval celú západnú prekladateľskú tradíciu. Hieronym nepostavil otázku vernosti originálu na úroveň lexikálnej presnosti, ale na úroveň sémantického porozumenia a hermeneutickej zodpovednosti.

Cieľom tejto štúdie je predstaviť Hieronyma ako prekladateľa medzi svetmi, a to medzi gréckym, hebrejským a latinským jazykom, medzi antickou rétorikou a kresťanskou teológiou, medzi slovom a zmyslom. Štúdia analyzuje jeho prekladateľské princípy v kontexte antickej filologickej tradície, sleduje ich teologické a kultúrne dôsledky a poukazuje na ich nadčasovosť v rámci dejín prekladu. Osobitná pozornosť sa venuje hermeneutickému rozmeru prekladu ako aktu interpretácie posvätného textu a možnosti porovnať Hieronymov prístup s niektorými modernými teóriami prekladu (E. Nida, L. Venuti, U. Eco).³ Metodologicky sa výskum opiera o historicko-filologický prístup, ktorý sleduje vývoj pojmov *vernosť* a *zmysel* v antickej a kresťanskej tradícii, a o hermeneutickú metódu chápujúcu preklad ako interpretačný proces sprostredkovania významu. Spojením týchto dvoch perspektív sa štúdia usiluje ponúknuť nový pohľad na Hieronyma ako prekladateľa medzi svetmi, a to medzi slovom a zmyslom, medzi antickou a kresťanstvom, medzi jazykom a teológiou.

Medzikultúrny rozmer Hieronymovej prekladateľskej misie

Téma prekladu ako kultúrneho a teologického fenoménu sa v dejinách kresťanskej civilizácie spája najvýraznejšie s osobnosťou svätého Hieronyma (*Hieronimus Stridonensis*). Jeho latinský preklad Svätého písma *Vulgáta* postupne nadobudla postavenie kľúčového latinského biblického textu.⁴ Hieronymov prístup k prekladu presahuje rámec filológie a vstupuje do priestoru teológie, hermeneutiky a filozofie jazyka. Výskum Hieronyma a jeho diela má dlhú tradíciu v oblasti patristických štúdií. Klasické práce J. N. D. Kellyho a S. Rebenicha poukázali na Hieronymovu úlohu v kontexte neskororímskej učenosti a na jeho osobitý vzťah k antickej rétorike, filológii a biblickej exegéze.⁵ Novšie patristické a teologické štúdie rozširujú tento rámec o otázku hermeneutiky a jazykovej mediácie medzi hebrejskou, gréckou a latinskou kultúrou.⁶ V translatologickom výskume sa Hieronym objavuje ako priekopník zásady *sensum de sensu*, ktorú moderní autori, akými sú E. Nida, L. Venuti a U. Eco, považujú za predchodcu konceptu dynamickej alebo sémantickej ekvivalencie. Napriek rozsiahlemu bádaniu však zostáva málo preskúmaný medzikultúrny a hermeneutický rozmer jeho prekladateľského diela, a to konkrétne to, ako Hieronym svojím prístupom preklenul

³ Porov. Handbook of Translation Studies, vol. 1, eds. Yves Gambier – Luc van Doorslaer. Amsterdam – Philadelphia: John Benjamins, 2010, heslo „Hermeneutics and Translation“

⁴ Porov. CARDIGNI, J. *Translators and the Sacred in Western Late Antiquity: Some Reflections*. MonTI 15 (2023): 102 – 119, kde autorka interpretuje preklad ako akt kultúrneho a duchovného sprostredkovania v prostredí neskorkej antiky. Porov. KELLY, J. N. D. *Jerome: His Life, Writings, and Controversies*. London: Duckworth, 1975; REBENICH, S. *Hieronimus und sein Kreis: Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1992.

⁵ Porov. KELLY, J. N. D. *Jerome: His Life, Writings, and Controversies*. London: Duckworth, 1975.

⁶ Porov. MCGUCKIN, J. A. *Recent Biblical Hermeneutics in Patristic Perspective* [online]. New York: Columbia University Academic Commons, 2002.

hranice medzi jazykmi a svetmi viery. Hieronymov prístup k prekladu totiž možno chápať ako prepojenie medzi jazykom, teológiou a kultúrou. Prostredníctvom analýzy jeho textov, a to najmä listu *Epistula 57 ad Pammachium* a predhovorov k *Vulgáte*, sa štúdia usiluje o interpretáciu Hieronymovej prekladateľskej filozofie v kontexte antickej rétorickej tradície.

Pri interpretácii prekladu vychádzame z jeho komunikačnej a kultúrnej povahy. Preklad nemožno chápať iba ako literárny alebo jazykový prenos, ale ako proces, v ktorom dochádza k sprostredkovaniu významov medzi kultúrami. Ako pripomína A. Zahorák, translačný proces má povahu medzikultúrnej komunikácie, v ktorej sa stretávajú rozličné kódy, hodnoty a spôsoby interpretácie reality.⁷

Hieronym celý život prežíval na pomedzí kultúr, jazykov a tradícií. Vyrastal v prostredí latinskej administratívnej kultúry, no jeho vzdelanie bolo preniknuté gréckou rétorikou a helenistickou filológiou. Po štúdiách v Ríme sa stal žiakom významných učencov, osvojil si klasickú rétorickú metodológiu a hlboký záujem o jazykovú presnosť. Jeho intelektuálny profil formovalo aj pôsobenie na Východe v Antiochii, Konštantínopole a neskôr v Betleheme. Tu sa Hieronym stretol s biblickou tradíciou v jej pôvodných jazykoch, najmä s hebrejštinou, ktorú sa naučil naozaj dôkladne. Poznanie hebrejských textov sa stalo kľúčovým pre jeho neskorší prekladateľský projekt. V čase, keď sa v latinskej cirkvi používali rozličné verzie tzv. *Vetus Latina*, Hieronym si uvedomoval potrebu textovej jednoty a jazykovej presnosti Písma. Na žiadosť pápeža Damasa, ako sme už spomenuli vyššie, začal revidovať staršie latinské texty podľa gréckeho originálu a neskôr prekladal priamo z hebrejštiny.

Hieronymov prekladateľský prístup sa formoval na pozadí nadväznosti na antickú filologickú tradíciu, ktorú predstavovali autori ako Cicero, Horatius či Quintilianus. Položili základy koncepcie, ktorú Hieronym neskôr teologicky prehĺbil a uplatnil vo svojej zásade *non verbum e verbo, sed sensum de sensu*. Marcus Tullius Cicero v traktáte *De optimo genere oratorum* (46 pred n. l.) zdôrazňuje, že pri preklade z gréčtiny do latinčiny „nepostupoval ako tlmočník, ale ako rečník“ (*nec converti ut interpres, sed ut orator*) a že jeho cieľom bolo preniesť účinok a štýl originálu, nie jeho doslovný tvar.⁸ Tým definoval preklad ako rétorickú imitáciu, čiže ako proces, v ktorom sa prekladateľ usiluje znovu vytvoriť význam a silu prejavu pôvodného textu.

Podobne Horatius v *Ars poetica* (v. 133 – 134) upozorňuje, že „verný prekladateľ sa nemá snažiť prekladať slovo za slovom“ (*nec verbum verbo curabis reddere fidus interpres*).⁹ Preňho je preklad umeleckým gestom. Je aktom, v ktorom sa rešpektuje duch textu, nie jeho forma. Estetická adekvátnosť má prednosť pred doslovnosťou, pretože len tak možno zachovať poetickú funkciu diela. Quintilianus v *Institutio oratoria* (X, 5) chápe preklad ako cvičenie rétorickej zručnosti, v ktorom si žiak osvojuje schopnosť preniesť myšlienku a účinnosť výrazu do

⁷ Porov. ZAHORÁK, A. *Precedentné fenomény ako nástroj v interpretácii prekladového umeleckého textu*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Filozofická fakulta, 2022, s. 6

⁸ RENER, F. M. *Interpretatio: Language and Translation from Cicero to Tytler*, Leiden: Brill Academic Pub, 1989.

⁹ BASSNETT, S. *Translation Studies*, London: Routledge, 2014, s. 19 – 21; COEPLAND, R. *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, s. 3 – 5.

iného jazyka.¹⁰ Odmieťa formalizmus a upozorňuje, že otrocká doslovnosť ničí krásu a živosť reči. Preklad je preňho tvorivý akt. Ide o spôsob, ako znovu prežiť pôvodný zmysel prostredníctvom nového jazykového média. Tieto tri chápania prekladu vytvárajú intelektuálne pozadie, z ktorého Hieronym čerpal, keď formoval vlastný prístup. V jeho chápaní sa rétorická tradícia spája s teologickou hermeneutikou. Jazyk sa stáva médiom sprostredkovania zmyslu medzi kultúrami a zároveň medzi ľudským a božským slovom. Hieronym tieto zásady poznal a prepojil ich s kresťanským chápaním Písma. Preklad sa v jeho poňatí stáva aktom výkladu Božieho slova a nie mechanickým prenášaním lexikálnych jednotiek. V jeho dobe bolo toto poňatie výnimočné, pretože spájalo klasickú vzdelanosť so zodpovednosťou za duchovné posolstvo.

Intelektuálne prostredie 4. a 5. storočia bolo charakterizované napätím medzi antickou učenosťou a novou kresťanskou teológiou. Hieronym sa v tomto kontexte stal typickým reprezentantom prechodovej epochy, v ktorej sa staré jazykové modely stretali s novými obsahmi viery. Na jednej strane obhajoval význam filologickej presnosti a znalosti jazykov, na druhej strane zdôrazňoval duchovný rozmer prekladu ako služby Božiemu slovu. Tým položil základy osobitého typu učnosti, ktorá sa v stredoveku stala ideálom, a to učnosti spojenej s vierou.

Hieronymov život v Betleheme, kde pôsobil ako mních, exegéta a prekladateľ, završuje jeho cestu medzi svetmi. Tam vznikla väčšina jeho prekladov i exegetických spisov, ktoré spájajú hlbokú filologickú znalosť a teologické reflexie. Jeho dielo je preto možné čítať ako svedectvo o zrode kresťanskej filológie, ktorá sa neuspokojuje s presnou gramatikou, ale usiluje sa o pochopenie vnútorného zmyslu textu. Z tohto hľadiska predstavuje Hieronym kľúčovú postavu kultúrnej tranzície. Tento učenec dokázal prepojiť grécko-rímsku vzdelanosť s kresťanským chápaním slova, a tým pripravil pôdu pre celú tradíciu biblického prekladu na Západe.

Hieronym si uvedomoval, že preklad posvätného textu je mimoriadne citlivá úloha. V liste *Epistula 57 ad Pammachium* obhajuje svoj prístup proti kritikom, ktorí mu vyčítali, že pri preklade niektorých diel (najmä Origenových) nepostupoval doslovne. Hieronym tu jasne formuluje svoje chápanie prekladateľskej vernosti: „Ego non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu.“¹¹ Táto veta, ktorú možno preložiť ako „nevyslovujem slovo zo slova, ale zmysel zo zmyslu“, sa stala programovým vyjadrením jeho metódy a jedným z najcitovanejších výrokov v dejinách prekladu. Vznik *Vulgáty* preto nemožno chápať len ako jazykové alebo textologické dielo, ale priam ako hermeneutickú udalosť. Je to pokus o nový spôsob porozumenia Písmu prostredníctvom jazyka. Hieronym tým zároveň položil základy pre vznik kresťanskej filológie, ktorá spája filologickú presnosť s duchovným výkladom. *Vulgáta* sa postupne rozšírila v celom latinskom Západe a v priebehu stredoveku sa stala autoritatívnou verziou Biblie. Jej jazyk ovplyvnil teologické myslenie a taktiež vývin latinskej literatúry a liturgie, či celkovo európskej vzdelanosti. Preklad, ktorý vznikol ako odpoveď na praktickú potrebu

¹⁰ Porov. M. Fabius Quintilianus, *Institutio Oratoria*, X, 5, v preklade BUTLER, H. E. Cambridge (Mass.). London: Harvard University Press – William Heinemann Ltd., 1920.

¹¹ porov. *Epistula 57 ad Pammachium*, podľa: Movrin, Pismo Pamahiju, Keria II/2, 2000

jednotného textu, sa napokon stal trvalým kultúrnym a duchovným symbolom. Je svedectvom, že jazyk môže byť nástrojom viery a kultúrneho porozumenia.

Epistula 57 ad Pammachium: Hieronymova hermeneutika prekladu

List *Epistula 57 ad Pammachium de optimo genere interpretandi*¹² patrí medzi najdôležitejšie texty o preklade v európskej literárnej tradícii.^{13 14} Hieronym ho napísal okolo roku 395 ako reakciu na výčitky, ktoré sa týkali jeho prekladu listu Epifania z Salamíny, a v širšom zmysle ako obhajobu vlastného prekladateľského princípu. List neskôr nadobudol význam aj v širších debatách o prekladoch Origenových diel, hoci už sám vznikol v rámci tejto kontroverzie. Je adresovaný Pammachiovi, rímskemu senátorovi a vzdelanému kresťanskému askétovi, ktorý sa usiloval pochopiť dôvody Hieronymovho prekladateľského postupu. Hieronym v liste nielen obhajuje svoje princípy, ale zároveň formuluje akýsi programový text o povahe a zmysle prekladu. V tomto texte Hieronym jasne rozlišuje medzi dvoma druhmi prekladateľskej vernosti. Prvou je už spomínaná vernosť doslovná, *verbum e verbo*, ktorá sa sústreďuje na formu, druhou je vernosť významová, *sensum de sensu*, ktorá rešpektuje ducha a zmysel textu. Hieronym uznáva, že pri preklade Svätého písma je potrebné zachovať maximálnu opatrnosť, no zároveň upozorňuje, že mechanické prenášanie slov môže viesť k strate teologickej presnosti a estetickému zrozumiteľnosti. Slová samy osebe nie sú cieľom, ale prostriedkom k vyjadreniu zmyslu. V jednej z kľúčových pasáží Hieronym píše: „Non verbum e verbo, sed sensum de sensu exprimere debet interpret”, čo voľne preložené znamená, že prekladateľ má prenášať význam, nie slová. Týmto výrokom vyjadruje zásadu, ktorá prekračuje rámec jazykovej techniky a vstupuje do oblasti hermeneutiky. Prekladateľ sa podľa Hieronyma nestáva len prostredníkom medzi dvoma jazykmi, ale aj tlmočníkom medzi dvoma rovinami. Je mediátorom medzi textom a čitateľom, medzi posvätným a profánnym.¹⁵ Jeho úlohou nie je kopírovať, ale porozumieť, interpretovať a sprostredkovať.

Hieronym pritom dobre poznal antickú prekladateľskú tradíciu, najmä Cicerónovu zásadu, že prekladateľ má hovoriť nie ako tlmočník, ale ako rečník (*non ut interpretes, sed ut orator*). Tieto klasické myšlienky prenáša do kresťanského prostredia, kde preklad už nie je rečníckym cvičením, ale službou pravde Božieho slova. V jeho chápaní sa tak filológia do istej miery premieňa na teológiu jazyka. Každé slovo Písma má svoju váhu, ale jeho zmysel možno pochopiť len vtedy, keď prekladateľ vstúpi do teologického a duchovného kontextu samotného Zjavenia.

¹² JEROME. *Letter 57 to Pammachius: On the Best Method of Translating* [online]. Translated by Kevin P. Edgecomb. Bible Researcher, [cit. 2025-11-09]. Dostupné na: <https://www.bible-researcher.com/jerome.pammachius.html>

¹³ Citácie a parafrázy z listu *Epistula 57 ad Pammachium* sú preložené podľa anglického textu dostupného na stránke Bible Researcher <https://www.bible-researcher.com/jerome.pammachius.html>

¹⁴ Porov. MARTINS, M. C. – A. de BRITO MARIANO. *Philological and Translation Aspects of St. Jerome's XVIII and LVII Epistles*, 2016, s. 2 – 4, kde autorky analyzujú význam oboch listov v kontexte Hieronymovej koncepcie prekladu.

¹⁵ K podobnej interpretácii prekladu ako mediácie medzi posvätným a profánnym pozri CARDIGNI. *Translators and the Sacred in Western Late Antiquity*, *MonTi* 15 (2023), s. 104 – 106.

Z hermeneutického hľadiska je *Epistula* 57 pozoruhodná tým, že predznamenáva neskoršie filozofické chápanie prekladu ako interpretácie. Preklad nie je transferom fixného významu, ale procesom hľadania zmyslu v kontexte rozdielu medzi jazykmi. V tomto zmysle je Hieronym predchodcom moderných teoretikov, ktorí zdôrazňujú, že každý preklad je aj výkladom. Tieto postoje sú známe u mnohých teoretikov prekladu. Sú nimi E. Nida a jeho koncept dynamickej ekvivalencie, U. Eco a jeho semiotický prístup k prekladu alebo G. Steiner, ktorý preklad chápe ako porozumenie.

Hieronym sa v liste dotýka aj praktickej otázky. Ako zachovať autorovu intenciu a pritom text sprístupniť čitateľovi? Odpoveďou je rovnováha medzi presnosťou a interpretáciou. Prekladateľ má byť verný pôvodnému zmyslu, avšak nie na úkor jazyka recipienta. Takto Hieronym koncipuje úlohu prekladateľa ako tvorivú a duchovnú činnosť.

Z teologického hľadiska list naznačuje aj vzťah medzi Slovom a Zmyslom. Ak sa Božie Slovo vtelením stalo človekom, potom aj preklad možno chápať ako vtelenie zmyslu do nového jazykového tela.

Hieronymov list *ad Pammachium* teda nepredstavuje len obhajobu osobného prekladateľského štýlu. Je manifestom o zmysle prekladu ako cesty k pravde.

Sensum de sensu: Hieronymova prekladová filozofia medzi antikou a kresťanskou hermeneutikou

V širšom kontexte Hieronymov prekladateľský princíp *non verbum e verbo, sed sensum de sensu* vyrastá z antickej rétorickej a filologickej tradície. Preklad v nej nebol chápaný ako doslovné prenášanie slov, ale ako umelecké a intelektuálne sprostredkovanie významu. Hieronym dobre poznal Cicerónovo a Horatiovo odmietnutie mechanického prekladu, ako aj ich vyššie uvedenú zásadu, že prekladateľ má hovoriť nie ako tlmočník, ale ako rečník.¹⁶ Tieto princípy prebral a pretavil do kresťanského kontextu. Kým antickí autori kládli dôraz na estetickú vernosť a rečnícku eleganciu, Hieronym do tohto rámca vniesol duchovnú zodpovednosť voči pravde Písma.

Jeho chápanie prekladu teda evidentne spája filologickú precíznosť s hermeneutickým rozmerom. Prekladateľ podľa Hieronyma musí poznať jazyk originálu aj cieľový jazyk, ale ešte viac musí chápať vnútorný zmysel textu. V *Prologus Galeatus*¹⁷ zdôrazňuje, že len návrat k hebrejskému originálu umožňuje zachovať pravdu textu, čím predznamenáva neskorší humanistický princíp *ad fontes*. Preklad sa pre neho stáva procesom interpretácie, pri ktorom sa duchovný obsah vteľuje do nového jazykového tvaru.

Základom jeho teórie je napätie medzi slovom a zmyslom. Slovo je vonkajšia forma, zmysel jeho živý obsah. Ak sa prekladateľ pripúta len k slovám, zmysel sa stratí. Ak stratí formu, text prestane byť rozpoznateľný. Hieronym preto hľadá rovnováhu, ktorá zachováva vernosť pravde, nie písmenám. Hieronym jasne nadväzuje na antickú filológiu, no posúva ju do priestoru kresťanskej hermeneutiky.

¹⁶ K prekladu a komentárom k antickým autorom porov. MOVRIN. *Písmo Pamahiju o najboľšij vrstij prevajanja*, *Keria* II/2 (2000), pozn. 23 – 28.

¹⁷ Hieronym v prológu vysvetľuje, prečo neprekladá podľa Septuaginty, ale podľa hebrejského textu. Tvrdí, že gréckych verzií koluje mnoho a že sa navzájom líšia a najistejšie je preto vrátiť sa k hebrejčine, čiže k pravde originálu.

Ako sme zdôrazňovali vyššie, preklad v jeho chápaní nie je technickým úkonom, ale duchovnou a intelektuálnou činnosťou, v ktorej sa stretáva jazyk, kultúra a viera. Týmto spôsobom položil základy pre celú neskoršiu európsku reflexiu o preklade ako o interpretácii. Hieronym sa v istom zmysle na prekladateľa pozerá ako na exegeta, ktorý prostredníctvom jazyka sprístupňuje tajomstvo Písma novému spoločenstvu veriacich. Vernosť pri preklade neznamena presnosť voči slovám, ale vernosť voči pravde, ktorú text sprostredkuje. Tento hermeneutický rozmer je úzko spojený s jeho vierou v Božie vtelené Slovo. Tak ako sa Slovo stalo telom, aj preklad je „vtelením zmyslu“ do novej jazykovej podoby. Každý preklad podľa Hieronyma predstavuje nové stvorenie významu, ktoré si zachováva kontinuitu s originálom, no zároveň nadobúda vlastnú životnosť v inej kultúre. Preklad sa v jeho chápaní stáva miestom stretnutia medzi božským a ľudským, medzi transcendentným obsahom a ľudskou rečou.^{18 19}

Hieronymova *Vulgáta* predstavuje jeden z najvýznamnejších jazykových a kultúrnych projektov starokresťanskej epochy. Jeho cieľom nebolo len zjednotiť rozličné latinské texty Biblie, ale vytvoriť taký jazyk, ktorý by mohol niesť teologický obsah presne a náležite esteticky. Hieronym prepojil presnosť antickej filológie s citom pre náboženský štýl. Výsledkom bol jazyk liturgicky dôstojný a jednoduchší než klasická latinčina, ktorý bol lepšie prístupný širšiemu vzdelanému kresťanskému publiku.

Tým, že svoj preklad opieral o grécke a hebrejské originály, prispel aj k spresneniu teologickej terminológie. Mnohé jeho prekladateľské riešenia, ako napríklad preklad hebrejských a gréckych pojmov označujúcich Boha, hriech, milosť či spravodlivosť, ovplyvnili západnú teológiu na celé stáročia. *Vulgáta* sa stala normou nielen pre liturgické čítania, ale aj pre scholastickú teológiu, biblické komentáre a kazateľskú prax.

Z jazykového hľadiska vytvorila *Vulgáta* osobitnú formu latinského jazyka. Ide o tzv. biblickú latinčinu, ktorá sa odlišovala od klasického štýlu Ciceróna, no stala sa vzorom pre cirkevné písomníctvo. Tento jazyk bol jednoduchší v syntaxi, ale bohatý na symboliku a rytmus, čo mu umožnilo prenášať význam aj v ústnej liturgii.

Kultúrny vplyv Hieronymovho diela presiahol rámec cirkvi. Jeho preklad formoval spôsob, akým Európania čítali a chápali Bibliu. Literárne a právne texty stredoveku čerpali z jeho výrazových foriem, a *Vulgáta* sa stala spoločným jazykovým referenčným rámcom pre celú latinskú Európu. Hieronym prostredníctvom jazyka zjednotil kultúrne vedomie západného kresťanstva a prepojil antickej odkaz so stredovekou kultúrou.

Hieronymovo chápanie prekladu ako sprostredkovania zmyslu má kontinuitu v dejinách európskeho myslenia o jazyku. Hoci sa jeho slová zrodili v kontexte neskororímskej filológie a kresťanskej teológie, ich podstata vernosti zmyslu, nie forme zostáva živá aj v moderných teóriách prekladu. V 20. storočí sa k podobnému princípu vracia Eugene Nida, ktorý rozlišuje medzi formálnou a dy-

¹⁸ Porov. CARDIGNI, op. cit., s. 111 – 114, kde autorka interpretuje Hieronymov preklad ako morálny a exegetický čin, ktorého cieľom je sprostredkovať posvätné prostredníctvom jazyka.

¹⁹ V hermeneutickom zmysle možno Hieronymovo chápanie prekladu prirovnať k modernému ponímaniu, podľa ktorého prekladateľ nie je len sprostredkovateľom, ale aj interpretom a tvorcom zmyslu. Ako uvádza A. Zahorák, „preklad je vždy aktom interpretácie, v ktorom sa kultúrne a jazykové identity stretávajú a vzájomne pretvárajú.“

namickou ekvivalenciou a zdôrazňuje, že preklad musí sprostredkovať rovnaký účinok, nie identickú štruktúru. Nida tak svojím konceptom dynamickej ekvivalencie nepriamo nadväzuje na Hieronymovu snahu preniesť zmysel do nového jazykového prostredia. Lawrence Venuti zasa posúva Hieronymovu dilemu ďalej. Skúma vzťah medzi viditeľnosťou a neviditeľnosťou prekladateľa. Hoci Hieronym sám prekladateľa vnímal ako pokorného služobníka Slova, jeho prístup zároveň ukazuje, že prekladateľ je tvorivým interpretom, ktorý preberá zodpovednosť za význam. Takýto postoj, Venuti označuje ako etiku prekladu.²⁰ Podobne Umberto Eco hovorí o preklade ako o „snahe povedať takmer to isté“ (*dire quasi la stessa cosa*).²¹ Aj v jeho chápaní ide o hľadanie rovnováhy medzi presnosťou a pochopením. Túto rovnováhu Hieronym definoval už v 4. storočí. Moderná hermeneutika (Gadamer, Steiner) potvrdzuje, že preklad je vždy interpretáciou, nie reprodukciou. V tomto zmysle je Hieronym predchodcom hermeneutického chápania prekladu, keďže jeho zásada *sensum de sensu* vyjadruje presvedčenie, že význam textu sa neustále aktualizuje v procese porozumenia. Preklad teda nie je len technickým prenosom informácie, ale kultúrnym a duchovným aktom. Tým, že Hieronym spojil filológiu s teológiou, otvoril cestu k modernému chápaniu prekladu ako priestoru, kde sa stretáva jazyk, kultúra a človek ako ich nositeľ. Podobne aj súčasná translatologická reflexia ukazuje, že preklad nemožno redukovať na mechanický prenos slov. Vyžaduje si súbor nadstavbových kompetencií, ktoré umožňujú rozpoznať významové posuny a kontextové vrstvy textu. Ako pripomína B. Jenčíková, posteditácia (a teda aj preklad) si vyžaduje „ďalšie nadstavbové kompetencie“²² nad rámec bežných lingvistických zručností, keďže práve tie rozhodujú o správnom uchopení významu. V tejto súvislosti je podnetná aj myšlienka J. Drengubiaka, podľa ktorej „rozumieť jazyku znamená rozumieť človeku, ktorého cítenie, myslenie i konanie sa istým spôsobom prejavuje v samotnom používaní jazyka“.²³ Ak teda rozumieť kultúre a jej vzťahu k človeku znamená rozumieť spôsobom používania jazyka, potom sa preklad stáva jedným z privilegovaných miest, kde sa tento vzťah odhaľuje.

Záver

Osobnosť svätého Hieronyma predstavuje v dejinách unikátne spojenie filológa, teológa a kultúrneho mediátora. Jeho dielo prekračuje hranice vlastnej doby, pretože v ňom preklad nadobúda hlboký hermeneutický a duchovný rozmer. Hieronym si uvedomoval, že preniesť Božie slovo do iného jazyka znamená viac než len preložiť text. Ide o porozumenie zmyslu, ktorý text nesie, a preložiť ho znamená verne a nápadito ho sprostredkovať.

Hieronymova slávna zásada *non verbum e verbo, sed sensum de sensu* ukazuje, že pravá vernosť prekladu nespočíva v mechanickom zrkadlení slov, ale v schop-

²⁰ Porov. Handbook of Translation Studies, vol. 1, heslá „Functionalist Approaches“, „Equivalence“, „Ethics and Translation“

²¹ ECO, U. *Dire quasi la stessa cosa: Esperienze di traduzione*. Milano: Bompiani, 2003.

²² JENČÍKOVÁ, B. Analýza kompetencií posteditora z didaktického hľadiska. In Ďuricová, Alena – Štefaňáková, Jana (eds.). *Od textu k prekladu XVII. 1. časť*. Praha: Jednota tlumočníků a prekladatelů, 2023, s. 13 – 21.

²³ Drengubiak, Ján. *Literárny text v učebnom procese – od prostriedku k cieľu*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, 2022.

nosti preniesť živý pulz významu. Nejde o vernosť litere, ale o vernosť pravde, ktorá sa v texte skrýva. Aj preto sa jeho *Vulgáta* nestala len ďalšou biblickou verzou, ale priestorom, v ktorom sa formovala európska kresťanská imaginácia. Možno ju považovať za akýsi duchovný kontinent, kde vznikla nová kultúrna syntax stredoveku. V tejto perspektíve sa Hieronym javí ako prekvapivo moderný mysliteľ. Predznamenať neskoršie teórie prekladu i hermeneutiky,²⁴ ktoré chápu preklad ako interpretáciu, ako tvorivý prechod medzi svetmi a jazykmi. Jeho dielo tak nepatrí len do dejín cirkevných sporov či biblických štúdií. Patrí do väčšieho príbehu Európy, ktorá sa učila porozumieť cez jazyk a porozumením transformovať seba samú.

Bibliografia

- BASSNETT, Susan. *Translation Studies*. 4th ed. London: Routledge, 2014.
- CARDIGNI, Julieta. Translators and the Sacred in Western Late Antiquity: Some Reflections. In: Luis Pomer Monferrer, Ioannis Kioridis, Katarzyna Starczewska (eds.). *Traducciones de las lenguas clásicas y de los textos sagrados. Hermenéuticas y metodologías / Translations of classical languages and sacred texts. Hermeneutics and methodologies*. MonTI, 15 (2023), s. 102 – 119. DOI: 10.6035/MonTI.2023.15.03.
- COPELAND, Rita. *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- DRENGUBIAK, Ján. *Literárny text v učebnom procese – od prostriedku k cieľu*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, 2022.
- ĎATELINKA, Anton – JUDÁK, Viliam. Svätý Hieronym – okolnosti vzniku legendy o autorstve hlaholiky. In: *Konštantínove listy*, roč. 16, č. 1 (2023), s. 34 – 46. ISSN 1337-8740. DOI: 10.17846/CL.2023.16.1.34-46.
- ECO, Umberto. *Dire quasi la stessa cosa: Esperienze di traduzione*. Milano: Bompiani, 2003.
- GAMBIER, Yves – van DOORSLAER, Luc, eds. *Handbook of Translation Studies*. Vol. 1. Amsterdam – Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2010.
- HIERONIM, sv. Epistula 57: *Pismo Pamahiju o najboljši vrsti prevajanja*. Prevedel David Movrin. Keria, II, 2 (2000), s. 219 – 235.
- JENČÍKOVÁ, Blanka. Analýza kompetencií posteditora z didaktického hľadiska. In: Ďuricová, Aleňa – Štefaňáková, Jana (eds.). *Od textu k prekladu XVII. 1. časť*. Praha: Jednota tlumočníků a překladatelů, 2023, s. 13 – 21.
- JEROME. *Letter 57 to Pammachius: On the Best Method of Translating* [online]. Translated by Kevin P. Edgecomb. Bible Researcher, [cit. 2025-11-09]. Dostupné na: <https://www.bible-researcher.com/jerome.pammachius.html>
- KELLY, John Norman Davidson. *Jerome: His Life, Writings, and Controversies*. London: Duckworth, 1975.
- MCGUCKIN, John A. *Recent Biblical Hermeneutics in Patristic Perspective*. Columbia University Academic Commons 2002.
- MARTINS, Maria Cristina S. – MARIANO, Alexandra de Brito. *Philological and Translation Aspects of St. Jerome's XVIII and LVII Epistles. Conference Paper*. Płock: Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Płocku, 2016. Dostupné na: <https://www.researchgate.net/publication/301552277>
- REBENICH, Stefan. *Hieronymus und sein Kreis: Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1992.
- RENER, Frederick M. *Interpretatio: Language and Translation from Cicero to Tytler*. Leiden: Brill Academic Pub, 1989.
- ZAHOŘÁK, Andrej. *Precedentné fenomény ako nástroj v interpretácii prekladového umeleckého textu*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Filozofická fakulta, 2022.

²⁴ K prepojeniu hermeneutiky a moderných prekladateľských teórií pozri *Handbook of Translation Studies*, vol. 1, eds. Gambier – van Doorslaer (2010), heslo „Hermeneutics and Translation“

SZÉGYENKŐ, PELLENGÉR – EGY KÖZÉPKORI BÜNTETÉSI ESZKÖZ A REFORMÁTUS EGYHÁZBAN ÉS A NÉPI KULTÚRÁBAN

KÉSZ Barnabás¹ – KÉSZ Margit²

Stone of shame and pillory—medieval instruments of punishment in the Reformed Church and folk culture

While organizing the Transcarpathian materials of the Public Collections Series of the Reformed Church District of the Tiszántúl, (more precisely, the Museum of the Reformed College of Debrecen), we noticed some interesting photos taken by P. Szalay's research team in the mid-1990s when they were making an inventory of the valuables of the Reformed congregations in Transcarpathia. Two photographs from the archives of the approximately one hundred Calvinist churches in Transcarpathia preserve images of the stones of shame standing in the gardens of the Reformed churches in Bene and Nagymuzsaly. These resemble the former stone of shame of the St. Andrew's Church in Debrecen, which is on display in our museum. The pillory, tree of shame, and stone of shame were common instruments of punishment in medieval and early modern times in the context of urban law enforcement, and became an additional component of the humiliating ecclesiastical punishment introduced by the Reformed Church in 1563. In Hungary, József II's decree of 1786 restricted their use, and pillories and stones of shame that had lost their function were demolished or transported to museums. We are not lawyers or church historians, so we relied on our qualifications as ethnographers, historians, and philologists to trace the function, history, parallels, linguistic and literary aspects, and the role in traditional folk culture of these seemingly intriguing objects.

Keywords: medieval feudal legal system, public humiliation, pillory, stone of shame, bench of shame, penance, Reformed church discipline, folk tradition.

1 A nyilvános megszégyenítés eszköze – történelmi áttekintés

A tanulmány tárgyát képező szégyenkövek a kárpátaljai Bene (Бене) (1, 2. kép)³ és Nagymuzsaly (Мужьево) (3, 4. kép)⁴ református templomainak kertjében fellelt példányokkal kapcsolatban kerültek a látóterünkbe. Ezek párhuzamát a Debreceni Református Kollégium Múzeumában is megtaláltuk. A „Kálvinista Róma” c. kiállításában szerepel ugyanis az egykori debreceni Szent András-templom szégyenköve. (5. kép)⁵ Igaz, egyes források szerint a kő nem

¹ PhD, a II. Rákóczi Ferenc Kárpátaljai Magyar Egyetem Történelem- és Társadalomtudományi Tanszékének docense, a Debreceni Református Kollégium Múzeumának munkatársa, barnabas@kmf.uz.ua

² PhD, a II. Rákóczi Ferenc Kárpátaljai Magyar Egyetem Filológiai Tanszékének docense, margit@kmf.uz.ua

³ Fotók: Küllös Imre, 1996 októbere, leltári számuk: bene1883, bene 1889.

⁴ Fotók: Simándi Katalin, 1996 márciusa, leltári számuk: muzsaly909, muzsaly910.

⁵ Átmérője 43–55 cm, kerülete 157 cm, magassága 35 cm (Fotó: Ősz Attila, 2025)

debreceni, hanem Békésről való.⁶ Érdekes viszont, hogy a Kollégium berkeiben ismert városi legenda szerint az ominózus kő vagy Méliusz Juhász Pétertől maradt ránk (ő 1558-tól volt protestáns lelkész Debrecenben), vagy pedig Csikesz Sándor, a tudós teológus hozta ide Baranyából. Mindenesetre a szegyenkő meglétét a városban a korabeli levéltári források is bizonyítják. Egy 1558. szeptember 16-i jegyzőkönyvi bejegyzés szerint például Szabó Bálint házasságtöréssel vádolt felesége a férje akaratából elkerülte a lefejezést, viszont a bíróság úgy ítélkezett, hogy a kikapós Margit „[...] asszony jövő vasárnap köteles a szegyenkőre felmenni és felállni és az egyházat megkövetni tartozik [...]”⁷ A rejtélyes műtárgy mellett egy installáción a kenderesi református anyakönyv egyik illusztrációja szemlélteti a szegyenkő használatának módját. **(6. kép)**⁸ Múzeumi műtárgyként bemutatott szegyenoszlopokkal, szegyenkövekkel másutt is találkozhatunk, például a Sóstói Múzeumfaluban vagy a gyulai vár kiállításában. **(7, 8. kép)**⁹

A pellengér, szegyenkő alkalmazásának, a középkori és egyházi jogrendszernek gazdag szakirodalma van,¹⁰ de etnográfusokként minket ezek a büntetőeszközök elsősorban mint tárgyi néprajzi emlékek érdekeltek. Mindenekelőtt az eredetükre és funkcióikra voltunk kíváncsiak, ehhez viszont meg kellett ismerkednünk a történelmi háttérükkel. A szegyenoszlop, szegyenkő és a nyakba akasztott szegyentábla alkalmazására bőven találunk példát a világtörténelemben (gondoljunk csak a 20. századi, nyakba akasztott felírtos táblákra, amelyeket elterjedten alkalmaztak az oroszországi tanács hatalomtól a kínai „kulturális forradalom” harcosaiig), mi azonban közelebbi (hazai, illetve közép-európai) párhuzamokkal is megelégszünk. Az általunk vizsgált pellengér vagy szegyenfa, szegyenkő a középkorban és a kora-újkorban a városi jogszolgáltatás körében elterjedt megszegyenítő büntetési eszköz volt, amelynek nevelő, elrettentő és visszatartó ereje a nyilvánosságban rejlett. Magyar és német területen általában kőből készült dobogóból és a rajta elhelyezett, néha kalodával kombinált oszlopból állt, amelyhez hozzákötözték vagy bilincseltek az elítéltet. Általában az oszlopra akasztották ki a cédulát is, amelyen mindenki olvashatta, hogy milyen bűnt követett el a kipellengérezett személy. A témával foglalkozó Benedek Csaba néprajzkutató a szegyenkő alkalmazásának két másik módját is megnevezi: amikor „csak” ráállították az elítéltet a szegyenkőre, illetve amikor a *tarisznnyakőnek*

⁶ MÓDIS, L. *A Debreceni Református Kollégium és a Nagytemplom*. Budapest: Kiadja a Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1974, p. 68.

⁷ *Debrecen város magistratusának jegyzőkönyvei 1568–1569* – Hajdú-Bihar Megyei Levéltár forráskiadványai 16. Debrecen: 1987, p. 34. (forrás: https://library.hungaricana.hu/hu/view/HABM_Fk_16/?pg=35&layout=s&query=sz%C3%A9gyenk%C5%91; letöltés: 2025. 10. 03.)

⁸ A jegyzőkönyv a Tiszántúli Református Egyházkerület Levéltárában található. (Fotó: Ösz Attila, 2025)

⁹ Fotók: Kész Barnabás, 2025; Benedek Csaba, 2019.

¹⁰ ECKHART, F. *A földesúri büntetőbíráskodás a XVI–XVII. században*. Budapest: Akadémiai Könyvkiadó, 1954; VAJNA, K. *Hazai régi büntetések*, II. Budapest: Lórintz Károly „Univers” Könyvnyomdája, 1907; BOGNÁR, Sz. *A népi jogélet kutatása Magyarországon*. Budapest: Magyar Néprajzi Társaság, 2016.; SZAKÁL, A. Szegyenkő és pellengér a Duna-Tisza közén. In *Határjelek és hagyásfák. A 70. életévébe lépő Bárh János tiszteletére írott tanulmányok*. Szerk. Kothencz Kelemen. Baja, Türr István Múzeum, 2014, pp. 420–429; TÉGLÁS, I. Szegyenkövek és szegyenoszlopok. In *Ethnographia* XXIII, 1912, pp. 223–224.

is nevezett kisebb, groteszk állat- vagy emberfej alakúra faragott szegyenkövet a vezeklőnek a nyakába akasztott tarisznnyában kellett elcipelnie egy bizonyos távolságra, általában a vásári tömeg jelenlétében, nemritkán dob- és sípszó mellett. E szokás leginkább Erdélyben volt elterjedve, míg az Alföldön a követ a pellengérhez kötözött személy nyakába akasztották.¹¹ A kipellengérezést rendszerint csekélyebb bűncselekmények (apró lopások, káromkodás) miatt alkalmazták, illetve a városi előjáróság rágalmazóit vagy a kétes erkölcsű nőket büntették így. Az elítélt megszégyenítésére, megfenyítésére használt büntetőeszközt előszeretettel használták házasságtörő asszonyok és rontással, boszorkánysággal vádolható személyek ellen. A pellengér gyakori alkalmazását a levéltári források sokasága bizonyítja. Csak Debrecen városi magisztrátusának 16–17. századi jegyzőkönyvei 23 alkalommal említik a *pellengér* címszót, nem számítva a büntetőeszköz egyéb megnevezéseit (e konkrét esetek ismertetése túllépne tanulmányunk keretein).¹²

A pellengér mint büntetés-végrehajtási eszköz a történelmi Magyarország német nyelvű városaiban – például Erdélyben a szászok lakta Királyföldön – a 13. században jelent meg, ezekből terjedt el az ország más részein.¹³ V. Károly (Habsburg-házi német-római császár és spanyol király) 1532. évi törvénykönyve után széles körben használták Európában a különféle büntetőhatóságok.¹⁴ Ez a büntetési forma már Kálvin János első genfi fellépésekor (1536–38) szerepet kapott az új vallás, a szigorúságával a protestáns irányzatok közül is kitűnő református hit kialakításánál. A visszaeső bűnösöket már nemcsak az úrvacsorától tiltották el, hanem pellengérré állították és – vétkeiket jelezvén – nyakukba akasztották a boros üveget vagy a kártyát (az iszákosok vagy szerencsejátékot űzők esetében).¹⁵

A szegyenkö kiegészítő részévé vált a református egyház által 1563-ban bevezetett megszégyenítő eklézsia büntetésnek is. A 16–18. században az aszketikus jellegű református egyházban köztudottan nagy jelentősége volt a szigorú egyházfegyelemnek.¹⁶ Ennek gyökerei még a középkorba, a világi és egyházi bírói hatalom összefonódásához nyúlnak vissza. A reformációt követően a fegyelmi bíraskodást az egyházi ügyekben illetékes világi testület, később a presbitérium gyakorolta a lelkész vezetésével. A feljelentett vagy esetleg önként jelentkező vétkezőket a lelkész előbb négy szemközt figyelmeztette. Ha ez nem használt, jött a tanúk előtti figyelmeztetés, majd a még súlyosabb büntetés: a gyülekezetből és

¹¹ BENEDEK, Cs. A szegyenkö, tarisznnyakő, szegyenfa, pellengér. In *Isten hozta! Kárpát-medence Isten ölelése!* (forrás: <https://karpatmedence.net/szoszedet/93-s-sz/1049-a-szegyenk-tarisznnyak-szegyenfa-pellenger>; letöltés: 2025. 09. 29.); TÁRKÁNY SZÜCS, E. Szegyenkö, tarisznnyakő. In *Magyar Néprajzi Lexikon* 4. kötet, N–Szé. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1981, p. 579.

¹² *Debrecen város magisztrátusának jegyzőkönyvei* = Hajdú-Bihar Megyei Levéltár forráskiadványai (forrás: https://library.hungaricana.hu/hu/collection/mltk_megy_hajb_sor_fk; letöltés: 2025. 10. 03.)

¹³ MADZSAR, J. (szerk.) *Társadalmi Lexikon*. Budapest: Népszava, 1928, p. 574.

¹⁴ TÁRKÁNY SZÜCS, E. Pellengér, szegyenfa. In *Magyar Néprajzi Lexikon*, pp. 226–227.

¹⁵ BENEDEK, Cs. *Reformáció 500: Fejezetek a Jász-Nagykun-Szolnok megyei reformáció múltjából és jelenéből. A reformáció népi kultúrára gyakorolt hatása Jász-Nagykun-Szolnok megyében*. Szolnok: Damjanich János Múzeum, 2018, p. 16.

¹⁶ RUZSA-NAGY, Z. Az egyházfegyelem gyakorlata a Kecskeméti Református Egyházközségben a 18. században. In *Egyháztörténeti szemle* 18. évf. 2. sz. (2017), pp. 31–44.

az úrvacsorától való ki-, illetve eltiltás. A kitiltottat *eklézsiakövetésre és penitenciatartásra* (*poenitentia* = bűnbánat, vezeklés) szólította fel a prédikátor. A vasárnapi istentiszteletek (2–4 alkalom) alatt a templomban elhelyezett szegyenköre felállított, fekete gyászpalástot viselő, vezeklő bűnösnek meg kellett fogadnia a gyülekezet előtt, hogy nem vétkezik többé.¹⁷ A hetekig is eltartó vezeklés után következhetett el a gyülekezetbe való visszafogadás, valamint a prédikátor általi feloldozás. Az eklézsiakövetés tehát a végső lehetőség volt a végleges kitagadás elkerülésére. A visszaesőktől szokás volt *albát* (hitlevelet) kérni, amelyben a vétkes elfogadta, hogy legközelebb már nem nyerhet kegyelmet a bíróságtól. A büntetéseket egyházi jegyzőkönyvekbe vezették. Az általunk már említett kenderesi református egyház szépen festett jegyzőkönyvében például oszlopokba szedve olvashatjuk az eklézsiakövetőket, a kihágások időpontjait és az elkövetett bűnöket. Néhol (pl. Kecskeméten) csak a szegyenkövet érdemlő nagyobb kihágásokat jegyezték be a jegyzőkönyvbe, az enyhébb eseteket írásos nyom nélkül, sima dorgálással intézték el.¹⁸

Ruzsa-Nagy Zoltán szerint a pellengér és a szegyenkö között az alapvető különbség az, hogy a pellengért a világi hatóság (város, úriszék stb.) alkalmazta, a szegyenkö pedig egyházi büntetés volt.¹⁹

A pellengér gyorsan terjedt, a 16. század második felétől már csaknem minden településen állt egy példány belőle, amely a 19. századig úgy hozzátartozott a városok, falvak képéhez, mint a templom. Ekkoriban az állam közigazgatási és igazságszolgáltatási tevékenysége meghatározó volt ugyan, de csak szűk körre terjedhetett még ki. Így maga a népi társadalom, a falvak közössége teremtett meg bizonyos igazságszolgáltatási formákat. Ilyen volt a református egyházban gyakorolt eklézsiakövetés is.

A pellengért jellemzően a város vagy község legforgalmasabb helyén, a piacon, a városháza vagy a templom kapuja mellett, esetleg a malom előtt helyezték el. A büntetés végrehajtása általában úgy történt, hogy az elítéltet a poroszlók több vasárnapon a piacon fölállított szegyenfához vagy kőből készült szegyenoszlophoz láncolták (nyakvassal vagy bilinccsel), a nyakába követ vagy táblát akasztottak, amelyre az általa elkövetett bűncselekményt följegyezték. Ez gyakran botbüntetéssel vagy kővel, záptojással, rohadt gyümölcssel való megdobálással volt egybekötve. Ugyancsak a pellengér előtt hajtotta végre a hóhér a lefejezést vagy a mellékbüntetésként kiszabott verést (*pardus*), vesszőzést, testcsonkítást (például füllevágást) vagy billogozást is. A pellengérral való büntetés tehát fő- és mellékbüntetés is lehetett, a célja pedig az volt, hogy az elítéltre nyilvánosan felhívják a társadalom figyelmét és egyúttal meg is szégyenítsék. Így az elítélt elvesztette becsületét, jogvesztetté vált, nem volt többé teljes jogú tagja a társadalomnak, így nem lehetett tagja a kézműves céheknek sem. Néha a bűnös mellé helyezték áldozata véres ruháját vagy a gyilkosság eszközét is, ugyanakkor a kezébe helye-

¹⁷ RUZSA-NAGY, Z. Az egyházfegyelem gyakorlata a Kecskeméti Református Egyházközségben a 18. században, p. 37.

¹⁸ Uo.36.

¹⁹ Uo.

zett kard azt is szimbolizálhatta, hogy igazából halálbüntetést érdemelne. Arra is kötelezhettek az elítéltet, hogy saját maga sorolja fel fennhangon a bűneit.

Magyarországon II. József tiltotta be e kínzóeszköz alkalmazását, 1786 után már csak a lopás megbüntetésére volt szabad alkalmazni.²⁰ A „kalapos király” halála után azonban számos helyen visszaállították és tovább használták az évszázadokon át „jól bevált” eszközt. A 19. századi polgári reformok aztán véglegesen megszüntették a középkori eredetű büntetési nemeket, a funkció nélkül maradt pellengérek pedig néhány kivétellel lebontották vagy múzeumokban szállították. Így például a bozóki pellengér a kiskunfélegyházi Kiskun Múzeumba, a királytelekpusztai pedig a nyíregyházi Jósza András Múzeumba került.²¹

A 18. században a református egyházban alkalmazott eklézsiakövetés szokása is vesztett szigorából.²² A nemesekkel (ők a vármegye joghatósága alá tartoztak) szemben egyre gyakrabban megengedett kivételezés, az egész életforma megváltozása ahhoz vezetett, hogy a 19. század derekára ez a szokás lassan elhalt. Fokozatosan tűntek el a tárgyi emlékei: a szégyenkő (eklézsiakő), a csuklya, a lepel, a szennyes (véres) ruha, az ószövetségi eredetű hamuszórás. A bűnösnek enyhébb dorgálás, feddés után megengedték, hogy a templomban hátul, a szégyenkövet felváltó vagy helyettesítő *szégyenpadon* helyet foglalva végighallgassa az istentiszteletet.

2 Etimológia, nyelvi és irodalmi vonatkozások

A tárgyalt büntetőeszköz nyugati nyelvekben használt neve a középkori latin *pilloria* szóból származhat, ami valószínűleg az „oszlop, kőakadály” jelentésű *pila* szó kicsinyített alakja. A magyar pellengér szó közvetlenül a német *Pranger*-ből ered.²³ A *pelengér*, *pilinger*, *pillinger*, *perrengér*, *pölöngér*, *pellinghér* változatokban is ismert eszköznek egyéb elnevezései is vannak: *szégyenoszlop*, *szégyenfa*, *szégyenkő*, *tarisznyakő*, *bitófa*, *cégér* stb.²⁴ A magyar nyelv értelmező szótára említi a *pellengéres*, *pellengérfa*, *pellengérkalitka*, *pellengérketrec*, *pellengéroszlop* szavakat és szóösszetételeket is.²⁵ A pellengér, szégyenkő, szégyenfa, szégyenoszlop terminusok mellett a Magyar Néprajzi Lexikonban megtaláljuk a *szégyenpolc* magyarázatát is. Ez egy magas emelvény volt, amelyre II. József idején felállították a megszégyenítésre ítélt személyt, lábánál egy tábla tartalmazta az általa

²⁰ Roland-szobrok, pellengérek és szégyenketrecek. In *Tolna Megyei Népműségei*, 1972. 11. 24. (277. szám) (forrás: https://adt.arcanum.com/hu/view/TolnaMegyeiNepusag_1972_11/?p-g=207&layout=s; letöltés: 2025. 09. 29.)

²¹ MADZSAR, J. (szerk.) *Társadalmi Lexikon*, p. 574.

²² RUZSA-NAGY, Z. Az egyházfegyelem gyakorlata a Kecskeméti Református Egyházközségben a 18. században, p. 33.

²³ Uo. A pellengér németül még *Schandblock*, *Schandpfal* néven is ismert, míg a szégyenkő német megnevezése: *Bussgewicht*, *Backstein*, *Schandstein*. (VAJNA, K. *Hazai régi büntetések*, II, p. 115.)

²⁴ VAJNA, K. *Hazai régi büntetések*, II, pp. 89–90.

²⁵ *Magyar Értelmező Kéziszótár* II (L–Zs). Szerk. Juhász József és mások. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1992, pp. 1096, 1259; *Magyar Értelmező Kéziszótár*. Szerk. Csábi Szilvia. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2003, pp. 1071, 1233; *Magyar Szinonimaszótár*. Szerk. O. Nagy Gábor, Ruzsiczky Éva. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2000, p. 327; elektronikus forrás: <https://mek.oszk.hu/adat-bazis/magyar-nyelv-ertelmezo-szotara/kereses.php?kereses=pelleng%C3%A9r>

elkövetett bűnöket (ez az eszköz nem volt azonos a szégyenpaddal).²⁶ Ugyanitt olvashatunk a szégyentábláról, *cégérről* is. *Kicégérezésnek* mondták a bűnjellel vagy a jelképes szégyentáblával való pellengérré állítást. *Cégéres vétek* alatt pedig azokat a bűncselekményeket értették, amelyeket általában szégyentáblával büntettek.²⁷

A magyar nyelvben több kifejezés is őrzi a pellengér emlékét, így például a *pellengérré állítás*, *kipellengérezés* a megszégyenítés, megbecstelenítés, megkritizálás, kínos helyzetbe hozás szinonimáiként használatosak. A nyilvános, közszemlére kitett megszégyenítést hatásosan alkalmazták morális fékként évszázadokon át, ennek emléke a ma is használt *szégyenszemre* kifejezés.

A nyilvános megszégyenítés kifejezés szinonimája a *megbillogozás*, megbélyegzés is. A *billog* (bélyeg, *stigma*) eredetileg egy jelet, monogramot ábrázoló, tűzben felizzított vas eszköz, amellyel a tulajdonba vett állatokat, valamint a bűnösöket jelölték meg. Később a *billog* szó magát a bélyeget is jelentette, amit ezzel a tüzes szerszámmal égettek a bőrre. A *billogoz* ezt a cselekedetet jelenti: bélyeget sütni valakire vagy valamire, általában megbélyegzés, megszégyenítés céljából. A *billogos* pedig olyan személy, aki ezt a tevékenységet végzi, vagy átvitt értelemben olyan ember, akit már megbélyegeztek. A szavak mind szó szerinti, mind átvitt értelemben a kirekesztéshez, megalázáshoz kötődnek.

A szégyenkő, a kipellengérezés, a nyilvános megbélyegzés, megszégyenítés esetei szerepelnek a népmesékben, népi írásokban, irodalmi alkotásokban is. Előszörban a klasszikusokat említenénk (Nathaniel Hawthorne: *A skarlát betű*, Jókai Mór: *Szép Mihál* stb.)²⁸, de használják e kifejezéseket Ambrus Zoltán („*Megmentette attól, hogy úgy üljön a számára kijelölt helyen, mintha a pellengéren ülne.*”), Babits Mihály („*Szolgádat pellengérré állították.*”), Kaffka Margit („*Nem lehetett egyéb választás, mint hogy agyonszólva, kipellengérezve akárhogy, de visszakérülhessen ide, mert ez mégis az ő háza volt.*”) és más szépírók is.²⁹

3 Beilleszkedés a népi kultúrába

A néprajzi és jogi szakirodalom a kipellengérezést hajlamos a népi büntetőszókások, a közösségi megszégyenítések közé sorolni. Ennek van is némi alapja, mivel a büntetést kiszabó és végrehajtó világi vagy egyházi hivatal (falusi bíróság, egyházközség stb.) számíthatott a közösség egyetértésére, támogatására, sőt aktív közreműködésére.³⁰ A falusi társadalom maga is elvárta az apróbb bűnök elkövetőinek megrendezését, a rend és az erkölcs fenntartását. Ezek büntetési és megszégyenítési módok mégsem tekinthetők a szó szoros értelmében „népinek”.

²⁶ TÁRKÁNY SZÜCS, E. Pellengér, szégyenfa, szégyenoszlop, szégyenpolc. In *Magyar Néprajzi Lexikon*, pp. 226–227, 579.

²⁷ Uo. 580.

²⁸ HAWTHORNE, N. *A skarlát betű*. Budapest: Új Magyar Könyvkiadó, 1955; JÓKAI, M. *Szép Mihál*. Budapest: Kossuth Kiadó, 2009.

²⁹ <https://mek.oszk.hu/adatbazis/magyar-nyelv-ertelmezo-szotara/kereses.php?kereses=pelleng%C3%A9r>; <https://mek.oszk.hu/adatbazis/magyar-nyelv-ertelmezo-szotara/kereses.php?csakcimben=&szo=KIPELLENG%C3%89REZ&offset=0&kereses=pelleng%C3%A9r>

³⁰ SZILÁGYI M. A szégyenkő, a pellengér. In *Magyar néprajz* VIII. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2000, pp.735–737.

Mivel beilleszkedtek a feudális jogrendszerbe, nem a „népi”, hanem inkább a hivatalos igazságszolgáltatást példázzák. A deresre, kalodára, pellengérré, netalán szegyenköre vagy szegyenpadra ítélt személyt nem független egyéniségnek, hanem valamelyik feudális társadalmi rend tagjának tekintették, az őket megillető rendi jogokkal és kötelezettségekkel egyetemben. Az általunk már említett Benedek Csaba viszont nem ért egyet ezzel a nézettel, mivel szerinte a református egyházközségeiben valódi népképviselőt valósult meg: a presbitereket demokratikusan választották meg, számos falu tanácsa pedig teljesen megegyezett a presbitériummal.³¹ Nem vagyunk hivatottak e vita eldöntésére, annyit mindenképp leszögezhetünk, hogy bár e büntetések a hivatalos jogrendszerből erednek, alkalmazásuk nagymértékben beolvadt a népi kultúrába, tárgyi emlékei pedig a népi emlékezetben napjainkig fennmaradtak. Igaz, 1848 után, a polgári jogegyenlőség kivívását követően már csak úgy tekintettek rájuk, mint holmi atavizmusokra, az „1848 előtti jobbágyvilág” letűnt jelképeire és emlékeire.³² Néhány helyi példa azonban azt bizonyítja, hogy a faluközösségek e megszegyenítő eszközökkel alkalmazták még a 19–20. században is éltek. A források utalnak például a nyíregyházi szőlőkben rajtakapott tolvajok állítólagos kipellengérezésére, egy tyúktolvaj csendőrök általi „megnevelésére” Dombiratoson (Csanád vármegye) és más egyedi esetekre is.³³ A szegyenkönek vagy pellengérnek a tradicionális népi kultúrában való meghonosodására utalhatnak az olyan, távolabbi párhuzamok is, mint például a rossz, csíntalan tanulók „nevelésére” több iskolában is fenntartott „szamárpad”³⁴ vagy a Miskolc-Avasi Református Templom feketére festett „szegyenpadjai”. Novotny Gyula könyvéből tudjuk, hogy itt a 16. századi első „fekete széket” (háttámlás lócát) 1670-ben cserélték újra. Ekkor ugyanis a templom közepén, a szószékkel szembeni kőláb mellé „*Dőri Ferenc uram a maga költségén, egy új fekete széket csináltatván, azon helyre tette örök emlékezetre*”.³⁵ A ma is látható szegyenpadok 1794-ben és 1823-ban készültek. **(9, 10. kép)**³⁶ Ezekben fekete ruhában állva háromszor vagy négyszer kellett a gyülekezettől bűnbocsánatot kérni. A helyi jegyzőkönyv adatai szerint 1643-ban Máthé Istvánné Herczeg Zsuzsanna, 1650-ben pedig Szücs János vezekelt ily módon.³⁷ Hasonlóképpen ültették szegyenpadra Nagykőrösön is a 18. század végén és a 19. század elején a nyilvános eklézsiakövetésre ítélt személyeket.³⁸ Az eklézsiakövetés menetét Vajna Károly is részletesen leírja. Eszerint a fekete lepellel leterített vezeklő személy a fekete székekben állt, szemben a szószékkel, hátat fordítva a gyülekezetnek.³⁹

³¹ BENEDEK, Cs. A szegyenkö, tarisznyakő, szegyenfa, pellengér

³² SZILÁGYI M. A szegyenkö, a pellengér, pp.737.

³³ Uo.

³⁴ Ezt saját iskoláinkra történő visszaemlékezéseink is alátámasztják.

³⁵ NOVOTNY, Gy. *Az Avasi Templom*. Miskolc: Avasi Református Egyház, 1982, p. 59.

³⁶ Fotók: Hegedűs Gyöngyi, 2025.

³⁷ NOVOTNY, Gy. *Az Avasi Templom*, pp. 62–63.

³⁸ BENEDEK, Cs. A szegyenkö, tarisznyakő, szegyenfa, pellengér; SZAKÁL, A. Szegyenkö és pellengér a Duna-Tisza közén, p. 428.

³⁹ VAJNA, K. *Hazai régi büntetések*, II, pp. 146–147.

4 Emlékek, párhuzamok

Az európai országokban számos helyen fennmaradtak középkori pellengérek (például Poznańban, Prágában vagy Bonnban). Érdekes, hogy a lengyelországi szegyenkövek esetében az elítéltnak gyakran saját magának kellett a szégyenoszlopot fáradságos munkával kifaragnia, majd az útszéli keresztekhez hasonló módon felállítania.⁴⁰ Szlovákiában hasonló feudális eredetű büntetési eszköz található a templomok mellett Alsódióson (*Dolné Orešany*), az Árvi várban (*Oravský hrad*), Cseklészen (*Bernolákovo*), Gellén (*Holice*), Jókőn (*Dobrá Voda*), Máriatölgyesen (*Dubnica nad Váhom*), Nyárasdon (*Topoľníky*), Nyékvárkonyban (*Vrakúň*), Óturán (*Stará Turá*), Pozsonyban (*Bratislava*), Pöstyénben (*Piešťany*), Stomfán (*Stupava*), Szencen (*Senec*), Szkároson (*Skerešovo*), Szucsányban (*Sučany*), Tarnócon (*Liptovský Trnovec*), Újvároskán (*Leopoldov*) stb.⁴¹ A szlovákiai szégyenoszlopokról mint a középkori városi jog szimbólumairól van szó a *Tolna Megyei Népiújság* egyik 1972. évi cikkében.⁴² Mint olvashatjuk, az itteni városok főterein eleinte a törvénytelen fegyverviselőket kötözték egy földbe vert cölöphöz. Ebből alakult ki az adott korstílusnak megfelelő, kőből „kidíszített” (lépcsőzetesre kifaragott) pellengér. E „megszégyenítő emelvényekre” gyakran fából faragott, fakardot tartó kezet helyeztek, amely a város pallosjogára intette a járóelőket. Néha a pellengérré mérleget is helyeztek. Némely „megszégyenítő emelvényt” lovagszoborral láttak el (erre főleg Morvaországban van példa). A híres pozsonyi pellengér mellett (ezt a pozsonyi várban állították ki) a tanulmány megnevezi a késő-barokk stílusú pellengért Pöstyénben, a 17. századi turai és a 18. századi tapolcsányi (*Tepličany*) szégyenoszlopot, valamint a bűnös asszonyok megszégyenítésére szolgáló lőcsei (*Levoča*) vasketrecet.

Számos pellengér, szégyenkő és hasonló eszköz szöveges és rajzos ismertetését találjuk Vajna Károly kiadványa II. kötetének harmadik részében, mely a megszégyenítő és megbecstelenítő büntetéseknek van szentelve.⁴³ A deresek, kalodák, pellengérek, szégyenketrecek mellett a forrás megemlíti a munkácsi (*Мукачево falovat*) (Lehoczky Tivadar közlése szerint erre a *számárnak* vagy *nyúlnak* is nevezett bakra ültették fel és vontatták körbe a vásártéren a házasságtörő asszonyokat),⁴⁴ a Debrecenben alkalmazott nyelvszorító fogót⁴⁵ és más kínzóeszközöket. A szerző szerint a pellengéreket jellemzően vörösre vagy feketére festették, az érdekesebb szégyenoszlopok közül közli a kardot tartó pinkafői, illetve több más pellengér rajzát is. Némelyik (pl. az újvároskai és kistapolcsányi) oldalára még

⁴⁰ Bödi Erzsébet néprajzkutató szóbeli közlése

⁴¹ A csehszlovákiai pellengérekéről Richard Horna írt német nyelvű összefoglalót 1965-ben. (HORNA, R. Der Pranger in der Tschechoslowakei (*Grazer rechts- und staatswissenschaftliche Studien* 16). Graz: 1965.)

⁴² Roland-szobrok, pellengérek és szégyenketrecek. In *Tolna Megyei Népiújság*, 1972. 11. 24. (277. szám) (forrás: https://adt.arcanum.com/hu/view/TolnaMegyeiNepujsag_1972_11/?p-g=207&layout=s; letöltés: 2025. 09. 29.)

⁴³ VAJNA, K. *Hazai régi büntetések*, II, pp. 75–169.

⁴⁴ Uo. 140.

⁴⁵ Uo. 142–143.

egy szegyenkö is van erősítve – ezt akasztották a pellengérré állított elítélt nyakába.⁴⁶ A szegyenkövekről külön is szó esik a tárgyalat fejezetében.⁴⁷

A továbbiakban a jelenlegi Magyarország területéről kívánunk érdekességként bemutatni néhány pellengért és szegyenkövet.⁴⁸ 1930-as évekig használatban volt

4.1 Fertőrákos

Ez az egyetlen pellengér Magyarországon, amely eredeti helyén, a köztéren maradt fenn. Az egykori Rákos mezőváros, püspöki székhely központjában található, 17. századi barokk pellengér a község önálló bíraskodásának emléke. Azt példázza, hogy a püspökség nem csak kötelezettségeket rótt a jobbágyokra, hanem kiváltságokat is biztosított a számukra, mely szerint az szabadon választhatott bírót és esküdteket. Amikor a község 1530 után új börtönt építtetett a piactérre, a föld alá, fölébe „tornyot” helyezett. Ez a ma is álló pellengér, azaz szegyenoszlop. Az bizonyos, hogy 1628-ban még a korábbi áristom szomszédságában álló szilfához kötözték ki a bűnözőket. Az új börtönt és a pellengért a község vezetői kezelték. Ők zárták börtönbe a kihágókat, vagy ítélték őket pellengérré. Az új oszlop sokáig töltötte be fenyítő szerepét. 1912-ben egy házasságtörő asszonyt szíjaztak hozzá. Az 1930-as években három napra kötözték ki kukoricalapós miatt egy másik faluból való embert. Hárs József soproni helytörténész szerint az utolsó, akit Fertőrákoson az oszlophoz kötözték, egy burgonyatolvaj volt – őt 1946-ban kötötték ki a szegyenoszlophoz, s a hátára táblát akasztottak *Krumplitolvaj* felirattal.⁴⁹

A pellengér három koncentrikus lépcsős talapzatából hasáb alakú kőoszlop emelkedik ki, mely felső harmadában hengeres. Ezt kettős tagolású párkány zárja le, melyet gömbben végződő gúla koronáz. Tetején korábban nemzeti színű zászló volt, most a község kék-fehér zászlaja látható. Egy időben a pellengért kovácsoltvas kerítés vette körül (az 1960-as évek elején még megvolt). Fertőrákos fennállásának 800 éves jubileuma alkalmából a község önkormányzata 1999-ben restauráltatta. **(11. kép)**⁵⁰

Az idővel már közel négy évszázada dacoló fertőrákosi pellengér nem egyedüli a környéken. Burgenlandban, a Fertő-menti települések közül Szentmargitbányán (*Sankt Margarethen*), Nagyhöflányban (*Großhöflein*) vagy Fertőszéleskúton (*Breitenbrunn*) is találkozhatunk még hasonló tárgyi emlékekkel.⁵¹

⁴⁶ Uo. 112–125.

⁴⁷ Uo. 128–130.

⁴⁸ Ruzsa-Nagy Zoltán szerint a korábban gyakori szegyenkövek csak néhány településen (Kiskunhalas, Kunszentmiklós, Átány, Bugyi stb.) maradtak meg. (RUZSA-NAGY, Z. Az egyházfegyelem gyakorlata a Kecskeméti Református Egyházközségben a 18. században, p. 36.)

⁴⁹ <https://www.sopronmedia.hu/cikkek/egyedulallo-barokk-emlek-fertorakoson>; letöltés: 2025. 10. 28.

⁵⁰ <https://www.fertorakosikirandulas.hu/fertorakos/pellenger.html>; letöltés: 2025. 05. 06.

⁵¹ HÁRS, J. *Fertőrákos*. Budapest: Száz Magyar Falu Könyvesháza, 2000. (elektronikus változat: <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/SzazMagyarFalu-szaz-magyar-falu-1/fertorakos-4539/>; letöltés: 2025. 10. 28.)
<https://www.elmenynektek.hu/fertorakosi-pellenger/>; letöltés: 2025. 10. 28.

4.2 Köveskál

A dunántúli emlékek közül nem maradhat ki a Veszprém vármegyei Köveskál település szabadon látogatható szegyenköve sem. A Városkút utcában, a református templom előtt található lapos kőre kellett kiállnia évszázadokon át a kisebb bűnök elkövetőinek, mikor a vasárnapi istentiszteletre érkezett a falu népe. **(12. kép)**⁵²

4.3 Bugyi

Nevezetességnek számít a szegyenkő a Pest vármegyei Bugyi nagyközségben is (Templom utca 6.). Az emlékmű felavatásának időpontja ismeretlen. Dr. Pinczés Sándor adatai szerint ennek talapzatán két fölírat is olvasható: „*Avar főúr síremléke Kr. u. VI–VII század*”, illetve „*1783 és 1824 között Ref. egyházunk szegyenköve volt.*” **(13. kép)**⁵³ A helyi jegyzőkönyv számos eklézsiakövetési eljárás emlékét őrzi, ezek során az egész gyülekezet a vétkes szemére vetette bűnét. Van egy harmadik föltételezett eredet is, mely szerint a szegyenkő eredetileg egy római mérőföldkő lehetett. A valóság feltárása további kutatásokat igényelne.⁵⁴

4.4 Nagydorog

A Tolna vármegyei település református templomától mintegy 10 méterre került elhelyezésre 2014-ben a már több száz éve a parókia kertjében álló szegyenkő, amelyet 2016-ban a település a Megyei Értéktárba való felvételre javasolt. **(14. kép)**⁵⁵ A mellette álló oszlopon rövid tájékoztató olvasható a nevezetes tárgyról. A sárgásszürke homokkőből kifaragott oszlop alsó része négyszögletes, a felső része pedig henger alakú. Magassága 107 cm, legnagyobb átmérője 48,5 cm. Felületét simára csiszolták, bár néhol láthatóak a vész nyomai.⁵⁶

4.5 Jászsalsószentgyörgy

E jászsági emlék leírását Lukácsi László *Szegyenkő a templomkertben* c. írásából ismerhetjük meg.⁵⁷ A helyi római katolikus templom kertjében a millennium alkalmából ültetett hatalmas tölgyfa tövében egy lapos, szív alakú bazaltkő hever. **(15. kép)**⁵⁸ Ma már csak a község legidősebb lakói emlékeznek eredeti rendeltetésére: két évszázadon keresztül ez volt a község szegyenköve, amelyre a „kisebbségi” bűncselekmények elkövetőit állították fel a közmegvetés kifejezése céljából.

⁵² <https://www.orszaglato.hu/latnivalo/2558/koveskal-szegyenko/>; letöltés: 2025. 10. 28. A kép forrása: <https://www.pinterest.com/pin/568368415480489425/>; letöltés: 2025. 04. 28.

⁵³ A kép forrása: <http://www.bugyi.hu/telepulesunk/nevezetessegek/>; letöltés: 2025. 04. 29.

⁵⁴ <http://www.bugyi.hu/telepulesunk/nevezetessegek/>; letöltés: 2025. 04. 28.

⁵⁵ A kép forrása: <https://nagydorog.hu/images/ertektar/szegyenko.pdf>; letöltés: 2025. 07. 16.

⁵⁶ SURÁNYI RÉTI, K., JAKSA, J. *Javaslat a több évszázadot megért Nagydorogi Szegyenkő Megyei Értéktárba történő felvételéhez* (Forrás: <https://nagydorog.hu/images/ertektar/szegyenko.pdf>; letöltés: 2025. 07. 16.); DOBRI, I. *A mi településünk, Nagydorog*. Nagydorog, szerzői kiadás, 2000.

⁵⁷ LUKÁCSI, L. Szegyenkő a templomkertben. In *Redemptio* 2008. XV. Évfolyam 4. szám (forrás: <http://helytortenet.jaszalsoszentgyorgy.com/lukacsi-laszlo-szegyenko-a-templomkertben/>; letöltés: 2025. 09. 25.)

⁵⁸ A kép forrása: <http://helytortenet.jaszalsoszentgyorgy.com/lukacsi-laszlo-szegyenko-a-templomkertben/>; letöltés: 2025. 05. 06.

Itt mérték itt ki a *Tekéntes Tanács* által kiszabott pálcá vagy korbácsütéseket (a Jászalsószentgyörgyön kialakult szokás szerint a férfiakat pálcával vagy bottal, a nőket pedig korbáccsal sújtották). A községi *protocollum* (jegyzőkönyv) feljegyzéseiben a büntetés számos esetét őrizte meg számunkra. 1761-ből: „*Halla István megrészegedvén korán a templom előtt a népnek szemeláttára káromkodott. Másoknak jó példájára, magának pedig megjobbítására 100 pálczákkal megcsapatni decidállatik.*”. 1764-ből: „*Vanger Ilus, a Fejes János menyje 25 korbáccsal megcsapattalik azért, hogy mind Fejest a gázsullyal meg szurkálta...*”.

Az alsószentgyörgyi szégyenkő – hosszú kihagyás után – 1948 júniusában volt utoljára használatban. Ekkor az iskola államosítása miatt felháborodott, mélyen vallásos asszonyok az államosításra szavazó Berkes Jolán tanítónőt állították „pellengérré”, akit szorult helyzetéből a jászladányi busz sofőrje mentett ki.

A mintegy 110 cm hosszú, 60 cm széles, nem faragott, csupán durva megmunkálás nyomait magán viselő szégyenkő eredetét a szerző a település lakosságának állítólagos itáliai eredetével magyarázza. Mint írja, „...*vélhetőleg Magyarországon ma nincs máshol templomhoz helyezett szégyenkő*”, ellenben Olaszországban szinte minden településen található ilyen emlék. Tanulmányunkban talán elég példát találunk az állítás első részének megcáfolására.

4.6 Kiskunhalas

A református templom mellett található kiskunhalasi bazalt szégyenkő a 17–18. században volt használatos. Egy letűnt korszak büntetés-végrehajtási eszköze mára turisztikai látványossággá szelídült. Most két műkö állványon van elhelyezve. **(16. kép)**⁵⁹ Márványtáblája szerint egykor a következő funkciót töltötte be: „*Eredetileg a templomban a bejárat mellett volt, erre a köre ültették, vagy állították közmegvetésre azokat, akiket valamely vétekben bűnösnek ítélték. Pl. vásárnap munkát végez, lop, házasságtörő, parázna, hazudik, káromkodik, felebarátját sérti, szidalmazza. Ez a büntetésforma 1792-ig állt fenn.*” E fekete szégyenköre, állították vagy ültették fekete lepellel letakarva a templomban az eklézsiakövetésre ítéltet. A 17–18. században e büntetés időleges kiközösítést is jelentett a gyülekezetből. Elsősorban paráznaság miatt alkalmazták a szégyenkövet. De azok is közmegvetés tárgyává váltak, akiket hazudozáson, lopáson, káromkodáson vagy felebarátja megsértésén kaptak, sőt a vásárnapi munkáért is bűnhődni kellett. Az utolsó eset emléke 1792. február 20-áról maradt fenn. A követ eredetileg a templom mellett, amikor pedig az egyházi büntetés eszközévé változott, a templom belsejében helyezték el. A vétkesnek három vásárnapon át kellett ott ülnie vagy állnia, a gyülekezetnek hátat fordítva, fehér vagy fekete lepellel letakarva. Akik visszaestek, azokat „kipacalozták”, vagyis levágták a haját, a fejére pedig birka- vagy marhapacalt húztak és úgy kergették ki a városból. Azoknak sem volt könnyebb az életük, akik többé nem csábultak el, hiszen a büntetés-sorozat idején teljes kiközösítéssel kellett szembenézniük. A nősülésnél például számított, hogy a leendő menyasszony anyja vagy nagyanyja ült-e szégyenkövön vagy sem. A halasi szégyenkövet egy időre ellopták vagy eldugták. A templom

⁵⁹ A kép forrása: https://www.kiskunhalas.hu/kiskunhalas/ertektar/kulturalis_orokseg/szegyenko/; letöltés: 2025. 04. 28.

harangjának kicserélése során került elő, amikor gödröt ástak az emelőszerkezetnek. Szilády Áron helyi lelkész és tudós állította fel emlékeztetőnek: *„hogyan olyan idők is voltak az egyház életében, amikor a rajtavesztett bűnöst a szerencsésebbek megcsúfolhatták, elfeledkezvén Krisztus urunk nagy példaadásáról, amikor az első kő hajítására jogosultságot ítéletében megjelölte”*.⁶⁰

4.7 Kiskunlacháza

A szegyenkö a település egyik legrégebbi értékének számít. A lacházi református templom előtt áll a mintegy 95 cm hosszú, 45 cm széles és 65 cm magas, faragott kő, mellette pedig egy jóval kisebb, kopott kődarab hever. *(17. kép)*⁶¹ Nemzedékről nemzedékre adják át utódaiknak a lacházi lakosok, hogy régen ide állították, ültették vagy kikötötték azt, aki rosszat tett. A büntetés ideje alatt a vezeklő személy a templom felé fordulva fohászkodhatott bűnbocsánatért. A település lakóinak ősei a régi lakóhelyükről, a Belsőfaluból hozták magukkal 1714-ben, amikor a sorozatos árvizek miatt el kellett hagyni házaikat, kicsiny templomukat, és kissé magasabb részre költöztek. Ezt a történelmi lépést emlegetik a helyiek kiköltözésnek. Lacházán ez az alkalmatosság fontos szerepet játszott a fél évszázadnyi jobbágysors után visszaváltott jászkun privilégiumok szemléletes megvalósításában. Az új önkormányzat 1745–49 között vezetett jegyzőkönyvi bejegyzései tanúskodnak a helyi igazságszolgáltatásnak a „redemptio” szellemében gyakorolt módjáról. A szabadon látogatható emléket a település értéktár bizottsága 2022-ben a helyi értékek közé sorolta be.⁶²

5 Összefoglalás

A becslések szerint Magyarországon tucatnyira tehető a fennmaradt szegyenkövek száma. A pellengérekkel, szégyenoszlopokkal, templomi szégyenpadokkal együtt ezek a középkori világi és egyházi bírászkodás tárgyi emlékei, amelyek kiemelkedő kultúrtörténeti és egyháztörténeti jelentőséggel bírnak. Kutatásuk, védelmük néprajzi szempontból is indokolt, mivel az évszázadok során a népi műveltség részeivé is váltak. Interdiszciplinárisnak tekinthető vizsgálatuk közben izgalmas volt nyomon követnünk a velük kapcsolatos átalakulásokat és folyamatokat, melyek során a középkori világi bírászkodás fizikai eszközeiből az újkori reformátusság lelki megtisztulásának szimbolikus kellékeivé, majd pedig a múlt, a hagyomány tárgyi emlékeivé váltak. Az egykor a települések főterén álló pellengérek mára vagy lebontották, vagy múzeumokba kerültek. A szegyenköveket a templomkertbe vitték ki, ahol vagy nyomuk veszett, vagy jobbik esetben helyi nevezetességgént, turistalátványossággént őrzik a letűnt évszázadok mai szemmel nézve kegyetlennek tűnő törvénykezésének emlékét.

⁶⁰ https://www.kiskunhalas.hu/kiskunhalas/ertektar/kulturalis_orokseg/szegyenko/; letöltés: 2025. 04.28.

⁶¹ A kép forrása: <https://kiskunlachaza.hu/polgarmesteri-hivatal-telepulesi-ertektar-bizottsag-2022-7-iii-02-hatarozat/>; letöltés: 2025. 04. 29.

⁶² <https://kiskunlachaza.hu/polgarmesteri-hivatal-telepulesi-ertektar-bizottsag-2022-7-iii-02-hatarozat/>; letöltés 2025. 04. 29.

***Kameň hanby, prancier – stredoveký trestný nástroj v reformovanej cirkvi
a v ľudovej kultúre***

Pri spracúvaní podkarpatského materiálu knižničných a múzejných zbierok Tiszántúlskeho reformovaného cirkevného dištriktu (presnejšie Múzea reformovaného kolégia v Debrecíne) bolo zaznamenaných niekoľko pozoruhodných fotografií, ktoré vyhotovil výskumný tím Emőke P. Szalayovej v polovici 90. rokov 20. storočia počas inventarizácie hodnôt podkarpatských reformovaných cirkevných zborov. Zo zbierky približne stovky kalvínskych chrámov vtedajšej Podkarpatskej oblasti sa zachovali aj dve fotografie dokumentujúce kamene hanby, nachádzajúce sa v areáloch reformovaných kostolov v Bene a Veľkej Mužaji (Nagymuzsaly). Tieto kamene sú typologicky príbuzné kameňu hanby niekdajšieho debrecínskeho Kostola svätého Ondreja, ktorý je v súčasnosti vystavený v našom múzeu. Prancier, hanobný stĺp či kameň hanby predstavoval v stredoveku a ranom novoveku rozšírený inštrument trestného práva v rámci mestského súdnictva. V roku 1563 sa stal integrálnou súčasťou disciplinárneho trestu verejného zahanbenia, ktorý bol zavedený reformovanou cirkvou. Jeho používanie v Uhorsku postupne ustúpilo na základe nariadenia Jozefa II. z roku 1786; nefunkčné prancierové konštrukcie a kamene hanby boli následne demontované alebo premiestnené do múzejných zbierok. Keďže nie sme právnici ani cirkevní historici, opreli sme sa predovšetkým o našu odbornú spôsobilosť v oblasti etnológie, histórie a filologicko-literárnych disciplín, aby sme sa pokúsili preskúmať funkciu, dejinný vývoj, paralely, jazykové a literárne aspekty týchto pozoruhodných artefaktov, ako aj ich význam v kontexte tradičnej ľudovej kultúry.

KÉPEK:

(A képek forráshelyeit a szövegben találjuk)



1. A benei református templom oldalbejárata a szégyenkővel
2. A benei református templom tornya
3. Szégyenkő a nagymuzsalyi református templom kertjében
4. A nagymuzsalyi református templom



5. A debreceni Szent András-templom szégyenkőve a Debreceni Református Múzeum „Kálvinista Róma” c. kiállításában
6. A kenderesi református anyakönyv lapja, installáció a Debreceni Református Múzeum „Kálvinista Róma” c. kiállításában
7. Szégyenoszlop a Sóstói Múzeumfaluban
8. Szégyenoszlop a gyulai vár kiállításában
9. A Miskolc-Avasi Református Templom szégyenpadja 1794-ből
10. A Miskolc-Avasi Református Templom szégyenpadja 1823-ból



- 11. A fertőrákosi pellengér
- 12. A köveskáli szégyenkő a református templom bejáratánál
- 13. Bugyi nagyközség feliratos szégyenköve a református templom kertjében
- 14. A nagydorogi szégyenkő
- 15. A jászalsószentgyörgyi szégyenkő
- 16. A kiskunhalasi szégyenkő
- 17. A kiskunlacházi kettős szégyenkő

KRONIKA SPIŠSKOKAPITULSKÝCH JEZUITOV Z ROKOV 1678 – 1682

Monika BIZOŇOVÁ

The chronicle of the Spišská Kapitula Jesuits from the years 1678–1682

Historical chronicles represent an important source for the understanding and interpretation of the past, as they systematically record political, social, cultural, and religious events within their broader historical context. Beyond their factual value, they also reflect the ideological and value-based perspectives of their authors, thus constituting significant cultural and social documents. A particularly important role in this process was played by ecclesiastical institutions, especially monasteries and church communities, which possessed the intellectual and administrative capacity necessary for the long-term maintenance of chronicle records. Jesuits also played a significant role, as their chronicles were characterized by a systematic and analytical approach and offered not only descriptions of events but also interpretations shaped by contemporary ideology. This paper focuses on the chronicle *Synopsis Historiae Residentiae Scepusiensis Societatis Jesu ab ejus in Scepusium adventu*, which constitutes a fundamental source for research into the history of the Jesuits at Spišská Kapitula. Although the original work has not survived and is known only through a transcript made by Valentín Kalinay, the synopsis provides valuable information on the functioning of the Jesuit residence between 1604 and 1724, particularly with regard to personnel changes, ecclesiastical life, educational activities, and economic administration. The study also emphasizes the necessity of a critical approach to this type of source. The paper concludes with an analysis of a translated excerpt from the chronicle covering the years 1678–1682, a period marked by Imre Thököly's anti-Habsburg uprising, with particular emphasis on the religious context of the events.

Keywords: chronicle, archival source, Jesuits, Spiš region, Thököly, Spišská Kapitula.

Historické kroniky predstavujú kľúčový prameň¹ pre rekonštrukciu minulosti a analýzu historických procesov. Ide o systematické záznamy udalostí, politických zmien, spoločenských javov a kultúrnych fenoménov, ktoré poskytujú cenné informácie o vývoji ľudských spoločností. Ich význam spočíva nielen v dokumentovaní faktov, ale aj v kontextualizácii historických javov, čo umožňuje komplexnejšie chápanie historických súvislostí. Kroniky boli často vytvárané v kláštoroch, na dvorských sídlach alebo v inštitucionálnych centrách, pričom ich autori – kronikári – mali úlohu zaznamenávať významné udalosti a súčasne ich interpretovať z pohľadu dobových ideových, politických či náboženských predstáv. Tento aspekt činí z kroník nielen historický, ale aj kultúrno-spoločenský dokument, pretože reflektujú hodnoty a perspektívy svojej doby.

Z pohľadu historiografie sú kroniky nenahraditeľným nástrojom pre analýzu vývoja politických štruktúr, spoločenských vzťahov či kultúrnych tradícií. Okrem faktografickej hodnoty poskytujú aj metodologické východisko pre po-

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

rovnávaciu a komparatívnu analýzu historických prameňov, čo umožňuje identifikovať trendy, continuity a diskontinuity v historickom vývoji. Celkovo možno konštatovať, že historické kroniky plnia viacero funkcií – dokumentačnú, analytickú aj kultúrno-pamätnú. Ich systematické štúdium je preto nevyhnutné pre hlbšie chápanie historických procesov, interpretáciu spoločenských javov a zachovanie historickej pamäti pre budúce generácie.

Význam historických kroník nevyplýva len z ich dokumentárnej hodnoty, ale aj z kontextu ich vzniku. Mnohé z nich vznikali pod záštitou cirkevných inštitúcií, predovšetkým kláštorov, farností² a cirkevných zborov,³ ktoré mali dlhodobú tradíciu systematického zaznamenávania udalostí. Niektoré z nich sú výtvorom katolíckych a evanjelických kňazov.⁴ Tieto kroniky často reflektovali nielen politické či spoločenské udalosti, ale aj náboženské, morálne a kultúrne hodnoty doby. Cirkev ako inštitúcia disponovala potrebnými literárnymi a administratívnymi kapacitami, vďaka čomu mohli kronikári zhromažďovať údaje z rôznych regiónov a udržiavať kontinuálny záznam dejinného vývoja.

Významnú úlohu zohrali aj jezuiti,⁵ ktorí v rámci svojich misií a pedagogickej činnosti často zakladali školy, knižnice a archívy, kde vznikali kroniky⁶ zaznamenávajúce lokálne, náboženské, ale aj politické udalosti. Jezuiti pristupovali ku kronikám systematicky a analyticky, pričom ich texty často obsahovali historické komentáre, interpretácie a etické hodnotenia. Tento prístup umožnil, že kroniky jezuitov⁷ sa stali nielen zdrojom faktografických údajov,⁸ ale aj významným prameňom pre pochopenie ideového a kultúrneho kontextu doby.

Základným prameňom pre skúmanie dejín jezuitov a ich pôsobenia v Spišskej Kapitule je dielo *Synopsis Historiae Residentiae Scepusiensis Societatis Jesu ab*

² KÓNYA, P. (ed.). *Kronika evanjelického a. v. cirkevného zboru v Soli (1792 - 1855)*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013, s. 10.

³ KÓNYA, P. – GUITMAN, B. *Kronika sabinovských evanjelikov Daniela Waechtera = A kisszebeni evangélikusok krónikája Waechter Dánieltől*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2022, s. 13; KÓNYA, P. – DIENES, D. *Cirkevné zbory „Úžskej cirkevnej spoločnosti“ 1798 – 1799*/Az „Ungi egyházi társaság” gyűlekezetei 1798 – 1799. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2022, s. 15.

⁴ KARPINSKÝ, P. – ŠTEFLOVÁ, L. Čorbova kronika – svedectvo o cholerovej epidémii z roku 1831 z historického a jazykového hľadiska. In *Historia Ecclesiastica*. ISSN 1338-4341, 2023, roč. XIV., č. 1, s. 103.

⁵ Viac o jezuitoch na Spiši: BIZOŇOVÁ, Monika. *Omnia Ad Maiorem Dei gloriam: Pôsobenie Spoločnosti Ježišovej na Spiši v 17.–18. storočí*. Kraków, 2018. 238 s.

⁶ OLEJNÍK, Vladimír. Synopsa dejín spišskej rezidencie Spoločnosti Ježišovej od jej príchodu na Spiš. In *Acta Musaei Scepusiensis 2007*. Zost. M. Novotná. Levoča: Slovenské národné múzeum – Spišské múzeum v Levoči, 2007, s. 113 – 150; OLEJNÍK, Vladimír. Synopsa dejín spišskej rezidencie Spoločnosti Ježišovej od jej príchodu na Spiš. II. časť (1648 - 1655). In *Acta Musaei Scepusiensis 2008*. Zost. M. Novotná. Levoča: Slovenské národné múzeum – Spišské múzeum v Levoči, 2009, s. 239 – 286.

⁷ MNL OL Budapešť, R 302 *Egyházi iratgyűjtemény*, R.sz. 9., S.2., *Diarium Residentia Societatis Iesu Leuchoviensis coeptum conscribi...1673 – 1706*

⁸ BERNÁT, L. Katalóg členov Spoločnosti Ježišovej pôsobiach v Trenčíne v rokoch 1655 – 1664. In *Historia Ecclesiastica*. ISSN 1338-4341, 2016, roč. VII., č. 2, s. 109; BERNÁT, L. Katalóg členov Spoločnosti Ježišovej pôsobiach v Trenčíne v rokoch 1695 – 1699. In *Historia Ecclesiastica*. ISSN 1338-4341, 2021, roč. XII., č. 2, s. 231; BERNÁT, L. Katalóg členov Spoločnosti Ježišovej pôsobiach v Trenčíne v rokoch 1711 – 1715. In *Historia Ecclesiastica*. ISSN 1338-4341, 2022, roč. XIII., č. 1, s. 218.

ejus in Scepusium adventu (*Synopsa dejín spišskej rezidencie Spoločnosti Ježišovej od jej príchodu na Spiš*).⁹

Ide o kroniku, ktorej originál sa bohužiaľ nezachoval; dostupná je výlučne prostredníctvom odpisu, ktorý vyhotovil spišský kňaz a historik Valentín Kalinay. Na základe tohto odpisu spracoval Kalinay v roku 1934 svoju dizertačnú prácu.¹⁰

Synopsa pokrýva obdobie rokov 1604 – 1724 a poskytuje cenné informácie týkajúce sa personálnych zmien, cirkevného života, vzdelávacej činnosti a hospodárskej správy rezidencie. Pri interpretácii tohto prameňa je však nevyhnutné pristupovať kriticky, keďže kronikári často používajú voľnejší, rozprávačský štýl, čo môže ovplyvniť presnosť a objektívnosť záznamov. Napriek tomu predstavuje *Synopsa* nenahraditeľný historický zdroj pre rekonštrukciu života jezuitov na Spiši a ich pôsobenia v rámci Spišskej Kapitulky a okolia.

V nasledujúcej časti je uvedený preklad¹¹ vybraného úseku kroniky z rokov 1678 – 1682, teda z obdobia, keď v Uhorsku prebiehalo štvrté z protihabsburských povstaní – povstanie Imricha Thökölyho,¹² pri ktorom zohrala dôležitú úlohu práve náboženská otázka¹³ a náboženská sloboda.¹⁴

V rokoch 1679 – 1682 prežívala jezuitská misia v Spišskom Podhradí náročné obdobie, ovplyvnené vojnami, epidémiami a náboženskými konfliktami. Napriek tomu jezuiti, ktorí tam pôsobili, usilovne šíрили katolícku vieru, privádzali konvertitov z luteránstva a poskytovali duchovnú i materiálnu pomoc chorým, chudobným a uväzneným. Zásluhou ich práce sa veľa ľudí navrátilo ku katolíckej cirkvi, vyriešili sa manželské spory, zachránili životy zúfalých osôb a obnovila sa náboženská disciplína a poriadok v meste a v okolí.

Misia sa aktívne venovala katechéze detí aj dospelých, charitatívnej starostlivosti a duchovnému vedení farníkov. Boli zdokumentované aj zázračné prípady uzdravenia a duchovného obratu obyvateľov.

Text podrobne opisuje život a činnosť významných jezuitov: Mikuláša Gyurcsányiho, Andreja Dubniczského, Františka Rakolupszkého a Jakuba Nadasiho, ktorí sa vyznačovali horlivosťou, učenosťou, charitou a odhodlaním pre spásu duší.

V rokoch 1678 – 1682, počas nepokojov a útokov povstalcov, sa misia zúžila na dvoch až troch členov, pričom ich činnosť bola obmedzená, a kronika zaznamenáva len minimum udalostí, zamerané najmä na vnútorné potreby Spoločnosti Ježišovej.

⁹ Spišský archív Levoča, fond Archív Dr. Valentína Kalinaya, inv. č. 5, *Synopsis Historiae Residentiae Scepusiensis Societatis Jesu ab ejus in Scepusium adventu*.

¹⁰ KALINAY, Valentín. *Zur Geschichte des Jesuitenordens in der Grafschaft Spiš*. Dizertačná práca. Innsbruck, 1934.

¹¹ Preklad bol prispôsobený tak, aby zachoval obsah a význam chronologických a naratívnych záznamov, pričom sa rešpektuje voľnejší, rozprávačský štýl kronikára.

¹² KÓNYA, P. *Imrich Thököly a jeho povstanie*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2021, s. 15.

¹³ KÓNYA, P. Náboženská otázka v povstaní Imricha Thökölyho. In *Historia Ecclesiastica*. ISSN 1338-4341, 2020, roč. XI., č. 1, s. 60.

¹⁴ KÓNYA, P. Náboženská sloboda v protihabsburských povstaniach. In *Historia Ecclesiastica*. ISSN 1338-4341, 2018, roč. IX., č. 1, s. 31 – 32.

**SYNOPSIS DEJÍN SPIŠSKEJ REZIDENCIE SPOLOČNOSTI JEŽIŠOVEJ
OD JEJ PRÍCHODU NA SPIŠ**

s. 106

Rok 1678

Tento rok plynul mimoriadne nepokojne, medzi ratolestou mieru a besnením vojny, sčasti vplyvom susedného Poľska, sčasti vzdialeného Francúzska a napokon najmä samotnej uhorskej krajiny, panej národov. Napriek tomu, že pomáhala všemohúca pravica Božej Prozreteľnosti, usilovná a pracovitá činnosť osôb pôsobiacich v tejto rezidencii vniesla bohaté snopy do sýpky rodiny nebeského Otca; nepochybne by boli ešte hojnejšie, keby nečakaný vír vojnových zvrátov nebol narušil neúnavné úsilie našich.

Medzitým, aj uprostred samotného víru vojnových búrok, rodina tejto misie, neotrasená, bez ochranného štítu a panciera, no s pevným a odvážnym srdcom, vystúpila proti silnému šíku luteránstva. Len Kapitulčania¹⁵ spolu s našimi z Podhradia uvádzajú počet sto dvoch [ľudí], ktorí, zavrhnúc Lutherovu zástavu, vstúpili do služby kresťanského vojska a po predchádzajúcej pokornej kajúcnosti za svoje hriechy sa spolu s dvojicou schizmatikov pripojili k lonu katolíckej cirkvi.

Jedenástisíc sedemsto dvadsať osôb, započítavajúc aj obyvateľov Levoče, bolo zbavených ťažkého bremena svojich hriechov a po posilnení svätým prijímaním prešlo do slobody Božích synov. Medzi nimi sa našli aj jednotlivci, z ktorých jeden sa pre obyčajný stud štyri roky, iný šesť rokov skrýval v bahne svätokrádeže; napokon však obaja, pričinením našich, po náležitom očistení prostredníctvom všetkých „kľúčov“ pokánia a s pravým predsavzatím nápravy, podriadili sa cirkevnej disciplíne.

V tomto roku sa väčšia časť mestečka Podhradie¹⁶ navrátila k rímskokatolíckej viere, a to zásluhou horlivosti miestneho farára, Jeho Excelencie a najdôstojnejšieho pána, ako aj neúnavnej činnosti našich, ktorí tam pôsobili. Nachádzala sa tam aj istá osoba, ktorá po celých dvanásť rokov tajila ťažký zločin, verejne pohoršujúci, a zdržiavala sa sviatostnej spovede; keď však vypočula súkromné, no spásenosné napomenutie, ako aj výstrahy o trestoch tých, ktorí zanedbajú pokánie v pravý čas, nielenže vyznala zločin, ktorý zo svätokrádežnej hanby po toľké roky zamlčovala, ale s veľkou skrúšenosťou srdca a hlbokým zhnutím nad vlastnými vinami odsúdila aj všetky hriechy celého predchádzajúceho života a

s. 107

navrátila sa na cestu cnosti.

Istý ďalší, kázňou jedného z našich pohnutý, napravil päťdesiat rokov svätokrádežných spovedí. V dôsledku toho sa často konali aj všeobecné (generálne) spovede.

[Nasleduje 4,5 riadka napísaných neskoršou rukou, ale text je možné ťažko prečítať a znie:]

¹⁵ Kronikár tým myslí pravdepodobne spišských kanonikov.

¹⁶ V texte pôvodne Várallya, teda dnes Spišské Podhradie. V preklade uvádzame skrátené iba Podhradie.

Istému farskému kňazovi z iného miesta bolo o spásanosnom lieku tak vhodné a v pravý čas poradené, že prepustil konkubínu, ktorú po mnohé roky nazýval svojou príbuznou, a slobodne ju vzdialil zo svojho domu [...]; už to nie je ten istý človek, ale žije v ňom [...], na obdiv celej tej istej farnosti, s veľkým odporúčaním svojej osoby a rovnako na duchovné budovanie svojich farníkov.

[Toto miesto bolo neskôr vymazané, pretože sa v ňom hovorilo o hriechoch kňaza; podobne aj na strane 101.]

Istý vojak, predtým trojitým putom viazaný k inému náboženstvu, sa očakáva, že sa navráti k viere, od ktorej už šesť rokov ako márnotravný syn blúdil v odlúčení. Dvaja šľachtici boli pre chladné používanie slov „moje a tvoje“ natoľko v nezhode, že sa obaja rozhodli rozhodnúť spor zbraňami; obratnosťou a zásahom jedného z našich sa však vrátili k rozumnosti a k zmierlivému urovnaniu a dodnes žijú tak, ako sa patrí na dobrých susedov.

Dvanásť manželských párov, ktoré boli vo veľmi ťažkých rozporoch, bolo pomocou našich znova privedených k spoločnému spoluzitiu a k riadnemu manželskému lôžku. Istý z manželov významného postavenia utekal pešo do lesa duchovenstva a už tam zamýšľal siahnuť si na život obesení; avšak hľa, zariadením Božej prozreteľnosti ho jeden z našich v stave zúfalstva láskavo oslovil, poskytol mu spásanosný liek, vyslobodil ho od dobrovoľného obesenia a usporiadal ho pre ďalší život. Päť manželských párov, ktoré spolu žili v zakázanom stupni príbuzenstva, bolo vytrhnutých z bahna nezdravého spôsobu života a po tom, čo bol najprv získaný dišpenz, boli zosobášené. Použitím mnohých posvätných predmetov bola navrátená telesná i duchovná zdravosť. Manžel, ktorý už po mnohé roky usiloval o smrť svojej manželky, bol privedený späť k vytúženej zhode a k riadnemu spoločenskému spoluzitiu. Štyri rodiace ženy, ktoré po celé osem dní trpeli najprudšími bolesťami, dosiahli po použití relikvií nášho svätého otca (SPN) šťastný priebeh pôrodu, čo

s. 108

s obdivom dosvedčili aj prítomní heretici.

Istý človek, aby sa neublížil sám sebe, uzavrel pakt s démonom; od neho získal listinu s rôznymi znakmi, ktorú nosil zavesenú na krku. Bol presvedčený, že má tento predmet spáliť, a doručil ho našim na riadne spálenie. Počas toho sa vyspovedal a odišiel s pokojom duše, pričom sľúbil, že už nikdy nebude takéto praktiky používať. Iný kováč v deň svätého Martina zapálil sväté [...] drevo okolo poludnia, no čoskoro bol oslepený plameňom a trpel bolesťami očí deň i noc, pričom všetky dostupné prostriedky zostali neúčinné. Nakoniec sa spamätal, priznal svoju vinu a vo forme sľubu na slávu svätého Martina prisľúbil, že každoročne v tento deň sa vyspovedá a svoju dušu posilní eucharistickým prijímaním. Len s veľkou nádejou sa v deň svätého Martina vrátil zrak jeho očí. V Bohu a v jeho svätých požehnáva zázrak.

Väčšina obyvateľov Podhradia zverila svojich synov našim do škôl, aby ich vyučovali, a postupne deti nasávajú mlieko katolíckej zbožnosti, a to aj napriek protestom rodičov, keďže niektorí už štvrtý rok prešli k našej výchove. Katechéza vo Podhradí každým dňom naberá nový rast; nie je totiž podávaná iba početnej

a hladnej chudobnej vrstve ľudu s úspechom, ale sami kapitulskí kanonici prichádzajú, aby sa zúčastnili.

Nechýbala charitatívna náboženská starostlivosť našich ani voči tým, ktorí už ochoreli, hoci boli menej známi a vzdialení; neúnavným úsilím sa im poskytovala pomoc – či už prostredníctvom spásonosných napomenutí, či prostredníctvom materiálnej podpory. Aj v týchto nebezpečných časoch, kedy by iní riskovali svoje životy, naši evanjelizátori nekráčali, ako skôr lietali k chorým, hoci boli vzdialení, a zároveň prostému ľudu vštepovali to, čo najviac prospieva ich duchovnému rozvoju. Slabým poskytovali sviatosti pokánia; uväzneným, či už vojakom, alebo iným zajatcom a chudobným, prispievali almužnou. Tí, ktorí

s. 109

cestovali do Ríma alebo iní, ktorí už zomreli, mali zaistený kresťanský pohreb s veľkým duchovným osohom aj pre nekresťanov, takže keď videli nášho, ako pobožne ošetroval chorých na lôžku, hoci ležali v hnilobou a červami pokrytých posteliach, vybuchli týmito slovami: „*Naozaj, naši pastieri by nikdy nič podobného nespravili.*“

V istom dome sa duchovia tak dlho počas niekoľkých týždňov zdržovali a vyrušovali, že nikto by si trúfol v ňom prebývať bez strachu a ohrozenia života. Po obrátení však obyvateľa na rímskokatolícku vieru a po použití požehnaného prameňa spolu s ikonou nášho svätého Ignáca bola celá domácnosť uvedená do pokoja. Istý kňaz z vonku, ktorý bol zajatý a brutálne sužovaný pre službu povstalcov, prisľúbil Pánovi, že sa zúčastní duchovných cvičení svätého otca Ignáca, ak mu bude navrátená predchádzajúca sloboda. Jeho pranie sa naplnilo vďaka starostlivosti zbožného farára; keď sa po návšteve svätých miest vrátil domov, pokorne sa podrobil jednému z našich kňazov, aby bol vedený duchovnými cvičeniami svätého otca Ignáca.

Zákaz pochovávaní v Podhradí na posvätnom mieste, na to určenom, sme v tejto veci presadzovali s veľkým úžitkom pre nás; mnohí totiž radšej zvolili odrieknuť sa Luthera, než byť pochovaní mimo cintorína pohrebom osla. V tom roku sa takisto udomácnila chvályhodná obyčaj, že snúbenci nesmeli byť zosobášení, kým neprešli predchádzajúcou svedcou a prijatím Eucharistie, vďaka čomu bolo mnoho ľudí vedených k zbožnejším skutkom.

Istý chudobný človek bol kvôli falošným a zámerným obvineniam v ohrození života, no bol zachránený pred smrťou vynaliezavosťou a obratnosťou nášho otca. Obvinený bol jeho žalobcom usvedčený prostredníctvom dôkazov, pričom nespravodlivé svedectvá, podané podľa zvyklostí rabúl,¹⁷ nielenže neboli odvolané, ale naopak, jeho nevina bola potvrdená viacerými argumentmi.

Ku kapitulnej kaplnke pribudol zbožný testamentárny odkaz v hodnote 36 zlatých od vznešeného pána Mateja Krivácsiho.

¹⁷ V originálnom texte *more Rabularum* = spôsobom rabúl, t. j. demagogicky, nepoctivo, špekulatívne.

s. 110

Medzi škodami sa okrem iných menších uvádza aj hlavný majetok, dokonca aj Somogyi, ktorý misii nepriniesol úžitok, ale skôr pripadol povstalcovi, keď bola susedná pevnosť v Turni obsadená a získaná ako korisť. Levočská kronika pre tento rok nespomína osoby, ktoré tento dom obývali.

Rok 1679

V tomto roku obývali túto misiu nasledujúce osoby: Páter Mikuláš Gyurcsányi – vice-superior, kazateľ počas sviatkov v kapitulskej kaplnke, katechéta a pracovník našej misie. Páter Andrej Dubniczki – slovenský misionár vo Podhradí kazateľ, duchovný prefekt, náš spovedník a poradca pre záležitosti chrámu. Páter Paris Hietl – nemecký misionár v Podhradí, kazateľ a pracovník, náš spovedník a poradca chrámu. Po jeho presune do levočskej farnosti prevzal jeho úrad Páter Ján Fischer. Koadjutor Jakub Nadasi – ekonóm, správca zásob a správca sýpky.

Počet našich členov tu bol malý, ale to, čo vykonali pre Božiu slávu a spásu duší, nemožno tu podrobne uviesť – ani počet konvertitov, ktorý dosiahol sto, ani ich prejavenu charitu voči blíznym v predchádzajúcich rokoch nemožno prehliadnuť. Túto charitu však nemôžem ani nesmiem opomenúť, pretože ju naši členovia prejavili počas epidémie, ktorá sužovala Podhradie, pomáhajúc najviac postihnutým obyvateľom.

Začalo sa to v polovici júna a trvalo až do konca októbra. Tretieho júla, keď sa nešťastie už začalo šíriť intenzívnejšie, dvaja naši členovia z kapituly dorazili do Podhradia, aby pomohli biednym, kdekoľvek mohli – jeden Nemec, jeden Slovák – tak, aby žiadnej národnosti nechýbal ich príspevok. Nepokladali sa za splniacich svoju povinnosť, kým nezmierili s Bohom všetkých ľudí; na dosiahnutie tohto cieľa sa každý deň konala svätá omša pri vystavenej Najsvätejšej sviatosti. Na bežné aj sviatočné dni sa slovo Božie vysvetľovalo s horlivosťou, pričom na jeho počúvanie prichádzali veľmi početní poslucháči,

s. 111

a to nielen katolíci, ale aj luteráni. Potom, keď zasiahlo nešťastie, pomáhali, ako len mohli, a zabezpečovali, aby boli ľudia pripravení duchovne i sviatosťami na podstúpenie utrpenia. Tieto skutky dobročinnosti sa v meste vykonávali takým spôsobom, že sa rozšírili aj na susedné obce, ktoré trpeli spomínanou epidémiou, tak že naši pátri opusteným ľuďom poskytovali pomoc vo všetkých možných spôsoboch a, posilnení sviatosťami, ich prevádzali pod ochranu nebies. Avšak netrvalo dlho, kým im bolo dovolené zostať imúnnymi voči tejto epidémii; obaja totiž, kým takto usilovne pôsobili, ochoreli – nemecký aj slovenský, pričom prvý bol po deviatich dňoch zotavený, zatiaľ čo druhý, 7. augusta, posilnený všetkými sviatosťami podľahol osudu ako obeť dobročinnosti. Na jeho miesto bol ustanovený ďalší, aby pokračoval vo vykonávaní duchovných služieb pre obe národy.

Tento zápal našich neostal bez ovocia; mnohí, ktorí sa odvrátili k Lutherovi, sa totiž vrátili do spoločenstva katolíckej cirkvi, okrem niekoľkých ďalších, ktorí po prvej spovedi, vykonanej pod nátlakom vojakov, a po mnohých rokoch

zanedbávania, dobrovoľne a opakovane čistili svoje svedomie prostredníctvom vážnej spovede, s prisľúbením, že už nikdy tak dlho ju zanedbávať nebudú. Bol tu aj taký, ktorý po konverzii vykonal prvú spoveď a prisahal ako obeť, s úmyslom ju už nikdy nezopakovať; avšak v tomto období epidémie sa vrátil a s veľkou pokorou pristúpil k svätému tribunálu svedomia a verejne sa posilnil sviatosťou pred najvyššou svätou synodou, čo vzbudilo údiv u tých, ktorí dobre poznali jeho charakter.

Štyria remeselníci sa na počiatku epidémie dobrovoľne ponúkli na vykonávanie pohrebov heretikov. Aby však – hoci sa ocitli v ohrození telesného života – neohrozili zároveň aj svoj duchovný stav, pripravili sa na túto službu

s. 112

prostredníctvom sviatosti spovede. O príhovore svätého Františka Xaverského je už teraz potrebné hovoriť. Ležal niekto veľmi vážne chorý, podľa názoru všetkých bez nádeje. Keď videl, že na zemi niet žiadneho lieku, obrátil svoj zrak k nebesiam a vyzýval svätého Xaverského; prisahal pôst v predvečer sviatku svätého, ktorý sa mal každoročne opakovať. A hľa – bez odkladu sa stalo to, čo sa katolíkom zdalo zázračné: jeho stav sa začal zlepšovať a smrť, ktorú očakával každým okamihom, bola odvrátená, pričom sa stal vďačným svojmu záchrancovi.

Okrem toho, čo sa udialo počas obdobia epidémie, je potrebné spomenúť aj to, že počas samotných bakchanálií vykonal pán sudca mesta Podhradie spolu s vnútornou a vonkajšou radou podľa katolíckeho rítu sviatostnú spoveď u nášho Otca a bol posilnený liekom svätej synody.

Tento rok uzavreli tí, ktorí z nášho počtu prešli k, ako dúfame, lepšiemu životu. Prvým bol P. Mikuláš Gyurcsayi, Slovák pôvodom zo Žiliny, duchovne formovaný ako pomocník. Dňa 16. júna, po apoštolských službách, bol posilnený všetkými sviatosťami a privolaný k apoštolským odmenám, vo veku 40 rokov a v 21. roku vstupu do Spoločnosti. Horlivo prijatý do Spoločnosti v Trnave, vynikal vo svojom náboženskom živote (tak ako bol z prírody naklonený k cnosti), a položil základy, aby už od samotných začiatkov noviciátu bol zrejmý, že sa stane dokonalým a pevne ukotveným v každom druhu náboženských cností.

Po ukončení dvojročnej skúšky s výnimočným odporúčaním buď študoval filozofiu a teológiu, ktorým v Spoločnosti venoval sedem rokov, alebo učil mladú generáciu, ktorú počas piatich rokov vyučoval až po rétoriku. Neustále dbal, aby jeho horlivosť pre štúdium nezoslabil pevnosť cností ani lásku k náboženskému životu. Od tej chvíle, bez toho, že by zmenšil svoj začatý zápal, ktorý nepochádzal z iného zdroja než z neustáleho

s. 113

pobožného úsilia a jedinečnej túžby potešiť Boha, prejavil pokrok v cnostiach hodných náboženského života. Keď sa totiž zapájal do rôznych služieb, predovšetkým ako kazateľ a pracovník, jeho následné pôsobenie poskytuje hojné svedectvo o zozname hrdinských cností. Bolo zjavné, že okrem náboženských cností, ktorými bol Otec Mikuláš už obdarovaný, prejavoval aj mimoriadny zápal voči blíznym: jeho jemný spôsob jednanja a osobitný dar v rečníctve vplývali

do ľudských myslí tak, že lákal nielen hriešnikov k pokániu a tých, čo sa vzdali horlivosti v službe Bohu, k obnove zápalu, ale aj mnohých heretikov k prijatiu pravovernej viery a ich privádzal k nej. O tom svedčí aj náročná misia v Banskej Bystrici, počas ktorej, v priebehu menej než jedného úplného roka, bolo vytrhnutých zo strany nekatolíkov viac než tisíc duší, zanietených pre kázne pátra Mikuláša, a spočítaných v dome pána. Tento výnimočný dar v rečníctve mnohí veľmi oceňovali na základe Spišskej kapituly, až natoľko, že po jeho smrti tvrdia, že tak skoro nenájdu rovnocenného kazateľa. A hoci disponoval takou mocou rečníctva, ktorá získavala duše pre Boha, predsa bol – rovnako ako v očiach iných veľký – vo svojom vlastnom hodnotení najmenší, a preto vyzýval rovnako pokorne najnižších ako aj najvyšších. Okrem horlivosti vynikala u neho aj určitá zvláštna miernosť, akoby už vrodená, ktorá všetkým bola príjemná a tým, ktorým bolo jeho meno vážne, slovo podávala jemnejšie. Túto miernosť mu zverovali nadriadení; preto, keď ich stretol, vždy ich oslovoval s hlavou a tvárou zloženou v pokoji a skromnosti. Poslušnosť v ňom bola dokonalá, pretože nečakal na príkazy, kto sa už dávno naučil sledovať aj

s. 114

najmenší pokyn. Nakoniec toto uvádzame ako akýsi veniec náboženského života pátra Mikuláša, ktorý celé svoje pôsobenie a odovzdanosť voči určenému miestu odovzdával do vôle svojich nadriadených, akoby ich prijímal priamo z Božej ruky.

Druhým bol P. Andrej Dubniczki, Slovák zo Sedlíc v stolici Trenčianskej, ktorý sa narodil v roku 1641. Po úspešnom absolvovaní základných štúdií vstúpil do Spoločnosti v Rábe, a v Trenčíne 28. októbra 1661. Bol mužom s prirodzeným sklonom k nadobúdaniu cností a obdarovaný predpokladmi na štúdium vedy; takže napreďoval vo výcviku cností v škole podľa poučenia Spoločnosti rovnako výrazne, ako v oblasti vied, ľahko vynikal medzi svojimi spolužiakmi. Aby v cnosti nezaostával za dobrými súťažiacimi, vždy uprednostňoval cnosť pred učenosťou. Pre svoju vzácnu vynikajúcu úroveň v cnosti a vedy bol dňa 2. februára tohto roku priradený k profesom štyroch sľubov. Po úspešnom absolvovaní štúdií, zameraných počas štyroch rokov na vzdelávanie mládeže až po poéziu, a po pokračovaní teologických štúdií s významením, prežil takmer celý svoj život v službe dušiam. Aby sa o seba príliš nestaral, tak zorganizoval svoju charitu voči blíznym, že vždy venoval prvé starosti vlastnému svedomiu; dennú námahu vo veciach duchovných nikdy neprerušil, dokonca ani počas častých kázní. Aby nebol chudobe na prekážku, v izbe nikdy neuchovával nič nadbytočné a nikdy nebol počutý, že by sa sťažoval na akýkoľvek nedostatok. Po tom, čo venoval veľkú starostlivosť vlastnej dokonalosti, takmer celú svoju energiu venoval starostlivosti o duše, pripravený pomáhať blížnemu akejkolvek spoločenskej vrstvy, dňom i nocou.

s. 115

Takto počas morovej nákazy podával nakazeným sviatosti, pričom sa neustále viac staral o ich večné spasenie než o telesné zdravie, podľa poriadku charita-

tívnej lásky. V tejto službe lásky podstúpil zápas s morom, ktorý trval sedem dní, a napriek použitiu liekov, padol ako obeť lásky 4. júla, čo vyvolalo veľký zármutok mnohých.

Tretím bol páter František Rakolupszki, Slovák pôvodom zo Skalice, ktorý po prijatí v Trnave vstúpil do Spoločnosti vo Viedni 19. septembra, vo veku 30 rokov, a 18 rokov slúžil pri starostlivosti o morových chorých, ktorú ukončil 7. augusta. V noviciáte položil také základy duchovného života, ktoré sa stali ozdobou jeho nasledujúceho života. Po ukončení dvojročnej skúšky bol známy pre prísne disciplíny a tak usilovne sa im venoval, že verejne obhájil filozofický kurz podľa stanovených téz a teológiu absolvoval s vyznamenaním a odporúčaním. tyri roky vyučoval humanitné vedy až po rétoriku, pričom sa vždy prejavil ako taký majster, že jeho žiaci sa od neho učili nielen poznaniu, ale aj pravidlám cnosti, ktoré im často opakoval. A hoci bol v školách značne zamestnaný, vždy sa chcel zapájať aj do apoštolskej práce, ktorej zápal možno pripísať povzbudeniu mnohých katolíkov k horlivosti a vedenie nekatolíkov k opusteniu heréz. Tak horlivo sa tejto činnosti venoval, že hovoril, že by mu bolo najväčšou radosťou, keby mohol vlastný život obetovať pre duchovné spasenie blížnych, čo aj uskutočnil pri službe chorým na mor v Podhradí. Bol mužom čistých mravov už od mladosti, v správaní milý, v poslušnosti ochotný, v chudobe výnimočný, vždy príjemný, zrelý, rozumný a obozretný vo svojich skutkoch, čo ho robilo milým mnohým.

Veľkolepé ocenenie!

s. 116

Štvrtým a zároveň posledným, ktorý ukončil svoj telesný život, bol Jakub Nadasi, Slovák z Trstína, dočasný koadjút. Narodil sa v roku 1645, prijatý bol v Gyöngyösi a do Spoločnosti vstúpil vo Viedni 19. februára 1665. Bol človekom, ktorý miloval svoju povolanie rovnako ako presne dodržiaval pravidlá; svoj život totiž tak usporiadal, že nerobil nič, čo by bolo v rozpore buď s jeho povolaním, alebo s dodržiavaním pravidiel. V rôznych úradoch, na ktoré ho ustanovili jeho nadriadení, sa vždy snažil prejavovať tak, aby bol nielen v správe pozemských záležitostí pohotový, ale aj v duchovných úlohách, ktoré nikdy nezanedbával, horlivý; aby tak vo všetkom, podľa vlastného povolania a vôle nadriadených – ktorú považoval za Božiu – dosiahol dokonalosť. Uvádza sa, že v tomto roku zomrelo na mor v Podhradí päťsto, pričom viac než tisíc nebolo zapísaných; mnohí z nich boli potajomky pochovaní v susedných záhradách a lúkach.

Rok 1680

Tento rok bol zasvätený smrti a mučenictvu tých, ktorí pod ťažkým jarmom neľahko žali úrodu – konkrétne, množstva spolupracovníkov, ktorí do sýpok Pána privádzali zástup. V našich radoch horlivo žiaril zápal, ktorý prevyšoval ich úbohý rozvrat; v skutočnosti sa v plameňoch ich nevedomosti a nebezpečenstva bez úhony vykonávali všetky apoštolské povinnosti mužov, ku úžasu všetkých. Takto dokonca nepriatelia a heretici vyviedli z nich chválu, ktorú kedysi Rímske Orákulum o mužoch Spoločnosti vyhlásilo, že sme štedrý životom a krvou, keď ide o spásu blížnych. Mená týchto hrdinov apoštolskej služby sú nasledovné: P.

Jakub Markevics, superior misie v Podhradí, P. Ján Fischer, misionár vo Podhradí, Nemec, spovedník našich a chrámu, P. Peter Sztanko, misionár v Podhradí, Slovák, predstavený Kongregácie Agónie, spovedník našich a chrámu. Mnohí z nich, posilnení vo viere v mesiaci máj, priložili svoje apoštolské úsilie k dobru Cirkvi:

s. 117

zrušili zlé zvyky prisah a krivoprisahania, zmierili spory medzi nesúhlasnými, obnovili vernosť mnohých manželských párov, a presvedčili aj heretikov, aby sa vyhýbali používaniu mäsa. Nič nebolo zanedbané, čo by akýmkoľvek spôsobom mohlo prispieť k spásu duší. Ako veľmi boli títo misionári oceňovaní, svedčia slzy ľudu, ktorý ich pri odchode sprevádzal; a aj nepríliš častý prístup nekatólikov do chrámu svedčí o tom, že vtedy skutočne verili, že stratili telo, keď videli ponechaný iba jeho tieň prítomných našich otcov.

Kongregácia Matky zomierajúcich a zomretých tento rok pripomína výnimočnú udalosť, keď početné množstvo bičov a výhod symbolov trpiacej Matky Kristovej vyvolalo slzy aj u nekatólikov. V majetkoch misie sa uvádza mlyn v Kolbachu,¹⁸ ktorý bol zničený, no bol obnovený a vybavený mlynskými kameňmi, za cenu 20 zlatých.

Rok 1682

Rok 1682, počas ktorého rebeli pod vedením Imricha Thökölyiho sa pokúsili vyhnúť Spoločnosť Ježišovu z Uhorska, sa táto misia skladala iba z dvoch osôb: otca Petra Sztanka, vicesuperiora, a otca Jána Lencsovicsa, spolubrata tej istej Spoločnosti. Títo boli až do 15. augusta rozdelení vo svojom misijnom sídle; otec vicesuperior bol však z dôvodu mnohých a rôznorodých nebezpečenstiev nariadený, aby sa presunul spolu s majetkom misie na blízky hrad, nazývaný spišský. Páter Lencsovics odišiel do Levoče, kde zostal otec superior, ktorý tam bol sám, pričom mal vykonávať služby spolubrata (socia). Osud týchto dvoch, ako aj superiora, je bližšie známy z kroniky domu v Levoči, na ktorú odkazujem čitateľa. Inak sa v tomto roku nič ďalšie nezaznamenáva. V nasledujúcich rokoch panovalo o tejto misii pomerne veľké ticho; zápisky boli ponechané pre vnútorné potreby domácich, ak vôbec niečo z týchto turbulentných čias bolo možné alebo želané zaznamenať.

¹⁸ Dnes Studenec pri Spišskom Podhradí.

VYBRANÉ PROBLÉMY EVANJELICKÝCH ŠKÔL V NOVOVEKU VO SVETLE CIRKEVNÝCH ZÁPISNÍČ*

Lucia ŠTEFLOVÁ

Selected problems of evangelical schools in the modern age in the light of church records

The aim of the article is to present the functioning of schools of Lutheran church congregations in specific seniorates in our territory in the modern era. The article focuses primarily on small and medium-sized church congregations of the Lutheran Church, which had their own school, teacher and were struggling with various problems (insufficient premises, school equipment, confessional structure of pupils, financial support, teacher's salary, lack of textbooks and so on). Teachers' salaries varied and depended on several factors, therefore the article will also focus on comparing the salaries of teachers in evangelical schools in individual seniorates. The starting point for examining the issue will be the minutes of canonical visitations and minutes from district convents, which represent important source material containing important information for mapping Lutheran education.

Key words: *evangelical schools, church records, modern age, evangelical teachers, Lutheran Church.*

Dejiny evanjelického školstva na našom území sa začali v 16. storočí vďaka rýchlo napredujúcej reformácii, kedy takmer každý evanjelický cirkevný zbor mal, alebo sa usiloval mať, svoju vlastnú školu. Učiteľmi v školách boli až do konca raného novoveku spravidla výlučne duchovní a školy až do reforiem jozefínskeho absolutizmu mali vyhranene konfesionálny charakter. Na druhej strane bolo v záujme každej cirkvi disponovať kvalitným školským systémom, ktorý jej poskytoval adeptov na kňazskú či učiteľskú dráhu.¹ Reformácia tak priniesla zkladanie mnohých evanjelických škôl na všetkých stupňoch, od elementárnych (ľudových) až po gymnáziá a kolégiá. Tieto školy často preberali učebné plány a poriadky nemeckých evanjelických škôl, no prispôbovali ich miestnym podmienkam.

Na začiatku 18. storočia, po povstaní Františka II. Rákócziho, však bola situácia diametrálne odlišná a uhorská evanjelická cirkev a. v. sa musela vysporiadať s množstvom problémov. Kedysi vysoko rozvinuté školstvo a katechizácia boli vo veľmi zlom stave.² Stredné školy, zakázané šopronskými článkami, na začiatku

¹ *Štúdiá vyšla v rámci riešenia projektu VEGA 1/0527/23 Pramene k dejinám reformácie a rekatolizácie a iných aspektov ich doby na Slovensku.

KÓNYA, P. Konfesionálne školy v (niektorých) zemplínskych a užských zemepanských mestách v 17. – 19. storočí. In *Historia Ecclesiastica*. ISSN 1338-4341, 2020, ročník XI, číslo 2, s. 79.

² Ako príklad môžeme uviesť pomery v slobodnom kráľovskom meste Sabinov, kde síce boli takmer všetci obyvatelia evanjelici, ale už v roku 1672 im boli odňaté evanjelické kostoly, škola, fara a zvony. Evanjelickí mešťania boli vystavení ponižovaniu a násiliu zo strany úradov, vojska a katolíckych kňazov, v roku 1674 predseda komory dokonca zakázal evanjelické bohoslužby úplne. Bližšie: KÓNYA, P. Konfesionálne pomery v Sabinove v 16. – 18. storočí. In *Historia Ecclesiastica*. ISSN 1338-4341, 2023, ročník XIV, číslo 1, s. 54.; KÓNYA, P. – GUITMAN, B.

povstania sotva pôsobili a vyššie evanjelické školstvo³ v celej krajine neexistovalo vôbec. Rekatalizácia z predchádzajúceho storočia, najmä udalosti tzv. tragického desaťročia, prenasledovanie kňazov, diskriminácia veriacich a likvidácia školstva priniesli cirkvi obrovské škody. Po porážke stavovských povstaní a v dôsledku rekatalizačných opatrení došlo k perzekúcii evanjelikov a zatváraní ich škôl. Mnohé kostoly a školy boli evanjelikom odobraté alebo ich školstvo fungovalo len v obmedzenej miere.⁴ Situácia sa zlepšila až po vydaní Tolerančného patentu cisára Jozefa II. v roku 1781, ktorý opäť povolil protestantom zakladať si školy a bohoslužby. Ku koncu 18. storočia štát postupne preberal povinnosti a úlohy o výchovu a vzdelanie mládeže. Štát si zabezpečoval nielen dozor nad cirkevnými školami, ale aj zriaďoval štátne školy.

Prameňom, ktoré čiastkovo reflektujú problémy evanjelického školstva v ranom novoveku a novoveku, sme sa už čiastkovo venovali v predchádzajúcich štúdiách, pričom cieľom tejto štúdie je skôr predstaviť konkrétne zápisnice a ich možnosti pre ďalší výskum.⁵ V rámci tohto príspevku sa sústreďíme skôr na konkrétne problémy zaznamenané v týchto zápisniciach. V rámci cirkevných zápisníc evanjelickej cirkvi sme analyzovali vybrané novoveké zápisnice kanonických vizitácií (z viacerých cirkevných zborov, rôznych seniorátov) a zápisnice z dištriktuálnych konventov.⁶

Zápisnice⁷ kanonických vizitácií možno považovať za významný prameň, nakoľko obsahujú mnoho informácií o fungovaní škôl evanjelických cirkevných zborov. Každá zápisnica totiž obsahuje záznam, či daný cirkevný zbor mal školu a v akom bola stave, aké bolo jej vybavenie, dni a hodiny vyučovania. Zaznamenané sú mená učiteľov, v ktorých neraz spoznávame významné osobnosti evanjelickej cirkvi, aj to, aké vzdelanie dosiahli, aké jazyky ovládali, vyratúvajú sa všetky ich povinnosti v škole i mimo nej. Právo vyberať učiteľa prináležalo farárovi. Učiteľ bol najbližším farárovým pomocníkom. Medzi informácie o škole vo vizitáciách ďalej patrí informácia o počte žiakov, aké boli vyučovacie predmety a aké sa

Kronika sabinovských evanjelikov Daniela Waechtera/A kisszebeni evangélikusok krónikája Waechter Dánieltől. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2022, s. 24 – 28.

³ Reprezentantom evanjelického vyššieho vzdelávania v Hornom Uhorsku v 17. storočí bolo Prešovské evanjelické kolégium. O jeho význame informuje KÓNYA, P. Medzinárodné kontakty Prešovského evanjelického kolégia v 17. storočí. In *Historia Ecclesiastica*. ISSN 1338-4341, 2014, ročník V, číslo 2, s. 54 – 55.; DUROVICS, A. – KÓNYA, P. *Az Eperjesi felsőoktatás intézményeinek hallgatói 1850-1918/Študenti prešovských vysokých škôl 1850 – 1918*. Budapešť : Eötvös Loránd Tudományegyetem, 2024, s. 25 – 34.

⁴ KÓNYA, P. *Pod zástavou kurucov. Protihabsburské povstania v Uhorsku v r. 1670 – 1711*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2015, s. 486 – 487.

⁵ Bližšie sme sa tejto problematike venovali napríklad v štúdií: ŠTEFLOVÁ, L. Vybrané problémy evanjelického a. v. školstva zachytené v kanonických vizitáciách Trenčianskeho seniorátu na konci 19. storočia. In *Zborník štúdií a odborných článkov z dejín religii II.* [elektronický dokument]. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2016, s. 60 – 70. Dostupné online: <http://www.pulib.sk/web/kniznica/elpub/dokument/Geremesova4> alebo v rámci konferenčného výstupu s názvom Kanonické vizitácie ako prameň pre poznávanie evanjelického školstva na konferencii Cirkevné dejiny v prameňoch, konanej v Prešove 30. novembra – 1. decembra 2022.

⁶ Cirkevné zápisnice sme selektovali pomocou metódy sondy, nešlo nám o podrobný a ucelený obraz, skôr o náčrt možností, ktoré tento typ prameňov ponúka.

⁷ Všetky zápisnice, s ktorými sme pracovali, sa nachádzajú v digitálnej databáze Centra excelentnosti sociohistorického a kultúrnohistorického výskumu Prešovskej univerzity v Prešove.

používali učebnice a pomôcky. Zápisnice sa zmieňujú aj o organistoch, ktorými boli často práve učitelia.⁸ Jednotlivé zápisnice uvádzajú rôzne informácie, na čom sa podpísala aj samotná osoba vizitátora a miestneho kňaza, ktorý vyhotovoval zápisnice. Vo väčšine prípadov však môžeme nájsť základné informácie o škole, jej budove, vybavení, pomôckach, konkrétnych predmetoch výučby atď. Okrem informácie, kde presne stála budova školy obsahujú zápisnice veľmi často sťažnosť na nedostačujúci stav školy alebo požiadavku na výstavbu novej budovy. Zápisnice kanonických vizitácií mali zachytávať skutkový stav a zároveň sa zvyčajne v závere superintendent vyjadril sám k možnostiam nápravy v prípade, ak boli pomery neuspokojivé.

Vizitátor zvyčajne osobne navštívil školu cirkevného zboru a aj samotné vyučovanie počas vizitácie cirkevného zboru. Zvyčajne potom nájdeme v zápisnici aj hodnotiaci zápis o úrovni vedomostí žiakov, spolu s výpočtom predmetov, ktoré sa v škole vyučovali. Počas vizitácií si superintendenti (neskôr biskupi) overovali vedomosti žiakov z čítania písania, geografie, histórie a aritmetiky a následne to zaznamenávali do zápisníc. Veľmi často sa tak stretne s odporúčaním napríklad v čom sa mali do budúcnosti zlepšiť a v čom viac cibriť. Ako príklad môžeme uviesť návštevu vizitátora v evanjelickej škole v Štítniku v roku 1741, kde kontroloval výučbu v troch triedach. V prvej triede sa žiaci učili katechizmus, gramatiku, klasické jazyky, logiku, dejiny cirkvi, geografiu a rétoriku. V druhej triede získavali znalosti zo základov práva, gramatiky a krasopisu. V tretej triede sa učili rétoriku a z gramatiky si cibrili deklináciu a konjugáciu, pričom superintendent slovné ohodnotil úroveň ich vedomostí.⁹

Okrem bežných informácií o budove školy sa zo zápisníc môžeme dozvedieť aj to, aké konkrétne predmety sa na danej škole vyučovali a prípadne, ktorí učitelia, aj menovite, tieto disciplíny vyučovali. V prípade menších škôl, samozrejme, cirkevný zbor dokázal zaplatiť najviac jedného učiteľa.

Osobe učiteľa je v zápisniciach väčšinou venovaná samostatná časť, teda hlavne jeho platu. Niekedy nájdeme v zápisnici len strohý výpočet učiteľského dôchodu, inokedy podrobný sumár. Niektoré zápisnice obsahujú len menný zoznam miestnych evanjelických učiteľov, ktorí do poslednej návštevy vizitátora pôsobili na danej škole, naopak, v iných sa nachádzajú podrobné informácie, poprípade aj celé životopisy učiteľov. Ako príklad môžeme uviesť zápisnicu z Gemerského seniorátu zo slavošovského cirkevného zboru, kde sa nachádza podrobný súpis príjmov miestneho učiteľa, ktorý dostával 14 zlatých od slavošovského cirkevného zboru a 8 zlatých od lehotského (filie). Z fašiangovej ofery dostával tretinu od matkocirkvi aj od filie. Ďalšie príjmy boli špecifikované nasledovne: „*Od pogrebu s kazanjm den 36, a speciali den 18, od zwonenj den 12, wždycky, gestli pak wjce se zwonj, k potrebe cyrkwie ma položit den. Z hamruw železo, od každeg pak čwrti kowačom offeruge den 12.*“ Okrem toho dostával naturálie z mlyna a žito od filie. Ďalej sa nachádza poznámka, že ak niekto kosil lúku pri včelíne, bol povinný za

⁸ Bližšie: OSTERTAGOVÁ, A. Kanonické vizitácie ako historický prameň. In *Kanonické vizitácie po Tridentskom koncile*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2007, s. 9.

⁹ EOL, (Evangélikus Országos Levéltár), Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyűlekezetértörténetek – Gömöri egyházmegye 1741, Csetnek, s. 45 – 46.

trávu zaplatiť 2 zlaté. Posledná poznámka k príjmom učiteľa súvisela s kohútom, ktorého bola povinná ako matkocirkev, tak i fília dodať učiteľovi do kuchyne na svätého Martina.¹⁰ V hrachovskom cirkevnom zbore medzi dôchodkami učiteľa nachádzame informácie, že hrachovský učiteľ dostával od každého chlapca fúru dreva, počas sviatkov od každého chlapca domáci koláč a každú sobotu po jednom vaji.¹¹

Bežnou praxou bola deľba príjmov medzi farára a miestneho učiteľa, väčšinou vo forme jednej tretiny, ktorú musel dať farár učiteľovi za pomoc pri konkrétnych úkonoch. Napríklad roštársky farár dostával platené ofery: za hostinu, na Božie narodenie, na Nový rok, na Veľkú noc, na svätodušné sviatky a za pohreb a z nich išla tretina učiteľovi. Za pohrebnú kázeň dostával jeden zlatý a keď aj spieval pri náležala mu ofera zvlášť, tretina z nej však patrila učiteľovi. Okrem toho v roštárskom cirkevnom zbore malo byť učiteľovi v prvej polovici 18. storočia platené snopom ozimín, snopom jarín, každý hospodár aj želiar mu mal platiť 30 denárov a vdovy 12 denárov. Z mlyna mal dostávať vedro pšenice. Taktiež dostával dve fúry dreva. Na sviatky, za krst, svadbu a pohreb dostával zvyčajné dôchodky. Od markuškovskej filie dostával za rok päť zlatých, fúru dreva a k tomu vedro žita. Od hankovskej filie dostával tiež päť zlatých, fúru dreva a tretinu z čiastky, ktorá išla farárovi. Z ofery dostával tretinu, za kázanie na pohrebe tretinu z farárovej časti, taktiež tretinu sliepky, ak pochovával hospodára. Na hostinu dostával od evanjelikov z Markušky aj Hankovej tri turáky a koláče. Od žiakov dostával jeden zlatý a „*Od Mihala až do Gyure magj žaki drewo nositi, gestli ne, tehdy powinnj gsau ffur drewa.*“¹² Z týchto konkrétnych príležitostných príjmov platil farár tretinu učiteľovi: (z dvoch filiálnych cirkevných zborov v Markuške a Hankovej) na hostinu dostával koláč alebo jeden groš, pre pohreb, sobáš a krst platili také isté dôchodky, aké odvádzal materský cirkevný zbor, pri obyčajnom obede dostával pintu vína, pri návšteve novorodenca turák a sliepku, za pohreby v Hankovej mu veriaci každý rok dávali osem mariášov.¹³ Do Hankovej chodil farár počas sviatkov, pri sviatosti krstu svätého a sobáša, za to dostával vedro žita a pol vedra ovsu. Tretina z toho patrila učiteľovi.¹⁴

Zaujímavý je zápis o plate učiteľa v súľovskom cirkevnom zbore v Trenčianskom senioráte, pretože sa v ňom nachádzajú dve kolónky, a to suma, ktorá mala byť učiteľovi vyplatená a suma, ktorá mu bola vyplatená v skutočnosti. Napríklad z fundácií mal dostávať 26 zlatých¹⁵ a tie aj dostával, od každého dieťaťa mal do-

¹⁰ Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyülekezettörténetek – Gömöri egyházmegye 1741, Nagy Slaboss, s. 50 – 51.

¹¹ Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyülekezettörténetek – Gömöri egyházmegye 1742, Rahoviensis, s. 141.

¹² Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyülekezettörténetek – Gömöri egyházmegye 1741, Rosteriensis, s. 59 – 60.

¹³ Mariáš bol dvojtoliar z obdobia Márie Terézie. Bližšie: *Veľký slovník cudzích slov*. Šaling, Samo – Ivanová-Šalingová, Mária – Maníková, Zuzana (eds.). Bratislava – Prešov : Vydavateľstvo Prešov, 2006, s. 799.

¹⁴ Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyülekezettörténetek – Gömöri egyházmegye 1741, Rosteriensis, s. 59 – 60.

¹⁵ Finančné položky sú v zápise kanonickej vizitácie uvedené v skratke ako zl. r. č., čo znamená zlatých rakúskeho čísla.

stávať po jednej zlatej, čiže mal dostávať 70 zlatých, v skutočnosti však dostával iba 30 zlatých. Namiesto 18 zlatých za seno dostával iba 10, za vymenené seno mal dostávať 20 zlatých, v skutočnosti to však bolo iba 8. Za dvanásť fúrikov surového dreva mal dostávať 25 zlatých, dostával len 10 zlatých. Čistý dôchodok z oblátok mal byť 30 zlatých, reálne však išlo o sumu 12 zlatých. Za kapustu a zemiaky dostával 7 zlatých namiesto 15. Kantorské dôchodky tiež nezodpovedali tomu, čo mal a čo aj dostával ako kantor. Za Koláčové kantácie mal dostávať 20 zlatých, dostával však iba 10, za pohreby mal dostávať 40 zlatých, dostával len 25 atď. V súhrne sa uvádza, že mal dostávať 505 zlatých r. č., avšak reálne dostával iba 328. Rozdiel teda bol 177 zl. r. č., toľko chýbalo učiteľovi do platu kantorského i učiteľského. V závere sa nachádza poznámka, že vysvetlenie sa nachádza v sťažnostiach.¹⁶ V časti Sťažnosti a žiadosti sa nachádza podrobný rozbor príčin, ktoré viedli k týmto nezrovnalostiam. Napríklad v treťom bode je uvedené, že z 200 snopkov z Hradnej, Súlova a Jablonového dostával iba 140 – 145, čo bolo rátané na 20 zlatých, odpovedalo to však iba 12 zlatým. Tieto snopky mali byť jačmenné, žitné a ražné, no dostával len jačmenné. K financiám, ktoré mal dostávať od detí sa v zápise nachádza konštatovanie: *„Od školopovinných dielok ponevác medzi nimi asi 2 polovice je tak biednych rodičov, že ani len tie šaty a knihy pre svoje deti zaopatrít nemôžu – a tak i učiteľ sotvi od polovice učebného dostane aj to len cestou žalobnou.“*¹⁷ Situácia s vyplácaním pohľadávok voči učiteľovi a kantorovi v Súlove bola natoľko kritická, že učiteľ žiadal nápravu od vizitujúceho biskupa. Záver patrí konštatácii súľovského učiteľa, ktorý celú situáciu uzavrel slovami: *„Z tohoto všetkeho patrne vidno že jak učiteľské tak kántorské dôchodky sú tak mizerné že ani len zákonne ustanovenému 400 zl. r. č. platu minimálnemu nezodpovedajú. Tieto Krivdy už od 7 rokov mlčanlive znáša. No dial mu to znášat nemožno, bo to patrne cítí nie len na svojom zdraví – ale i na zdraví svojej četnej rodiny mu záleží, ktorá nie len týmto zapričineny nedôstatok ale i zimu znášat a nemoc prinutená je. Na pohreby zvetša peši po obďalnych filií chodiť musí – no najčastejšie ani za ten pohreb platu nedostáva. Mal by veľmi mnoho čo sa zťažovať ale prestane i na tomto, prosí laskave o svrchovanú odpomoc.“*¹⁸ K všetkým týmto sťažnostiam farára sa vyjadril biskup Preddunajského dištriktu Fridrich Baltík v zápisnici kanonickej vizitácie, ktorá je spísaná jeho rukou a nachádza sa za zápisom učiteľa. V bode číslo 20 ohľadom sťažnosti učiteľa na stav školského príbytku, biskup napísal, že *„popraviť sa má“*. V ďalšom bode reagoval biskup na sťažnosť učiteľa na jeho plat, na základe čoho celú vec posunul ďalej na stolíčný úrad. Vizitujúci biskup navštívil aj učebnú sieň a nariadil, aby boli lavice nahradené novými. Okrem toho stenová tabuľa mala byť podľa jeho odporúčania nanovo zafarbená. Stav učebných pomôcok bol tiež zlý, a preto ich odporúčal doplniť. Schody odporúčal prestavať, pretože boli pre malé deti nebezpečné.¹⁹

¹⁶ Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyülekezettörténetek – Trencsényi egyházmegye 1901, Szulýó, nepag.

¹⁷ Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyülekezettörténetek – Trencsényi egyházmegye 1901, Szulýó, nepag.

¹⁸ Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyülekezettörténetek – Trencsényi egyházmegye 1901, Szulýó, nepag.

¹⁹ Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyülekezettörténetek – Trencsényi egy-

Aj na príklade súľovského cirkevného zboru vidieť, že dôchodky učiteľov neboli vyplácané v takých sumách a naturáliách, ako to mali predpísané. Evanjelickí učitelia si aj kvôli nespoľahlivosti a nepravidelnosti týchto príjmov privyrábali aj inými spôsobmi, ako to napríklad opisuje zápisnica v cirkevnom zbore v Malých Stankovciach, v ktorej sa uvádza, že učiteľ si bokom privyrábal na zastupiteľstve Prvej uhorskej poisťovacej spoločnosti.²⁰ Kvôli malým dôchodkom si musel aj púchovský farár privyrábať. Okrem toho, že vykonával učiteľskú prácu bol aj kníhviazačom, záhradníkom, ovocinárom a asekuračným agentom. Zaujímavá je zmienka, že deti nevyučoval telocvik, ale vysadil stromovú škôlku, kde deti vyučoval štepárstvo.²¹

Okrem platu učiteľov môžeme v zápisniciach nájsť aj pochvaly či sťažnosti na ich prácu. Častá je všeobecná formulácia, ako v prípade cirkevného zboru v Acsi v Peštianskom senioráte, kde vizitátor konštatoval, že s prácou farára aj miestneho evanjelického učiteľa panovala v cirkevnom zbore všeobecná spokojnosť.²² V rámci sťažností môžeme uviesť cirkevný zbor v Gočove v Gemerskom senioráte, kde v roku 1713 vizitátor v zápisnici v časti Casus zaznamenal prípad miestneho učiteľa Adama Satellita. Miestny farár mu vyčítal, že doma pije, vo fílii v Gočove museli kvôli nemu dokonca zasahovať vojaci. Cirkevný zbor tým vystavil škandálom, ohavnými slovami ovplyvňoval deti v škole, chlapcov bičoval, pastierom dokonca odcudzil husi. Vizitátor konštatoval, že ak by svoj život napravil, bude môcť ostať vo funkcii, ak by však svoje správanie nezmenil, jeho miesto bude ponúknuté inému učiteľovi. Superintendent ho pri vizitácii varoval so vztýčeným prstom, učiteľ sľúbil, že svoj život zmení.²³ V zápisnici z Dobšinej sa nachádza taktiež sťažnosť na alkoholizmu kantora. Kantor Zacharidae bol na fare obvinený z výtržníctva pod vplyvom alkoholu. Ten obvinenia poprel. Ako uvádza zápisnica jeho vina však bola preukázaná, a preto musel pred superintendentom sľúbiť, že sa požívaniu alkoholických nápojov bude vyhýbať a nebude viac robiť škandály v cirkevnom zbore.²⁴

Množstvo sťažností v cirkevných zápisniciach sa týka materiálneho vybavenia učební, nedostačujúceho platu učiteľov alebo nedostatku učebníc.²⁵ Samo-

házmegye 1901, Szulyó, nepag.

²⁰ Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyülekezettörténetek – Trencsényi egyházmegye 1902, Kissztankócz, s. 17 – 18.

²¹ Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyülekezettörténetek – Trencsényi egyházmegye 1901, Púcho, s. 36 – 37.

²² Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyülekezettörténetek – Pestmegyei egyházmegye 1880, Acsa, nepag.

²³ Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyülekezettörténetek – Gömöri egyházmegye 1713, Oláh-Patak et Gócs, s. 8.

²⁴ Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyülekezettörténetek – Gömöri egyházmegye 1720, Tobschina, s. 29 – 30.

²⁵ Samostatný výskum by si zaslúžili učebnice v evanjelických školách. Nie vždy sa v zápisniciach nachádzajú zoznamy konkrétnych učebníc, ale ak išlo o väčšiu školu s vyšším počtom žiakov, vizitátor v ojedinelých prípadoch zaznamenal aj konkrétne učebnice. Ako príklad môžeme uviesť zápis v zápisnici kanonickej vizitácie z cirkevného zboru v Malých Stankovciach, kde sa uvádza, že medzi učebnice, ktoré sa používali v miestnej evanjelickej škole patrili Bežov šlabikár, o čosi neskôr aj Šlabikár R. Urama a Čítanka J. Bellu. Medzi inými školskými knihami vizitácia uvádza: Katechizmus D. M. Lutheru, Bežov školský spevník, Nový zákon, II. a III. Be-

statné ponosy však tvorí dochádzka. Ešte na konci 19. storočia nachádzame v zápisniciach mnohé zápisy opisujúce nespokojnosť učiteľov a farárov so školskou dochádzkou. V zápisnici z cirkevného zboru v Malých Stankovciach sú uvedené najčastejšie dôvody, pre ktoré deti vymeškávali vyučovanie: „*Rodičia pilne posielajú svoje deti do školy. Leniví bývajú aj peňažne trestaní. Školu meškajú pre nemoc, rodinné slavnosti alebo aj pre nával prác v domácnosti a gazdovstve.*“²⁶ V cirkevnom zbore v Podlužanoch rodičia deti ochotne púšťali do školy, ale ako zaznamenáva zápisnica, v prvých mesiacoch školského roku viacero detí zameškalo školu kvôli hospodárskym prácam. Rodičia boli v takýchto prípadoch napomínaní a ak to nepomohlo, aj pokutovaní.²⁷ V zápisnici zo záriečského cirkevného zboru nachádzame konštatovanie, že rodičia neposielali svedomito svoje deti do školy. Buď preto, že bývali ďaleko od školy, čo bolo namáhavé hlavne v zimných mesiacoch, alebo preto, že ich potrebovali pri hospodárskych prácach a pasení dobytku. Avšak, ako konštatoval vizitátor, jedným z dôvodov bol aj fakt, že medzi rodičmi ešte nebol celkom rozšírený a hlavne pochopený význam školskej dochádzky. Nedbanliví rodičia boli niekoľkokrát napomenutí, ak však deti ďalej nenavštevovali školu, učiteľ vypísal hárky a tie boli doručené obecnej vrchnosti, ktorá od rodičov vymáhala zákonom určenú pokutu, čo sa ale nestávalo často, ako konštatoval vizitátor. Nachádza sa tu aj odporúčanie ako predchádzať meškaniu v škole: „*Príčiny častého meškania škôl daly by sa dľa našej mienky odstrániť pradne tak, keby sa ľud dôkladne poučil o veľkom význame školovania a potom keby vrchnosť vrchnosť nedbanlivých prísne trestala.*“²⁸

Vďaka zápisniciam z konventov²⁹ vieme rekonštruovať finančné zabezpečenie jednotlivých dištriktov, nakoľko členovia dištriktuálneho presbyterstva, členovia predsedníctiev seniorátov a delegáti seniorátov na konventoch schvaľovali rozpočet. V rámci hospodárskych záležitostí v nich nenachádzame len účty, výpočty základín, darov a pohľadávok, ale i výpočty zbierok na dobročinné účely. V celej svojej komplexnosti predstavuje tento druh zápisníc aj zaujímavé doplnenie dobre známych celokrajinských udalostí, ktorým sa predstavitelia cirkvi na konventoch venovali a reagovali na aktuálne problémy. Časť týchto zápisníc

žova čítanka, Pomocná kniha k cvičeniu maďarskej reči od L. Slabockého, Čítanka maďarská, Počtovanie Bežove a Kordošove. Blížšie: Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyülekezettörténetek – Trencsényi egyházmegye 1902, Kissztankócz, s. 17 – 18.

²⁶ Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyülekezettörténetek – Trencsényi egyházmegye 1902, Kissztankócz, s. 18.

²⁷ Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyülekezettörténetek – Trencsényi egyházmegye 1901, Podluzsány, s. 14.

²⁸ Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyülekezettörténetek – Trencsényi egyházmegye 1901, Zariacs, s. 18.

²⁹ Zápisniciam z dištriktuálnych konventov sme sa venovali v samostatných príspevkoch. V rámci tejto štúdie chceme predstaviť ich možnosti pre výskum novovekého evanjelického školstva, nakoľko tvoria pramennú bázu nielen pre výskum dejín evanjelickej cirkvi a. v., ale i jednotlivých evanjelických seniorátov. Pozri blížšie: ŠTEFLOVÁ, L. Vybrané pramene k dejinám evanjelickej cirkvi a. v. v Uhorsku. In *Pramene k cirkevným dejinám Uhorska v ranom novoveku*. Perte Kónya (ed.). Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2024, s. 7 – 18. alebo v rámci konferenčného výstupu s názvom Zápisnice dištriktuálnych konventov ako prameň k dejinám evanjelickej a. v. cirkvi v Uhorsku sme priblížili tento prameň na konferencii *Pramene k dejinám reformácie a rekatolizácie v Uhorsku*, ktorá sa konala v Prešove 14. – 15. 11. 2023.

tvorí výpočet finančného a materiálneho zabezpečenia, teda hospodárskej správy cirkevných zborov. Tento výpočet je delený po jednotlivých seniorátoch. Ak si od posledného konventu nejaký cirkevný zbor zadovážil napríklad zvon, opravil lavice v kostole alebo vyzbieral peniaze na výstavbu školy, nájdeme o to presný záznam pod seniorátom, do ktorého zbor patril. Súčasťou všetkých konventov bolo prečítanie výročnej správy, ktorá bola prednesená pred zhromaždenými zástupcami seniorátov a následne zaznamenaná v zápisnici. Práve v týchto prepisoch výročných správ môžeme nájsť akýsi sumár aktuálnych problémov evanjelickej cirkvi. Výročné správy občas reagovali nielen na cirkevné záležitosti, ale i na tie politické.

Informácie o evanjelickom školstve v týchto zápisniciach sa týkali hlavne distribúcie školských učebníc. Viacero bodov v zápisniciach z konventov sa sústreďuje na finančný a ekonomicko-hospodársky stav jednotlivých seniorátov, prípadné dlhy a podlžnosti, účty, ktoré bolo potrebné vyplatiť, upozornenia na blížiacu sa splatnosť rôznych účtov alebo finančné dary, ktoré senioráty obdržali. Okrem toho sú v protokoloch zaznamenané rôzne žiadosti na navýšenie vyplácania dôchodkov či platu farárov, ale i učiteľov.

Zápisnice z konventov, tzv. konventuálne protokoly sa nedotýkali len finančného stavu seniorátov, ale aj evanjelických škôl a ich financovania. V jednom z bodov sa napríklad spomínajú problémy s financovaním Prešporského lýcea, ktorému prispieval Ústav Gustava-Adolfa v Nemecku sumou 1 600 zlatých ročne. V zápisnici je to hodnotené ako neočakávaná udalosť, nakoľko toto financovanie bolo pozastavené bez vysvetlenia, pretože Ústav Gustava-Adolfa „beze vší viny Lyceum tohto, posilati odoprel“. Prešporské lýceum sa preto obrátilo na konvent so žiadosťou o peňažnú výpomoc. Konvent dovtedy nedisponoval žiadnym fondom na príspevky pre túto konkrétnu školu, ale superintendent Banského dištriktu Jozef Székács sa „ochotne ponuknul, že on na tau ujmu, o 800 zlat. str. se postará“. Následne je zaznamenané, že tento sľub dodržal a skutočne vyzbieral sľúbenú čiastku a poslal ju Prešporskému lýceu, za čo ho pochválili a riadne to kázali aj zaznamenať do protokolu. Zároveň však vyslancov konventu poprosili, aby mu „oznámili, a jej poprosili, žeby podobnau prízen a snážnost i napotom Lyceum prešpurskému neodeprel“.³⁰ Aj z tohto príkladu je zrejmé, že konventy neslúžili iba na enumeráciu problémov, ale snažili sa priniesť riešenia a pragmaticky do budúcnosti zabezpečiť bezproblémový chod seniorátov, škôl, ale i jednotlivých cirkevných zborov. Výpočet finančných opatrení podčiarkuje administratívno-hospodársky charakter zápisníc tohto typu.

Množstvo záznamov v konventuálnych protokoloch³¹ súvisí so správou a financovaním evanjelických škôl, čo poukazuje na vážnosť, s akou pristupovala

³⁰ Dunáninnen Egházkerület – Protocoll districtuálního Conventu Superintendencie cirkvi a škol Ev. A. Wyzn. předduajské v slob. král. městě Prešpurku, dne 22. a 23. Aug. 1861 odbývaného, s. 5.

³¹ Zápisnice z konventov, tzv. konventuálne protokoly sa delia podľa toho, či sa cirkevné orgány zišli v rámci cirkevného zboru (zborový konvent), seniorátu (seniorátny konvent) alebo dištriktu (dištriktuálny konvent). Najvyšším správnym orgánom cirkvi bol každoročný generálny konvent. Spočiatku sa generálny konvent konal iba za účasti svetských predstaviteľov cirkvi (prvý v roku 1774 v Pešti), od roku 1860 bol spolupredsedom aj predstaviteľ z radov duchovných – najstarší z biskupov. Bližšie: *Evanjelická encyklopédia Slovenska*. Borislav Petrik (ed.).

evanjelická cirkev a. v. k vzdelaniu. Zápisnice z konventov obsahujú informácie o knihách a učebniciach.³² Najčastejšie sa týkajú distribúcie školských učebníc. Napríklad v zápisnici z Potiského dištriktuálneho konventu z júla 1862, ktorý sa konal v meste Jelšava, nachádzame výzvu, aby sa vydanie slovenského šlabikára pre evanjelické školy rozšírilo, na čo konvent vyzval špeciálny výbor vymenovaný na vypracovanie školských kníh, aby na vypracovaní „*žádaucích (školských) učebních knih pilně pracoval*“.³³ Ďalšia časť je venovaná viacerým snahám evanjelikov o vypracovanie nových školských učebníc. Zápis obsahuje aj publikácie, na ktorých autori ešte iba pracovali a ich vydanie sa plánovalo, napríklad Július Petz pracoval na dejepise evanjelickej cirkvi v Uhorsku a na úpravách na Marburgskom spevníku. Taktiež vyšla dôležitá historická práca k dejinám evanjelickej cirkvi od Viktora Hornyanszkeho *Beiträge zur Geschichte evangelischer Gemeinden in Ungarn*. I keď išlo o zaujímavé publikácie a učebnice a evanjelici sa v tomto smere skutočne činili, v závere toho zápisu je zaznamenané konštatovanie, že tieto aktivity boli v porovnaní s tým, čo vychádzalo vo vlasti „*jest to málo až do zapřčení se*“. V porovnaní s tým, aké aktivity vyvíjali pri písaní a vydávaní kníh katolíci, konštatovali účastníci konventu, že majú čo doháňať.³⁴ V rámci kritérií na vhodnosť školských učebníc sú v protokole zaznamenané isté kroky, ktoré mali preveriť školské učebnice pre evanjelické školy v praxi. V protokole je spomenutý obežník, ktorý obsahoval konkrétne otázky, napríklad, či knihy boli k úžitku, ktoré slúžili svojmu cieľu a ktoré nie, ktoré šlabikáre, katechizmy, čítanky využívali v školách atď. Obežník rozposlali do viacerých seniorátov a v protokole uviedli aj výsledky zo zozbieraných dát, z ktorých môžeme uviesť napríklad konštatovanie, že v školách panoval starý spôsob poznávania a slabikovania, nemecké a maďarské čítanky celkom nezodpovedali svojmu účelu, počty, zemepis, prírodopis, dejepis a materinská reč sa na školských veľmi často učili z vypracovaných rukopisov učiteľov a kňazov a nie z tlačených učebníc. Konvent si predsavzal, aby sa na obecné útraty založili knižnice, ktoré by aj chudobnejším učiteľom umožnili prísun kníh, ktoré by si inak nemohli zaopatriť. Okrem toho konvent učinil návrh na vymenovanie generálneho poverenctva, ktoré by posúdilo všetky návrhy na vydávanie kníh evanjelickou cirkvou a vypracovalo odporúčanie, ktoré knihy by mala evanjelická cirkev zo svojich dôchodkov vydávať a ktoré nie.³⁵ Samozrejme, konventy sa nezaoberali len financovaním škôl a distribúciou učebníc, ale aj samotnými učiteľmi, rovnako ako v prípade kňazov, ak ich verejne chválili alebo hanili. V jednom z protokolov je napríklad zaznamenaný prípad učiteľa Daniela Goldbergera z Brezna, ktorý čelil vážnym obvineniam: „*Obžalovaný Dan. Goldberger v ev. a. v. brezňanském chrámě r. 1862 v druhý velikonoční svátek, na něsporních službách božích, pro některé výpověďě*

Bratislava 2001, s. 119.

³² Bližšie sme sa knižnej kultúre evanjelickej cirkvi a. v. venovali v štúdiu: ŠTEFLOVÁ, L. Knižná kultúra v evanjelických cirkevných zboroch v druhej polovici 19. storočia. In *Annales historici Presovienses*. Prešov, 2020, roč. 20, č. 1., s. 24 – 33.

³³ Tiszai Egyházkerület – Zápisnice konventu potiského evanj. a. v. dištriktuálneho, 1862 (Jelšava), s. 12.

³⁴ Bányai Egyházkerület – Protokol evanj. a. v. baňské superintendentie, 1863 (Pešť), s. 4.

³⁵ Protokol evanj. a. v. baňské superintendentie, 1863 (Pešť), s. 7 – 9.

a její nepravdivé a pohoršlivé náměry, v řeči z kancle držané, dále pro neuctivé k církevní vrchnosti se chování, naposledy pro nelidské a ukrutné se školkau mládeži nakládání saudcovský přísně se kárá, a kázání v brežňanském chrámě na věky se mu zapověduje; jináče obžalovaný tak se do úřadu nazpět usazuje, aby se za čas vyzdvižení z úřadu jemu přidržané dvě třetiny hotového platu – ne ale štolý, jediné to, co v hotovosti z církevné pokladníci přijímal s podržením níže vyloženích útrat pravoty – bez dočasných úroků – obžalovanému vyplatily; dale obžalovaný přísně se napomíná aby se k místnému cirk. dozorcovi úctivě a slušně choval, ve škole své povinnosti věrně a svědomitě konal, se školskau mládeži vliďně a lidsky zacházel a nakládal, v potahu ku církevníkům jednomyslnost všemožně udržeti, vlasně napravití se vynasnažoval, aby se rozhorčenost církvi proti němu dále nerozmáhala, kteráby mu jistě, jen ku konečnému odstránění z církvi dopomohla; naposledy odsuzuje se obžalovaný k zaplatění pravotných útrat, jakové isau: útraty 1-ho saudu 50 zl. (padesát zl.) druhého pak saudu 30 (třidcet zl.) kterážto summa z přidržaných dvou třetín platu ztáhnutá býti má.³⁶ Aj na tomto prípade jasne vidieť, že jednotlivé sťažnosti sa v rámci konventov nielen svedomito zaznamenávali, ale i riešili.

Zápisnice z dištriktuálnych konventov či protokoly konventuálnych zhromaždení sa venujú prevažne každodenným otázkam, zabezpečujúc tak bezproblémový chod cirkevných zborov, a teda majú vo väčšine prípadov skôr cirkevno-právny charakter ako profánny, reflektujúci politické dianie v krajine. Ako úradné cirkevné pramene slúžia na poznávanie dejín evanjelickej cirkvi a. v., nakoľko dotvárajú komplexný obraz o fungovaní a správe evanjelickej cirkvi a. v. v Uhorsku. Z ich obsahu je zrejmé, že predstavitelia evanjelickej cirkvi a. v. veľmi dbali na rozvoj a fungovanie evanjelických škôl, ich materiálne zabezpečenie, ale i na samotné vzdelanie svojich učiteľov a kňazov. Nemalý priestor venovali na konventoch dobročinným zbierkam na sirotince, ozdravovne, podporovne, rôzne ústavy či spolky.

Záver

Evanjelické školstvo prechádzalo v období 17. – 19. storočia dynamickým vývojom, o čom svedčí nielen zvyšujúci sa počet žiakov, ale i materiálne zabezpečenie evanjelických škôl. Množstvo problémov, s ktorými sa museli evanjelické školy vyrovnávať súviseli často s celokrajinskou politickou a spoločenskou situáciou, čo do veľkej miery potvrdili aj nami vybrané záznamy v cirkevných zápisniciach, prezentované v tejto štúdii.

Po vydaní Tolerančného patentu sa darilo evanjelikom okrem nových kostolov zriaďovať aj evanjelické školy. Druhá polovica 19. storočia priniesla ďalšie významné zmeny v živote škôl. Dostali jednotné štátne učebné osnovy aj nové schválené učebnice a novým normám museli prispôbiť nielen školské budovy, ale aj platy učiteľov. Zmenila sa skladba vyučovacích predmetov, medzi ktoré sa dostala aj maďarčina ako štátny jazyk. Povinná školská dochádzka viedla k zvýšenej návštevnosti škôl, pre ktoré často nepostačovali staré priestory farských škôl.

³⁶ Bányaí Egyházkerület – Protokoll konventu superintendencie evanj. aug. vyz. okolí baňského, 1865 (Pešť), s. 7.

Pri komparácii cirkevných zápisníc zo 17. až 19. storočia je tento nárast počtu žiakov jasne viditeľný. V školách, najmä v zemepanských mestách a veľkých obciach, rástol aj počet učiteľov a vyučovanie zabezpečované iba kantorom alebo nekvalifikovaným učiteľom pritom neraz nepostačovalo nárokom štátu. Mnohé konfesiónálne školy nedokázali pritom vyhovieť týmto a ďalším požiadavkám novej doby a po dohode s vedením miest sa menili na obecné, príp. požiadali o transformáciu na štátne školy, kde väčšinu nákladov na ich zriadenie či výstavbu, vybavenie a platy učiteľov prevzal štát.³⁷

V týchto zložitých časoch sa nie vždy darilo evanjelickej cirkvi a. v. udržať staré či zriaďovať nové školy. Často sa obracali na cirkevných i štátnych predstaviteľov so žiadosťou o zamestnanie ďalších učiteľov, ktorí by učili deti v doobedných, poobedných aj večerných hodinách. Napriek nedôslednej dochádzke žiakov, nestálemu platu učiteľov alebo nepostačujúcim priestorom na vyučovanie sa evanjelické cirkevné zbory, potýkajúce sa s najrôznejšími problémami, snažili zachovať fungujúce školy a vyučovať deti nielen štátom predpísané predmety, ale i náboženstvo, spev a evanjelickú vierouku.

³⁷ KÓNYA, P. Konfesiónálne školy v (niektorých) zemplínskych a užských zemepanských mestách v 17. – 19. storočí. In *Historia Ecclesiastica*. ISSN 1338-4341, 2020, ročník XI, číslo 2, s. 89.; KÓNYA, P. – DIENES, D. *Cirkevné zbory „Úžskej cirkevnej spoločnosti“ 1798 – 1799*/Az „*Ungi egyházi társaság*” gyűlékezetei 1798 – 1799. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2022, s. 46 – 54.

WAS TEILT JAN MILIČ LOCHMAN UNS HEUTIGEN MIT?

Kamila VEVERKOVÁ

What does Jan Milič Lochman convey to us today?

The article reflects on the life, work, and lasting relevance of the Czech exile theologian Jan Milič Lochman (1922–2004) on the occasion of the twentieth anniversary of his death. Starting from the fundamental task of theology to interpret God's message within a concrete historical context, Lochman is presented as a thinker whose ideas transcend the boundaries of his own era. A central motif of his work is the significance of "memory" for identity, faith, and social responsibility. Lochman emphasizes that both the Church and society become disoriented and easily manipulated when they lose a living historical and spiritual memory. The text analyzes Lochman's activity under totalitarian regimes, his return to the spiritual and ethical roots of the Czech Reformation, and his emphasis on the religious heritage of the National Revival. Particular attention is given to his participation in the Marxist–Christian dialogue of the 1960s, in which ethical responsibility for the whole of creation came to the fore. The article also highlights Lochman's international engagement, especially within the ecumenical movement and in response to the growing process of secularization. The conclusion underscores Lochman's enduring legacy: Christian hope as the foundational source of theological, social, and academic engagement. This hope must be continually reinterpreted and responsibly brought into changing historical and social conditions.

Keywords: Jan Milič Lochman, theology, exile, Czech Reformation, religion.

Vor etwas mehr als 100 Jahren, am 3. April 1922, wurde in Nové Město nad Metují in Ostböhmen Professor Jan Milič Lochman geboren. Er verstarb am 21. Januar 2004 in Basel in der Schweiz, wo er Rektor der Universität gewesen war. Der 20. Todestag dieses bedeutenden tschechischen Exil-Theologen von Weltformat ist der Anlass für die folgende kurze Reflexion.

Ein Theologe hat die Aufgabe, die Botschaft Gottes für die Zeit, in der er lebt, auszulegen. Dabei kommt es vor, dass die Aussagen eines Theologen weit über die Epoche, in der er lebt und wirkt, hinausgehen und somit zu wegweisenden, prophetischen Worten werden. Ebendiesen Maßstab können wir an das Leben, Zeugnis und Werk von Professor Lochman legen. Er war sich dieser wichtigen Aufgabe bewusst. Ein Zitat aus seiner Predigt, gehalten am Reformationstag, dem 31. Oktober 1999, in Heršpice in Mähren zum Text des Hebräerbriefes 13,7 ff.: „Denkt an eure Vorfahren, die euch geführt und euch das Wort Gottes verkündet haben. Denkt daran, wie sie ihr Leben vollendet haben, und folgt ihnen im Glauben.“ Lochman sagte damals: „Wir wissen, dass ein gutes Gedächtnis ein Geschenk von enormer Bedeutung ist. Der Kirchenvater Augustinus sah zu Recht gerade im Gedächtnis eine essentielle Eigenschaft des Menschen, der nach dem Bild Gottes geschaffen ist. Das lässt sich auch aus der praktischen, oft schmerzhaften Erfahrung bestätigen: Wie sehr ist unsere Identität bedroht, wenn das Gedächtnis nachlässt! Nicht nur im Leben des Einzelnen. Auch im

Leben der Gesellschaft, der Nation. Dies wussten die Ideologen beider totalitärer Systeme sehr genau, als sie mit großem Aufwand versucht haben, das Gedächtnis der Nation zu manipulieren – bis hin zu überaus lächerlichen Eingriffen auf historischen Fotos, wenn die darauf abgebildeten Personen nicht mehr gebraucht wurden. Diese Manipulatoren waren sich dessen bewusst, dass eine Gesellschaft oder ein Volk mit einem gelähmten Gedächtnis seine Identität verliert und zu einer manipulierbaren Masse wird. Das apostolische Wort über das Gedächtnis richtet sich jedoch an die Repräsentanten der Kirche, an das kirchliche Milieu, für das es ein besonders drängendes Problem darstellt, denn eine Kirche, die nicht über ein gutes Gedächtnis verfügt, wird allzu leicht zur Beute der Winde und der Versuchungen der Zeit, wie ein Baum ohne Wurzeln, gleichsam eine Wetterfahne auf dem Dach. Deshalb hat das Volk Gottes, das Volk des Alten und des Neuen Bundes, auf seinem Weg von Anfang an Feste gefeiert. Sie erinnerten an das, was einst geschehen war, und was die treue Kirche bis heute trägt. Unser Text konkretisiert dieses lebensspendende Gedächtnis: „Denkt an diejenigen, die euch geführt und euch das Wort Gottes verkündet haben!“ (Jan Lochman: *Mějte na paměti ty, kteří vás vedli a mluvili vám slovo Boží*. [Denkt an diejenigen, die euch geführt haben und euch das Wort Gottes verkündet haben.] Sammlung von Texten von Prof. J. M. Lochman bei dessen Besuch in Heršpice und Brünn 31. 10. – 1. 11. 1999, Heršpice 2000.) In diesen Kontext sei – wohl zurecht – die Persönlichkeit von Jan Milič Lochman gestellt. Aufgewachsen in einer Demokratie, durchlebte er seine Jugend und Reifungsphase in einer totalitären Gesellschaft, die bald darauf durch ein zweites totalitäres Regime abgelöst wurde. Dieser zweite Totalitarismus wollte die Aufklärung für eine geistlose antireligiöse, antichristliche Propaganda missbrauchen. Der gebildete Jan Milič Lochman macht nach seiner Rückkehr aus St. Andrews und Basel alles dafür, um den bösen Primitiven die lebensspendenden Wurzeln unseres Christentums aufzuzeigen, um die Ideale der tschechischen Reformation hervorzuheben und zugleich die Bedeutung der tschechischen Aufklärung zu unterstreichen, die zu einem großen Teil gerade von religiösen Denkern getragen worden war. Ohne das religiöse Denken der Tschechischen Nationalen Wiedergeburt, ohne ihr spirituelles Erbe, ohne Persönlichkeiten wie Josef Dobrovský, Bernard Bolzano, Jan Kollár und František Palacký gäbe es keinen Masaryk, gäbe es keine Demokratie, die schweren Prüfungen ausgesetzt ist – gerade in der Zeit, wo Lochman als Pfarrer die Kanzel und als Hochschullehrer das Katheder besteigt. Schweigen konnte er nicht und veröffentlichte deshalb in äußerst ungünstigen Zeiten seine großartigen Werke: *Náboženské myšlení českého obrození* [Das religiöse Denken der tschechischen Wiedergeburt], 1952 und *Duchovní odkaz obrození. Dobrovský – Bolzano – Kolár – Palacký* [Das spirituelle Erbe der nationalen Wiedergeburt. Dobrovský – Bolzano – Kolár – Palacký], 1964. *Náboženské profily* [Religiöse Profile], 1964. Als in unserem Land die Demokratie wiederhergestellt wurde, wurde viel über neue, globale Projekte und Wirtschaftsmodelle gesprochen. Lochman vermittelt auch heute noch die Botschaft, dass es ohne moralische und ethische Wurzeln nicht gehen wird! Es genügt nicht, allein über das Erbe der Aufklärung zu sprechen und sich mit Masaryk zu brüsten, und

gleichzeitig sozial unmoralische Lebenspraktiken verfolgen! Man muss sich von diesen Quellen inspirieren lassen, sie durchdenken und ethisch verstehen, dass die Zivilgesellschaft keine Gesellschaft der Hamburger und Coca-Cola ist – und auch nicht sein darf.

In den 1960er Jahren, als Prof. Lochman noch in Prag lehrte, zeigte sich deutlich, dass der Ausbau einer strahlenden Zukunft, wie sie präsentiert wurde, enorme Risse aufweist, die nicht zu kitten sind. Das verstanden auch einige marxistische Intellektuelle. Lochman trat mit ihnen in einen Dialog, der später als marxistisch-christlicher Dialog in die Geschichte eingegangen ist. Er trat ihm bei als derjenige, der fest auf den christlichen Grundlagen steht, die von der tschechischen Reformation getragen werden. Es geht nicht nur darum, welche Beziehung man zu Gott hat, vielmehr zu dessen gesamter Schöpfung. Wie kann man das Antlitz der Erde erneuern, wie kann man Ungerechtigkeiten verhindern, wie kann man eine Eskalation des Kalten Krieges verhindern? Wie kann man Gottes Gesetz (*Lex Dei*) im Alltag, im Leben der damals polarisierten Welt anwenden? Lochmans Stärke ist das Wort Gottes und das spirituelle Erbe der tschechischen Reformation, das bei Hus (aber auch schon bei dessen Vorgängern) zum Ausdruck kommt sowie vor allem in den religiösen, ethischen und gesellschaftlichen Auswirkungen der *Prager Vier Artikel*. Der Höhepunkt der Reformbemühungen war dann Johann Amos Comenius, dessen theologischem Erbe Lochman sein ganzes Leben gewidmet war. Bald stellte sich heraus, dass er mit einigen reformorientierten Marxisten eine gemeinsame Sprache gefunden hatte – zwar waren ihre gedanklichen Quellen unterschiedlich und nicht religiös, aber auf der ethischen Ebene fanden sie zueinander. Diese Entwicklung wurde durch die traurigen Ereignisse im August 1968 beendet. Auch in dieser Hinsicht ist Jan Milič Lochman für die Gegenwart sehr aktuell. Das Vermächtnis der Verwirklichung des Gesetzes Gottes, wie es sich bei uns manifestierte, muss eine Quelle für die Gestaltung des ziemlich ermüdeten Christentums in Tschechien sein. Hier und jetzt. Auch heute finden Kämpfe statt, bei denen wir den von unseren Vorfahren beschrittenen Wegen in vielerlei Hinsicht folgen können!

Lochmans Weggang nach New York und später nach Basel war ein großer Wendepunkt in seinem Leben. Darüber haben bereits viele Kollegen geschrieben. Ich möchte nur betonen, dass Prof. Lochman auf der internationalen Ebene alle theologischen und gesellschaftlichen Probleme aus einem spezifischen Blickwinkel reflektiert hat, nämlich dem der tschechischen christlichen und existenziellen Erfahrung. In den 1970er und 1980er Jahren wurde auf der Plattform weltweiter ökumenischer Gremien viel diskutiert über den Dienst der Christen in der Welt. Dies führte zu vielen unterschiedlichen Sichtweisen und in einigen Fällen auch zu schweren Krisen. Lochman vertrat die Auffassung, dass wir, um von unserer Hoffnung, Zeugnis geben zu können, an der Grundlage der Hoffnung mit dem Bewusstsein der theologischen Verantwortung arbeiten müssen. Und die apostolische Hoffnung hat nur eine einzige tragende Quelle: die Hoffnung auf den lebendigen Gott/die im lebendigen Gott verankerte Quelle. Es ist die Aufgabe der Theologie, der Kirche und der Welt so zu dienen, dass sie in den gegenwärtigen Koordinaten von Raum und Zeit fortwährend an diese Hoff-

nung erinnert. Wenn sie dies nicht tut, wird sie nur zu einer schwachen Krücke für die Rechtfertigung globaler Aktivitäten, von denen nicht klar ist, woher sie kommen und wohin sie führen.

Als Prediger, Professor und später Rektor der altherwürdigen Universität Basel nahm J. M. Lochman die fortschreitende Säkularisierung deutlich wahr. Diese fand nicht allein in Osteuropa, sondern weltweit statt. Es kam hinzu das Anwachsen anderer Religionen. Lochman versucht zu hinterfragen, warum dies geschieht, und zugleich auch, wie man sich dieser Situation stellen kann. Die Säkularisierung konnte auch die reformierte Schweiz nicht verschonen, wo das Christentum allmählich zu einer Art Folklore wurde, was in der Vergangenheit nie der Fall gewesen war. Und Lochman geht den Weg, den ein gläubiger und treuer Theologe, der aus seinem Glauben heraus handelt, immer gehen sollte. Er veröffentlicht nach und nach deutsche Auslegungen grundlegender christlicher Texte: 1. Die Zehn Gebote – Wegweiser zur Freiheit, Grundzüge der Ethik aus der Perspektive der Zehn Gebote (1979), 2. Das Credo. Grundlagen der ökumenischen Dogmatik (1982), 3. Das Vaterunser. Das christliche Leben im Licht des Gebets des Herrn (1988). Nach der Wende (1989) wurden alle diese Bücher ins Tschechische übersetzt. Ich möchte und kann mich hier nicht mit ihrem Inhalt befassen. Ich muss jedoch die im Titel meines Beitrags formulierte Frage beantworten. Was teilt der Autor dieser Publikationen uns Heutigen mit? Die Botschaft ist meiner Meinung nach, den grundlegenden Inhalt des christlichen Glaubens immer wieder in die Welt mit ihren sich ständig verändernden Lebensbedingungen einzubringen! Klar und verständlich, auf der Grundlage des heutigen Wissens und der heutigen Erfahrungen. Wenn wir uns daran halten, werden wir ganz sicher nicht in die Irre gehen.

Abschließend möchte ich einen aktuellen Aspekt aus Lochmans umfangreichem Werk hervorheben. Es handelt sich um die Idee der Universität. In meiner Position spüre ich dies jeden Tag. Die tschechischen theologischen Fakultäten wurden 1990 in unsere Universitäten eingegliedert. Die Idee der Universität erfordert, dass die akademischen Bürger miteinander gut kommunizieren. Dies muss Konsequenzen für die Organisation der wissenschaftlichen Arbeit und die Ausbildung auf der Universität haben. Lochman selbst sagt: Wünschenswert ist die Bereitschaft zur Kommunikation über die Grenzen der Disziplinen hinweg. Nach meiner Ansicht ist dies eine große Herausforderung, denn trotz aller Bemühungen ist das gewünschte Ergebnis hier noch lange nicht erreicht.

Lochman hat in seinem Leben Hunderte von Studien und Dutzende von Büchern veröffentlicht. Die meisten davon sind aufgrund ihrer brisanten und provokanten Themen aktuell. Einige davon sind in ihrer Bedeutung zeitlich begrenzt, stellten jedoch zu ihrer Zeit einen Fortschritt dar. Sie alle verbindet die christliche Hoffnung. Lasst also auch uns davon Zeugnis geben, denn das ist es, was J. M. Lochman der heutigen Zeit vermittelt. Lassen wir zum Schluss den großen Zeugen dieser Hoffnung selbst sprechen: „Die christliche Hoffnung [...] ist offenbar tiefer verwurzelt, in der österlichen Erfahrung der Kirche, im Glauben an ihre eschatologische Gültigkeit. Diese Überzeugung prägte unsere Reformation. Und sie hat es geschafft, sie nicht nur auf den Einzelnen angesichts

des Todes zu beziehen, sondern auch auf ihre Kirche und ihre Gesellschaft. Von Jan Milíč bis Comenius entwickelte sie vielstimmige Initiativen der Hoffnung. Besonders Comenius hat mich in den letzten Jahren im Rahmen meiner Aufgaben an der Universität in besonderer Weise angesprochen. In Anknüpfung an die Überlegungen zur Kirche und zur Universität, der ersten und zweiten Heimat der Theologie: Eine eschatologisch verankerte, aber auf gute wie schlechte Zeiten ausgerichtete Hoffnung führte Comenius [...] zu einem Programm und einem Versuch, zu einer Beratung über die Besserung der menschlichen Dinge – in einer dialogisch-doxologischen Bewegung von außergewöhnlicher Tiefe und Breite“. (J. M. Lochman, *Oč mi v životě šlo* [Um was es mir im Leben gegangen ist], Praha 2000, S. 271f., Verlag Kalich).

Professor Lochman bringt uns allen eine gute Nachricht über eine gute, tragfähige Hoffnung – bis heute und auch für zukünftige Generationen.

Čo nám dnes odkazuje Jan Milíč Lochman?

Príspevok reflektuje život, dielo a trvalú aktuálnosť českého exilového teológa Jana Milíča Lochmana (1922–2004) pri príležitosti 20. výročia jeho úmrtia. Vychádzajúc zo základnej úlohy teológie interpretovať Božie posolstvo v konkrétnom historickom čase je Lochman predstavený ako osobnosť, ktorej myslenie presahuje hranice vlastnej epochy. Ústredným motívom jeho diela je význam „pamäti“ pre identitu, vieru a spoločenskú zodpovednosť. Lochman poukazuje na to, že cirkev aj spoločnosť bez živého historického a duchovného pamäťového vedomia strácajú orientáciu a stávajú sa ľahko manipulovateľnými. Text analyzuje Lochmanovo pôsobenie v kontexte totalitných režimov, jeho návrat k duchovným a etickým koreňom českej reformácie, ako aj dôraz na náboženské dedičstvo národného obrodzenia. Osobitná pozornosť sa venuje jeho účasti na marxisticko-kresťanskom dialógu v 60. rokoch 20. storočia, v ktorom sa do popredia dostáva etická zodpovednosť za celé stvorenstvo. Priblížené je aj Lochmanovo medzinárodné pôsobenie, najmä v ekumenickom prostredí a v kontexte narastajúcej sekularizácie.

O DUCHOVNO-PASTIERSKOM ÚRADE V UČENÍ A V PRAXI EVANJELICKEJ CIRKVI AUGSBURSKÉHO VYZNANIA NA SLOVENSKU

Milan JURÍK

On the spiritual and pastoral office in the teaching and in the practice of the Evangelical Church of the Augsburg Confession in Slovakia

In this study, we outline the development of the Evangelical-Lutheran understanding of the spiritual and pastoral office in the context of Martin Luther's teaching on the universal priesthood of all believers, in comparison with the Roman Catholic understanding of the clerical office, from which the Evangelical understanding historically emerged. In the second part, we examine the manner in which the holders of the spiritual and pastoral office are appointed through the rite of ordination. Subsequently, we present the Evangelical-Lutheran view of the office of bishop within the context of the spiritual and pastoral office. In addition to Holy Scripture and the confessional writings of the Evangelical Church of the Augsburg Confession (known as the Symbolic Books), this study draws on a selection of domestic and international works that arose within the context of ongoing theological discussion, particularly during the 20th and 21st centuries.

Keywords: *the pastoral office, the royal priesthood of believer, ordination, the office of bishop, public ministry, the service of the Word, pastor, bishop, Evangelical Lutheran Church.*

Otázka chápania úradu biskupa je spolu s otázkami porozumenia ordinácie a duchovno-pastierskeho úradu jednou z otázok, ktorej venovali pozornosť evanjelickí teológovia v priebehu celého 20. storočia. V prvej polovici 20. storočia boli podnetmi k diskusii vznik nových slobodných evanjelických cirkví v Afrike, Ázii, USA, ako i vyznávačskej cirkvi v Nemecku. V roku 1956 sa téme duchovného úradu venoval i Ekumenický inštitút v Bossey, čo vzbudilo pozornosť v cirkevnej tlači v mnohých krajinách.¹

V druhej polovici 20. storočia podnietili pokračovanie diskusie o porozumení duchovno-pastierskemu úradu jednak uvedenia nových bohoslužobných agiend² do praxe cirkví, ktoré obsahovali bohoslužobný poriadok pre ordináciu, inštaláciu duchovných a biskupov (Nemecko, Slovensko), či snahy o prijatie dohody o spoločnom uznávaní duchovného úradu medzi The Evangelical Church in America (ELCA) a The Presbyterian Church USA v druhej polovici 90. rokov.

Stručný úvod do problému

Joachim Heubach v roku 1966 vo svojom diele „*Die Ordination zum Amt der Kirche*“ konštatuje, že hoci prijatím novej nemeckej Agendy, ktorú schválila Generálna synoda Zjednotenej evanjelicko-luteránskej cirkvi v roku 1950³ došlo

¹ Cf.: PETRÍK, J. Duchovno-pastiersky úrad v cirkvi. In *Cirkevné listy*. ISSN 20.204-1/1-1/1. 1963, roč. 76 č. 7 – 8, s. 108

² Agenda je v evanjelických cirkvách hlavná bohoslužobná kniha cirkvi, obsahujúca poriadky, inštrukcie a texty pre služby Božie, sviatosti a bohoslužobné výkony.

³ Die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD).

k zjednoteniu liturgickej formy ordinácie, problém porozumeniu ordinácie zostáva „v našej luteránskej cirkvi dodnes nevyriešenou otázkou“. Pri hľadaní odpovede na otázku, čo pre evanjelikov znamená ordinácia sa tak možno stretnúť s množstvom protichodných stanovísk.⁴ Heubach v citovanom diele prináša súhrnný prehľad diskusie v 19. storočí a v prvej časti 20. storočia a následne približuje pokusy o riešenia.

Ďalším podnetným príspevkom do diskusie o porozumení duchovného úradu bolo súborné ekumenické dielo z pera významných teológov z evanjelickej a katolíckej strany – „Das Amt der Einheit. Grundlegendes zur Theologie des Bischofsamtes“.⁵ Piatí autori (Wilhelm Stählin, Johann Heinrich Lerche, Ernst Fincke, Laurentiu Klein a Karl Rahner) prinášajú pohľad na chápanie, historický vývin a konfesiónálne ukotvenie episkopátu na strane evanjelickej reformácie a katolicizmu od ranej cirkvi až po súčasnosť.

Novú úroveň konfesiónalnej jasnosti s množstvom podnetov priniesol do teologickej diskusie o duchovnom úrade, ordinácii a úrade biskupa nemecký systematický teológ Peter Brunner v štúdiu „Vom Amt des Bischofs“, ktorú publikoval v zborníku „Pro Ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie. (Bd.) 2.“⁶

Z anglickej rečovej oblasti možno spomenúť dielo Timothyho Wengerta *Priesthood, Pastors, Bishops, Public Ministry for the Reformation & Today*, v ktorom prináša osviežujúcu analýzu pre tému kľúčových častí spisov Symbolických kníh.⁷

Potešiteľným zistením je, že diskusiu o ordinácii, duchovnom úrade reflektovali v cirkevnej tlači aj českí a slovenskí evanjelickí teológovia. V českobratskej cirkvi sa na stránkach časopisu Kostnické Jiskry v roku 1954 chápaním ordinácie a úradu zaoberal J. B. Jeschke, v Evanjelickej cirkvi a. v. na Slovensku to bol predovšetkým profesor Ján Petřík, ktorý publikoval viaceré fundované historicko-teologické štúdie, ako *Inštalácia ako liturgický akt*,⁸ *Kňazská vysviacka (ordinácia)*,⁹ *Vývin evanjelických superintendencií na Slovensku*,¹⁰ *Duchovno-pastiersky úrad*

⁴ HEUBACH, J. *Die Ordination zum Amt der Kirche*. Ed. Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums. Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1956 s. 10, tiež 84.

⁵ STÄHLIN, W. a kol. *Das Amt der Einheit. Grundlegendes zur Theologie des Bischofsamtes*. Stuttgart: Schwabenverlag 1964.

⁶ BRUNNER, P. *Vom Amt des Bischofs*. In *Pro ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie*. Band 2. Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1962.

⁷ WENGERT, T. *Priesthood, Pastors, Bishops. Public Ministry for the Reformation & Today*. Minneapolis: Fortress Press, 2008.

⁸ PETRÍK, J. *Inštalácia ako liturgický akt*. In *Cirkevné listy* ISSN 20.204-1/1-1/1. roč. 64, č. 20, 1951, s. 314 – 315.

⁹ PETRÍK, J. *Kňazská vysviacka (ordinácia)*. In *Cirkevné listy* ISSN 20.204-1/1-1/1. roč. 7. č. 2, 1954, s. 26 – 32.

¹⁰ PETRÍK, J. *Vývin evanjelických superintendencií na Slovensku*. In *Cirkevné listy* ISSN roč. 73. č. 11. 1960, s. 168 – 172.

v cirkvi¹¹ a *Hodnosť biskupa v Slovenskej evanj. cirkvi a. v. (Historický vývin a analytický rozbor otázky)*.¹²

Z historických štúdií, ktorých cieľom bolo predstaviť cesty k porozumeniu duchovno-pastierskeho úradu v 16. storočí v nemeckej reformácii a v Jednote bratskej môžeme spomenúť práce *F.M. Bartoša Biskupství v Jednotě bratrské*¹³, či pokus o charakteristiku Lutherovho porozumenia duchovného úradu z pera evanjelického biskupa Rudolfa Koštiala – *Luther o kňazskom úrade*.¹⁴

Všeobecné kňazstvo všetkých veriacich a duchovno-pastiersky úrad v Evanjelickej cirkvi a. v.

Peter Brunner začína svoju systematicko-teologickú štúdiu O úrade biskupa – ako sám uvádza inšpirovaný Lutherovým spisom *De institutio ministris ecclesiae* – konštatovaním, že evanjelická luteránska reformácia priniesla vo vývoji dejín dogiem obrovskú redukciu, ktorej príčinou bol „ústredný pastoračný ko-reň“. Ten spočíval v otázke po jedinej veci, ktorá je „absolútne nevyhnutná pre spásu strateného človeka.“¹⁵ Z pohľadu jedinej veci, potrebnej pre spásu človeka považuje za potrebné a správne nazerať aj na otázku duchovno-pastierskeho úradu v cirkvi. Čo je tou jedinou vecou potrebnou pre spásu človeka?

Brunner správne konštatuje, že jediná vec, ktorá je potrebná pre spásu strateného človeka je, aby sa človek stal účastníkom spásonosnej moci Kristovej obete. O kňazskej obeti Ježiša Krista, ktorá stojí na konci a v strede všetkých udalostí, ktoré Boh vykonal pre našu spásu podľa Brunnera platí, že „okrem konečnej, spásonosnej a úplne postačujúcej obete Ježiša Krista na kríži nemôže existovať žiadna iná obeť, ktorá by priniesla spásu. Obeť a kňaz sú úplne závislé. Kde je kňaz, tam je aj obeť. Tak ako je sám Kristus jedinou eschatologickou, spásonosnou obeťou, je aj jediným eschatologickým kňazom pre celú večnosť. Preto okrem tohto jediného kňaza s jeho jedinou obeťou niet iného kňaza, ktorý by pôsobil spásu, rovnako niet inej obete, ktorá by pôsobila spásu.“

Ako sa stratený hriešnik môže stať účastníkom spasiteľnej moci Kristovej obete? Podľa Brunnera sa to deje „prostredníctvom slova evanjelia, sviatosti krstu svätého a viery, ktorú pôsobí Duch Svätý“. Zároveň platí, že „kto sa stáva účastníkom jedinej Kristovej obete, stáva sa aj účastníkom Kristovho kráľovského kňazstva.“¹⁶ Preto sa skrze Slovo a krst všetci, ktorí veria, rodia ako kňazi. Toto

¹¹ PETRÍK, J. Duchovno-pastiersky úrad v cirkvi. In *Cirkevné listy* ISSN 20.204-1/1-1/1. 1963, roč. 76 č. 7 – 8, s. 108 – 110.

¹² PETRÍK, J. Hodnosť biskupa v Slovenskej evanj. cirkvi a.v. (Historický vývin a analytický rozbor otázky) In *Cirkevné listy* ISSN 20.204-1/1-1/1. roč. 77. č. 7 – 8. 1964, s. 112 – 117; 133 – 140.

¹³ BARTOŠ, F. M. *Biskupství v Jednotě Bratrské*. Rukopis odboru Evangelického díla při Synodní radě česko-bratrské církve evangelické. Praha 1944.

¹⁴ KOŠTIAL, R. *Luther o kňazskom úrade*. In *Cirkevné listy* ISSN 20.204-1/1-1/1. roč. 74. č. 1. 1961, s. 24 – 26.

¹⁵ BRUNNER, P. Vom Amt des Bischofs. In: *Pro ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie*. Band 2. Berlin: Lutherisches Verlagshaus 1962, s. 235.

¹⁶ Metaforický výraz „kráľovské kňazstvo“ nachádzame už v Starej zmluve. Je ním vyjadrená skutočnosť, že „privilegiá, ktoré boli len pre určitých ľudí, sú teraz priznané skupine ľudí pod jedným Pastierom.“ Kráľovským kňazstvom je celý Boží ľud, ktorý sa stal nositeľom kráľovskej moci. V Starej zmluve je ako kráľovská ríša Boha označený Izrael. „Sám Jahve je kráľom v tomto

kňazstvo je to jediné, čo je potrebné pre spasenie. (...) Všetci veriaci v Krista sú teda prostredníctvom Slova vysvätení za kňazov.“¹⁷ A ako dodáva – „každý, kto predpisuje iné svätenie, učí falošné učenie“.¹⁸

Na druhej strane, v rímskokatolíckej cirkvi je podľa Brunnera kňazská vysviacka centrom biskupskej služby. „Pretože v tejto Cirkvi je obetovanie osobitnej obety omše, odvodená od jedinej Kristovej obete stredobodom všetkého, čo sa v Cirkvi deje. Obeta omše si vyžaduje kňaza. Kňaz si vyžaduje biskupa, ktorý svojim svätením urobí z kresťana kňaza. Obeta svätej omše je nezávislou, prosebnou obetou popri jedinej, všemohúcej Kristovej obeti.“ A tak „kňaz, ktorý prináša obetu omše, vystupuje ako osobitný kňaz popri jedinom veľkňazovi Kristovi a popri tých, ktorí sú kňazmi v Kristovi skrze krst a vieru.“ Z toho vyplýva, že „ak kňaz prestane existovať, prestane existovať aj ústredná funkcia biskupa rímskej cirkvi.“¹⁹ Pretože v biskupovi, ktorý je prijatý do zboru biskupov a stojí v nástupníctve apoštolov sa realizuje apoštolský úrad. Pomocníkom biskupa v apoštolskom úrade je presbyterium (kňazstvo) a diakoni; všetci spoločne tvoria klérus. Preto od čias biskupa a mučeníka Ignáca Antiochijského platí v rímskej cirkvi presvedčenie „kde je biskup, tam je cirkev“.²⁰ Takto vnímaný episkopát má pre rímskokatolícku cirkev konštitutívny charakter.

V zmysle katolíckeho učenia o sviatosti kňazstva (*sacramentum ordinis*) „existencia samotnej sviatosti svätenia predpokladá Bohom stanovený rozdiel medzi klérom²¹ a laikmi.²² Tento rozdiel je odôvodnený ordináciou (resp. ordo). V liturgickom zmysle je vysvätenie (ordinácia) rituálny úkon, ktorým kandidát vysviacky získava schopnosť vykonávať duchovné služby a úkony milosti; svojou povahou vysvätenie prináša bližšiu, alebo vzdialenejšiu účasť na kňazstve Ježiša Krista. „Ordo“ je teda duchovná schopnosť vo všeobecnosti (duchovná moc služby) alebo – nakoľko sa udeľuje postupne, po etapách – stupeň vysvätenia.“²³

kráľovstve kňazov. Všetci Izraelčania mali k Bohu rovnako blízko.. Nepotrebovali osobitný úrad nejakých kňazov a prostredníkov, pretože z náboženského hľadiska sa celý národ stal dospelým a zodpovedným. Izrael tak bol označený ako kňazské kráľovstvo, pretože všetci členovia tohto národa mali kňazský charakter.“ Pozri: KLÁTIK, M. *Všeobecné kňazstvo pokrstených veriacich*. Bratislava: ZH System 2004, s. 20 – 21.

¹⁷ BRUNNER, P. Vom Amt des Bischofs. In *Pro ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie*. Band 2. Berlin: Lutherisches Verlagshaus 1962, s. 236.

¹⁸ BRUNNER, P. Vom Amt des Bischofs. In *Pro ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie*. Band 2. Berlin: Lutherisches Verlagshaus 1962, s. 237.

¹⁹ BRUNNER, P. Vom Amt des Bischofs. In *Pro ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie*. Band 2. Berlin: Lutherisches Verlagshaus 1962, s. 237.

²⁰ BERGER, R. Úrad (a služba) cirkevní. In *Liturgický slovník* Praha: Vyšehrad 2008, s. 521.

²¹ Klérus – z gréckoho kléros – ten, ktorý dostal lós. Viac pozri: BERGER, R. Klérus, duhovenstvo s. 191; KLÁTIK, M. *Všeobecné kňazstvo pokrstených veriacich*. Bratislava: ZH System 2004, s. 50 – 54.

²² Od čias Tertuliána (+220) boli predstavení kresťanských obcí označovaní pojmom „ordo“, pl. „ordines“. V rímskom práve pojem ordo označoval vedúci stav, na rozdiel od ľudu (plebs); človek bol do tohto stavu uvádzaný ordináciou. Dnes výraz „ordo“ označuje skôr právomoc, ktorú majú členovia tohto zboru a obrad, ktorým sú k ich službe zmocňovaní a ktorým im je odovzdávaná („ordinatio“). Pozri: BERGER, R. Svätosť svätenia kňazstva, Ordinance. In *Liturgický slovník* Praha: Vyšehrad 2008, s. 484.

²³ LECHNER, J. *Liturgik der römischer Ritus*. 6.vyd. Feiburg 1953, s. 305 Citované podľa: HEUBACH, J. *Die Ordination zum Amt der Kirche*. Ed. Arbeiten zur Geschichte und Theologie des

Ako môžeme vidieť, podľa katolíckeho vnímania sviatosti kňazstva (sacramentum ordinis) sa rozdiel medzi laikmi a duchovenstvom zakladá na tom, že laikom chýba „schopnosť“, nie „oprávnenie“ – „vykonávať duchovné služby a úkony milosti.“ Ak má táto „schopnosť“ existovať, musí byť najprv udelená vo sviatostnom akte vysvätenia osobou, ktorá sama túto „schopnosť“ má. Bez tejto „duchovnej schopnosti“ nie je možné vykonávať duchovnú službu.²⁴

V zmysle rímskokatolíckeho učenia pri kňazskej vysviacke (ordinácii) „ordinujúci udeľuje ordinovanému sviatostnú milosť posvätenia, ktorá má ten konkrétny účinok, že ordinovaný teraz disponuje osobnými duchovnými schopnosťami, ktoré predtým nemal a bez ktorých by nikdy nebol schopný vykonávať službu. Účinok tejto subjektívnej milosti svätenia sa prenáša a uskutočňuje biskupským vkladáním rúk, ktoré vtisne vysvätenej osobe nezrušiteľný, nezmazateľný ráz – „character indelebilis“. Tá je teraz osobno-habituálnym vlastníctvom vysvätenej osoby, ktoré už nikdy nemôže stratiť, ani samo vyhasnúť.“²⁵ U vysvätenej osoby tak dochádza k nárastu vnútorno-osobnej substancie. Dôstojnosť kňaza, či biskupa tak je neporovnateľne vyššia ako dôstojnosť laika; disponuje nevyhnutne prítomnou duchovnou silou, prostredníctvom ktorej môže vykonávať „duchovné služby a skutky milosti“.²⁶ Ako Heubach dodáva, v popredí vysviacky stojí „odovzdanie a prijatie osobnej kvality milosti, t. j. schopnosti vykonávať úrad“; pridelenie konkrétneho úradu (titulu /kňaz, biskup/ podľa stupňa svätenia) má sekundárny význam. Od chvíle vysviacky je teda vysvätená osoba schopná osobne a podstatne vykonávať duchovnú službu.²⁷

Ak sa s Heubachom pozrieme späť do Novej zmluvy na východiská duchovnej služby, môžeme tam vnímať odlišný pohľad. Heubach zdôrazňuje, že v Novej zmluve nestojí v popredí osoba, ani dôstojnosť služobníka. V pasážach o službe a povolání do nej nachádzame state o povolání, požehnaní a poslaní zvestovať evanjelium. „Evanjeliá ukazujú, že Ježiš do svojej služby učeníkov povoláva (vocatio), posíela ich ako ním požehnaných poslov (benedictio) s úlohou šíriť posolstvo o spasení a zachovať cirkev (Mt 28,19 n) (missio)“. Kým rímskokatolícke chápanie vysviacky sa teda „zameriava, ba dokonca sústreďuje na „schopnosť“ a „možnosť“ vysvätenej osoby vykonávať službu“, v Novej zmluve „všetky činy povolanej a poslanej osoby v konečnom dôsledku a v skutočnosti zostávajú Božími, alebo Kristovými vlastnými činmi a skutkami.“ Podľa rímskokatolíckeho chápania pôsobenie posla už nie je v konečnom dôsledku pôsobením Boha, alebo Krista, ktorého služobníkom alebo sprostredkovateľom posol vždy je a zostáva, ale posol sa stáva nezávislým, plnohodnotným sprostredkovateľom, nakoľko príčina jeho

Luthertums. Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1956 s. 80.

²⁴ HEUBACH, J. *Die Ordination zum Amt der Kirche*. Ed. Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums. Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1956 s. 80.

²⁵ HEUBACH, J. *Die Ordination zum Amt der Kirche*. Ed. Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums. Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1956 s. 81.

²⁶ HEUBACH, J. *Die Ordination zum Amt der Kirche*. Ed. Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums. Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1956, s. 81.

²⁷ HEUBACH, J. *Die Ordination zum Amt der Kirche*. Ed. Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums. Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1956, s. 81 – 82.

účinnosti spočíva vo sviatostnej dôstojnosti a schopnosti posvätenej osoby.²⁸ Heubach vo svojom diele zdôrazňuje, že práve tento teologicky zásadne odlišný akcent vo vzťahu k evanjelickej luteránskej teológii a jej pohľadu na ordináciu by mal podnietiť evanjelickú teológiu k vypracovaniu vlastnej, dobre zdôvodnenej teológie o službe a ordinácii.²⁹

Ku koreňom evanjelického porozumenia podstaty duchovno-pastierskej služby

Peter Brunner zdôrazňuje, že z centra reformačno-evanjelického porozumenia viery musí byť prepracovaná aj kňazská vysviacka, ktorá predstavuje jeden z centrálnych obsahov biskupskej služby rímskej cirkvi. „Podľa názoru reformátorov je totižto tento obsah biskupského úradu, vysviacka kňazov, najtesnejšie spojený so snahou o zmierenie s Bohom prostredníctvom hnutia iniciovaného človekom smerom k Bohu, a teda snahy o získanie spásy od Boha. Kvôli dielu Ježiša Krista sa toto hnutie získavania spásy, ktoré dal do pohybu človek smerom k Bohu musí radikálne obrátiť. Kvôli Kristovej cti sa musí uviesť do pohybu hnutie distribúcie spásy, ktoré dal do pohybu Boh smerom k človeku. Toto hnutie, ktoré uviedol do pohybu Boh smerom k človeku na získanie a distribúciu spásy, je zhrnuté v pojme *ministrérium*. Pôvodnou Božou službou, pôvodným Božím služobníkom, pôvodným diakonom je sám Ježiš Kristus. Preto Lutherova kristológia v Kristovom diele zdôrazňuje spásonosný pohyb uvedený do pohybu Bohom, smerujúci od Boha k človeku...“³⁰

Toto spásonosné hnutie Ježiša Krista, ktoré dal do pohybu Boh a ktoré je zamerané na človeka, „teraz uvoľňuje (...) ako svoje pokračovanie, ako svoju konkrétnu pozornosť voči nám ľuďom – práve tú službu, prostredníctvom ktorej *sa stávame* účastnými kňazstva Ježiša Krista. Ak úrad biskupa nie je pohnutý týmto spásonosným Božím hnutím smerom k človeku (...), nemá v cirkvi opodstatnenie. Ak má mať v cirkvi reformácie služba biskupa právo a platnosť, musí svoj ústredný obsah dostať z *ministerium*, nie zo *sacerdotium*.“³¹

Podľa evanjelického učenia sa o spáse hriešnika rozhoduje pri prijatí obete Ježiša Krista (*sacerdotium*). Nikto nemôže prijať obeť Ježiša Krista (*sacerdotium*), ak sa predtým nestretne so slovom evanjelia a sviatosťou Krstu. Spasiteľná viera prichádza len pri a na základe stretnutia so spasiteľným Slovom a spasiteľným Krstom. Lebo v Slove a v Krste zachraňuje sám Pán. Zvestovanie Slova Božieho a prisluhovanie sviatosti Krstu Svätého je najvznešenejším obsahom služby, ktorú ustanovil Pán cirkvi ako *ministerium verbi* (služby Slova). V tomto zmysle môžeme s Brunnerom povedať, že *ministerium verbi* (inštitucionalizovaná v kazateľskom úrade) predchádza *sacerdotium* všetkých veriacich. Pretože o spáse sa

²⁸ HEUBACH, J. *Die Ordination zum Amt der Kirche*. Ed. Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums. Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1956, s. 83.

²⁹ HEUBACH, J. *Die Ordination zum Amt der Kirche*. Ed. Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums. Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1956, s. 84.

³⁰ BRUNNER, P. Vom Amt des Bischofs. In *Pro ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie*. Band 2. Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1962, s. 237.

³¹ BRUNNER, P. Vom Amt des Bischofs. In *Pro ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie*. Band 2. Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1962, s. 237.

rozhoduje v tomto sacerdotium; avšak keďže Kristovu obeť (sacerdotium) možno prijať len prostredníctvom zvestovania Slova (ministerium verbi), je ministerium pre spásu potrebné a nevyhnutné.³²

Toto *ministerium* však nielen predchádza *sacerdotium* ako nástroj, ktorý ho uskutočňuje, ale do *sacerdotium* aj vstupuje. Tam, kde sa sacerdotium všetkých veriacich prijíma prostredníctvom Slova, Krstu a viery, prijíma sa aj ministerium verbi. Kňazstvo všetkých veriacich existuje len v Corpus Christi, teda v jednej svätej, katolíckej a apoštolskej cirkvi. Ak by sa kresťan chcel od tejto duchovnej príslušnosti odpútať, ak by sa chcel vo svojom živote sústrediť len na svoje izolované ego, stratil by svoje kňazstvo a tým aj svoje kresťanstvo, pretože ako kresťan a kňaz je členom Corpus Christi, členom jednej svätej, všeobecnej, apoštolskej cirkvi.“ A preto sa na základe svojho sacerdotium podieľa aj na ministeriu, ktoré je udelené tejto una, sancta, catholica et apostolica ecclesia.³³

Slovo a Krst, prostredníctvom ktorých vzniká sacerdotium si zachovávajú svoj primát v rozvíjaní toho, čo je ministerium. Pretože – ako zdôrazňuje Brunner – všetky obsahy a prejavy ministeria sú nesené akoby riadiacim subjektom – Slovom. Rozvíjajúce sa ministerium môžeme podľa Brunnera chápať ako prejav Slova: prostredníctvom Slova kážeme a učíme; prostredníctvom Slova sa Krst a Večera Pánova stávajú sviatosťami; prostredníctvom Slova zväzujeme a rozväzujeme; prostredníctvom Slova vynášame súdy o učení; prostredníctvom Slova predstavujeme pred Boha v kňazskom príhovore a prinášame Bohu obete chvál, úcty a vďakvyzdania. A tak – „všetko, čo patrí k službe, závisí od Slova. Božie slovo je tak v konečnom dôsledku to jediné, čo je potrebné.“³⁴

Prostredníctvom sacerdotium sa vo veriacom človeku kladie pneumatický základ, od ktorého závisí každé vykonávanie ministréria. Ministerium vykonáva veriaci človek v súkromnej sfére (napríklad ako otec, či matka v domácnosti, brat alebo sestra medzi bratom a sestrou), alebo ho vykonáva v kresťanskom zhromaždení, v jedných spoločných ústach modliaceho, spievajúceho, či zvestujúceho spoločenstva.³⁵

Ak však má kresťan v spoločenstve zvestovať slovo Božie, vyučovať, alebo prisluhovať sviatosťami ako jednotlivec, potrebuje k tomu povolenie a poverenie. Brunner sa tu odvoláva na Lutherove slová: „*Pretože ako sme ukázali, všetky tieto veci (ministerium verbi) sú spoločné pre všetkých kresťanov, žiadnemu kresťanovi nie je dovolené vystúpiť do stredy na základe vlastnej autority a vziať si len pre seba to, čo patrí všetkým. Isteže si môže a má toto právo vziať a uplatniť tam, kde nie je nikto, kto by mal rovnaké právo. Ale spoločný podiel na tomto práve núti, aby sa vybral a prijal jeden alebo viacerí, ako sa to spoločenstvu zdá dobré, aby verejne vykonávali túto úradnú službu namiesto všetkých a v mene všetkých, ktorí*

³² BRUNNER, P. Vom Amt des Bischofs. In *Pro ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie*. Band 2. Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1962, s. 238.

³³ BRUNNER, P. Vom Amt des Bischofs. In *Pro ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie*. Band 2. Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1962, s. 238.

³⁴ BRUNNER, P. Vom Amt des Bischofs. In *Pro ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie*. Band 2. Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1962, s. 238 – 239.

³⁵ BRUNNER, P. Vom Amt des Bischofs. In *Pro ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie*. Band 2. Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1962, s. 240.

*majú to isté právo, aby nenastal hanebný zmätok medzi Božím ľudom a akýsi Babylon v cirkvi, ale aby sa všetko dialo usporiadane, ako učí apoštol. Iná vec je uplatňovať právo verejne alebo v stave núdze. Verejne sa môže vykonávať len pod podmienkou, že bol daný súhlas celej cirkvi. V stave núdze ho môže vykonávať, kto chce.*³⁶

V Lutherových slovách vidíme, že konkurenčné právne nároky súboru osôb sú kvôli poriadku vyriešené prenesením právnych nárokov na jednu osobu, ako na svojho splnomocnenca, dôverníka. Tí, ktorí sú povolaní pre službu, nerobia nič iné, len berú do svojich rúk ako plne oprávnení službu, ktorou je obdarená celá cirkev. Brunner tu správne zdôrazňuje, že povolanie k verejnému vykonávaniu služby v luteránskom chápaní nevytvára nový duchovný stav (ordo), ktorý by bol odlišný od všeobecného kresťanského stavu. Povolnému je udelená len nová právomoc: verejné vykonávanie služby.³⁷

„Sacerdotium je pneumatické znovuzrodenie. Vzniká zo slova, vody a ducha. Ale ministérium, ktoré sa má verejne vykonávať sa nerodí, negeneruje, pretože ako ministérium už je prítomné v pneumatickom bytí cirkvi ako dar a moc, ktorú jej udelil Kristus. Je teda ustanovené povolaním v tom zmysle, že sa zameriava na vhodného člena cirkvi, je mu uložené, vnucuje sa mu. Stratený hriešnik sa znovuzrozením rodí kňazom; kresťan, ktorý sa takto znovuzrodil, je povolaním ustanovený za verejného služobníka Slova. Všetci kresťania sú teda kňazmi, ale len tí, ktorí sú poverení povolaním, vykonávajú ministerium verbi verejne, ako jednotlivci v celku a namiesto celku v cirkvi.“³⁸

Ustanovovanie služobníkov do duchovno-pastierskeho úradu v evanjelickej cirkvi

Hoci sú na základe všeobecného kňazstva všetkých veriacich všetci kresťania kráľovským kňazstvom a duchovnými v cirkvi, predsa len evanjelická cirkev uznáva potrebu zriadenia osobitnej duchovno-pastierskej služby. Tento nie je založený na potrebe zboru kázať, ale na božskom základe (de iure Divino), ako stojí v 5. článku Augsburgského vyznania: „Aby sme dosiahli túto vieru, ustanovil Boh kazateľský úrad, dal evanjelium a sviatosti.“³⁹ V 14. článku Augsburgského vyznania otcovia luteránskej reformácie vyznávajú: „O cirkevnej správe učíme, že bez riadneho povolania nik nemôže v cirkvi verejne učiť, kázať, alebo prisluhovať sviatosti.“⁴⁰

³⁶ WA 12, 189, 17-27. Citované podľa: BRUNNER, P. Vom Amt des Bischofs. In *Pro ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie*. Band 2. Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1962, s. 241.

³⁷ BRUNNER, P. Vom Amt des Bischofs. In *Pro ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie*. Band 2. Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1962, s. 241 – 242.

³⁸ BRUNNER, P. Vom Amt des Bischofs. In *Pro ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie*. Band 2. Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1962, s. 242.

³⁹ *Confessio Augustana* (dalej CA) V, 1 Latinský text znie: „Ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta.“ Slovenský preklad pozri: *Symbolické knihy Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania*. prekl. Vízner Oto. Liptovský Mikuláš: Tranoscius. 1992, s. 45 – 46.

⁴⁰ CA XIV, 1 Latinské znenie: „De ordine ecclesiastico docent, quod nemo debeat in ecclesia publice docere aut sacramenta administrare nisi rite vocatus.“ Slovenský preklad pozri: *Sym-*

Povolanie do duchovno-pastierskej služby uskutočňuje cirkev. Keďže cirkev je Kristovým telom, tým, ktorý v konečnom dôsledku povoláva je sám Kristus. On povolal a poveril svojich učeníkov. Oni jeho povolanie a poverenie odovzdávajú ďalej. Ordinovaný služobník sa tak môže utešovať tým, že Kristus je s ním, bude mu pomáhať; pretože po svojom vstupe na nebo Kristus ďalej povoláva prostredníctvom svojej cirkvi a prostredníctvom cirkvi povolaných i posielala a požehnáva.⁴¹

Toto povolanie (vocatio, ordinatio) sa podľa Brunnera vykonáva v troch krokoch: Prvým krokom je kritická úvaha cirkvi o tom, kto je vhodný, schopný a hodný, aby bol povolaný. Tento krok môžeme nazvať skúmaním duchov, skúmaním chariziem. Druhým krokom je akt voľby vhodnej osoby, ktorý začína modlitbou. Záverečným, tretím aktom povolania je zborový bohoslužobný úkon, pri ktorom sa uskutočnená voľba zviditeľní pred zhromaždením v konkrétnom bohoslužobnom úkone a „za účasti zhromaždeného spoločenstva sa uskutočňuje, ratifikuje, uvádza do života. Toto všetko je vyjadrené pojmom „povolanie“.“⁴²

V tejto situácii je zaujímavé si všimnúť, že v 14. článku Augsburgského vyznania – „*O cirkevnej správe*“, kde je vyslovená otázka oprávnenia kázať a prisluhovať sviatosti sa nespomína vysvätenie, ordinácia (so skladaním rúk), ale povolanie. To v evanjelických cirkvách od počiatku vyvolávalo otázku, či je pri vstupe do duchovno-pastierskeho úradu potrebná ordinácia, ak už niekto je povolaný za farára do konkrétneho cirkevného zboru (napr. voľbou), a teda jeho povolanie už existuje. Lerche v tejto súvislosti spomína prípad, ktorý sa stal ešte počas reformácie, keď kazateľ odmietol ordináciu, pretože už bol povolaný. Johann Freder bol v roku 1540 povolaný za katedrálneho kazateľa do Hamburgu, kde slúžil bez toho, aby bol ordinovaný. Neskôr bol povolaný do Stralsundu ako superintendent. Tam sa vzoprel žiadosti pomoranského generálneho superintendenta Dr. Knipstroa, aby bol ordinovaný. Superintendent Knipstro ho tak dal z úradu odvolať. Freder napokon ustúpil a nechal sa ordinovať. Nie však Knipstrom, ale iným biskupom, aj keď svojho odmietavého postoja k ordinácii sa vnútorne údajne nevzdal. Po spore s Frederom údajne zaviedol generálny superintendent Knipstro termín „celá ordinácia, celé vysvätenie“, ako cirkevný akt, ktorý by obsahoval povolanie i skladanie rúk.⁴³

Ako ukazuje tento prípad, aj s ohľadom na prvé ordinácie vo Wittenbergu, ktoré vykonali Luther a Bugenhagen, v evanjelickej reformácii ostala ako najkrajnejšia možnosť chápať ordináciu ako istý typ adiafornej záležitosti, nakoľko skutočné udelenie služby sa už uskutočňuje v povolani; v ordinácii sa uskutoč-

bolické knihy Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania. prekl. Vízner Oto. Liptovský Mikuláš: Transocius, 1992, s. 47.

⁴¹ LERCHE, H. J. Das Bischofsamt in der Evangelisch Lutherischen Kirche. In STÄHLIN, Wilhelm a kol. *Das Amt der Einheit. Grundlegendes zur Theologie des Bischofsamtes*. Stuttgart: Schwabenverlag, 1964, s. 38 – 39.

⁴² BRUNNER, P. Vom Amt des Bischofs. In *Pro ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie*. Band 2. Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1962, s. 244.

⁴³ Cf.: LERCHE, H. J. Das Bischofsamt in der Evangelisch Lutherischen Kirche. In STÄHLIN, Wilhelm a kol. *Das Amt der Einheit. Grundlegendes zur Theologie des Bischofsamtes*. Stuttgart: Schwabenverlag, 1964, s. 40.

ňuje len jej slávnostné a verejné potvrdenie.⁴⁴ S takýmto chápaním ordinácie sa dodnes stretávame v ortodoxnejších evanjelicko-luteránskych kruhoch, napríklad v Spojených štátoch amerických (The Lutheran Church – Missouri Synod). Podľa jej učenia sa človek schopný duchovnej služby stáva duchovným pastierom povolaním a jeho prijatím, nie ordináciou.⁴⁵

Väčšina evanjelických cirkví však hodnotí ordináciu pozitívnejšie: vníma ju ako prijatie požehnania do duchovnej služby, odovzdávanie daru služby, či odovzdávanie služby so skladaním rúk.⁴⁶ Za najprimeranejšie súčasnému porozumeniu Evanjelickej cirkvi a. v. na Slovensku možno definovať ordináciu v zmysle chápania Joachima Heubacha, ktorý ordináciu vníma ako akt ustanovenia do duchovno-pastierskej služby, ktorý pozostáva z povolania (vocatio), požehnania (benedictio) a vyslania (misio).⁴⁷ Pod povolaním tu nemyslí povolanie do konkrétnej služby, ale počiatočné povolanie do duchovno-pastierskej služby ako také.

Zo slovenských teológov môžeme spomenúť profesora praktickej teológie Jána Petríka, zostavovateľa Chrámovej agendy, ktorý ordináciu chápal ako „cirkevno-vrchnostenský výkon, ktorým sa vysvätenému (ordinovanému) kňazovi dáva právo, aby v mene cirkvi zvestoval slovo Božie a prislúchoval sviatosti.“⁴⁸ Ako môžeme vidieť, jeho definícia ordinácie má skôr cirkevno-právny, ako teologický ráz.

Ako sa ordinácia prakticky v evanjelických cirkvách vykonávala? Nakoľko Luther so svojimi prívržencami ordináciu na zvláštny kňazský stav zavrhol, ordinácia bola až do roku 1535 ponímaná ako obrad, prostredníctvom ktorého boli farári povolávaní za farárov konkrétneho cirkevného zboru. Tento sa opakoval

⁴⁴ Takéto chápanie ordinácie nachádzame aj v Symbolických knihách evanjelickej cirkvi, v traktáte Pojednanie o pápežovej moci a prvenstve (1537): „Kde je teda pravá cirkev, tam musí byť aj právo voliť a ordinovať kňazov. (...) Konečne toto potvrdzuje aj Petrova výpoveď: „Vy ste kráľovským kňazstvom.“ (1Pt 2,9) Tieto slová sa vzťahujú na pravú cirkev. Veď keď jedine ona má kňazstvo, iste má i právo voliť si a ordinovať kňazov. To isté potvrdzuje aj všeobecná obyčaj cirkvi. Lebo kedysi ľud si volieval pastierov a biskupov. Potom pristúpil biskup buď teže, buď susednej cirkvi, ktorý vyvoleného potvrdil skladaním rúk a ordinácia nebola ničím iným ako takýmto potvrdením. Neskoršie vznikli nové ceremónie, z nich niektoré opisuje Dionýz.“ Pojednanie o pápežovej moci a prvenstve, 67. 69-71. Citované podľa: Symbolické knihy Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania. prekl. Vízner Oto. Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 1992, s. 179.

⁴⁵ Cf. MUELLER, P. *Chistliche Dogmatik*. St. Louis. 1946, s. 735 Citované podľa: LERCHE, H. J. Das Bischofsamt in der Evangelisch Lutherischen Kirche. In STÄHLIN, Wilhelm a kol. *Das Amt der Einheit. Grundlegendes zur Theologie des Bischofsamtes*. Stuttgart: Schwabenverlag 1964 s. 40 – 41.

⁴⁶ Skladanie rúk (manuum impositio) bolo vždy pripájané k modlitbe, ktorá pri uvádzaní do úradu nikdy nechýbala. Toto malo pôvodne dvojaký význam: 1. symbolické znamenie modlitebného príhovoru; 2. symbolické privlastnenie úradu uvádzanej, alebo ordinovanej osobe. Rímska cirkev približne od 4. storočia vnímala skladanie rúk pri ordinácii ako prostriedok prijímania Ducha Svätého. (Cf.: PETRÍK, J. Kňazská vysviacka (ordinácia). In *Cirkevné listy* ISSN 20.204-1/1-1/1. roč. 7. č. 2, 1954, s. 29.

⁴⁷ HEUBACH, J. *Die Ordination zum Amt der Kirche*. Ed. Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums. Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1956, s. 85 – 87; Tiež LERCHE, H. J. Das Bischofsamt in der Evangelisch Lutherischen Kirche. In STÄHLIN, Wilhelm a kol. *Das Amt der Einheit. Grundlegendes zur Theologie des Bischofsamtes*. Stuttgart: Schwabenverlag, 1964 s. 41.

⁴⁸ PETRÍK, J. Inštalácia ako liturgický akt. In *Cirkevné listy* ISSN 20.204-1/1-1/1.roč. 64, č. 20, 1951, s. 314.

pri každej zmene kňazskej stanice.⁴⁹ Pozostávala zo skúšky, voľby (electio) alebo povolania (vocatio), potvrdenia (confirmatio) a doporučenia cirkevného zboru (commendatio) so skladaním rúk starších a modlitby cirkvi za vyvoleného a povolaneého. Hlavný dôraz bol na povolanie (vocatio) cirkevným zborom. Skladanie rúk bolo chápané starokresťanským symbolickým spôsobom. Neskôr bolo vykonanie skúšky prenesené na superintendenta.⁵⁰

Po roku 1535 sa stala ordinácia cirkevno-právnym potvrdením povolania (confirmatio vocationis), prostredníctvom ktorého dostal ordinovaný právo kázať slovo Božie a prisluhovať sviatosti. Tento úkon sa už vykonával len raz, pri nástupe kandidáta do duchovno-pastierskeho úradu a nemohol sa opakovať. Ordinoval superintendent, alebo iný člen cirkevnej správy, alebo ňou poverený iný kňaz za asistencie dvoch ďalších kňazov. Ordinácia sa mohla konať v chráme cirkevného zboru, kde bol ordinovaný povolaný (podľa návrhu J. Bugenhagen), alebo v sídle superintendenta, alebo cirkevnej správy (podľa návrhu M. Luthera).⁵¹

Profesor Petrík definoval v 60. rokoch 20. storočia ordináciu evanjelickej cirkvi a. v. spôsobom, ktorý sa v nej dodnes považuje za všeobecne platný:

„Evanjelicá cirkev nepozná nijaký zvláštny kňazský (obetný, Božiu milosť sprostredkujúci) stav. Zásada všeobecného kňazstva tu platí všeobecne, na celej čiare. Kvôli poriadku v cirkvi (1K 14, 40) poveruje však cirkev zastávaním duchovno-pastierskeho úradu jednotlivcov zo svojho streda, ktorí majú k tomu predpoklady (vocatio interna) a riadne povolanie (vocatio externa). Ordinácia uspôsobuje povolaného kázať, vyučovať a sviatosti prisluhovať. Toto právo by sme mohli označiť ako „potestas ordinis“. Ordinácia sa pokladá za potvrdenie povolania (testimonium vocationis).“⁵²

Petrík si bol vedomý aj stále nevyriešených otázok v súvisi s ordináciou, z ktorých niektoré načrtoľ: „V právnej terminológii evanjelickej cirkvi sa ujal síce názov „duchovný stav“ v pomere k stavu svetskému (na konventoch, synode), ale toto pomenovanie nekonštituuje nijaký zvláštny kňazský stav. Ono sa ujalo práve len zo snahy zachovať na všetkých stupňoch administratívnej správy cirkvi paritu medzi kňazmi a nekňazmi a práve v záujme toho, aby stav laikov nebol tu ukrátený. Ani terminológia (vysviacka, ordinácia) nezodpovedá evanjelickému ponímaniu veci, nakoľko v evanjelickej cirkvi nejde o nejaké zvláštne svätenie (consecratio), ani o zvláštny stav (ordo, ordinácia), ale v nedostatku primeranejšieho výrazu používame tieto.“⁵³ V ďalších desaťročiach po Petríkovom konštatovaní sa na označenie evanjelickej kňazskej vysviacky ujal azda primeranejší

⁴⁹ V dnešnej praxi Evanjelickej cirkvi sa obdobný bohoslužobný úkon označuje pojmom inštalácia (slávnostné uvedenie do vykonávania duchovného úradu v konkrétnom cirkevnom zbore).

⁵⁰ PETRÍK, J. Kňazská vysviacka (ordinácia). In *Cirkevné listy* ISSN 20.204-1/1-1/1. roč. 7. č. 2, 1954, s. 29.

⁵¹ PETRÍK, J. Kňazská vysviacka (ordinácia). In *Cirkevné listy* ISSN 20.204-1/1-1/1. roč. 7. č. 2, 1954, s. 30..

⁵² PETRÍK, J. Kňazská vysviacka (ordinácia). In *Cirkevné listy* ISSN 20.204-1/1-1/1. roč. 7. č. 2, 1954, s. 30

⁵³ PETRÍK, J. Kňazská vysviacka (ordinácia). In *Cirkevné listy* ISSN 20.204-1/1-1/1. roč. 7. č. 2, 1954, s. 30.

pojmem „ordinácia“, aj keď ani ten ešte nie je v súčasne platnej Agende Evanjelickej cirkvi plne etablovaný.⁵⁴

Môžeme súhlasiť i s Petříkom vysloveným stanoviskom, podľa ktorého právo ordinovať v evanjelickej cirkvi v zásade prináleží každému ordinovanému kňazovi; v praxi však cirkev preniesla toto právo na superintendentov – biskupov. V tejto praxi však niet nijakej hierarchickej tendencie, čo vyplýva aj z toho, že biskupi v prípade potreby môžu poveriť iných kňazov (seniorov, či ordinovaných teologických profesorov) vybavením ordinácie. Liturgickú stránku ordinácie určujú jednotlivé bohoslužobné poriadky cirkvi.⁵⁵

Úrad biskupa a jeho úlohy v duchovno-pastierskom úrade

V súvislosti s úradom biskupa uveďme jedno pozorovanie, na ktoré upozornil Lerche: v Symbolických knihách sa pojmy biskup a farár (pastor) používajú často ako synonymá. Lerche z toho vyvodzuje záver známy v každom luteránskom pojednaní o duchovnom úrade. A to, že „farár je rovnako nositeľom plného duchovného úradu ako biskup, t. j. že farár je v istom zmysle „biskupom“ miestneho zboru.“ Myšlienka hierarchického odstupňovania cirkevného úradu mu je cudzia; na druhej strane v XXVIII. článku Augsburgského vyznania vidíme jasný rozdiel medzi episkopátom a presbyterátom. Vyznávači Augsburgského vyznania sa tak vedome odchyľujú od existujúcej tradície Katolíckej cirkvi.⁵⁶

Reformácia nemala zámer ignorovať episkopát ako princíp, ani ignorovať historický episkopát svojej doby; existujúci katolícki biskupi boli v zásade uznávaní ako biskupi, pokiaľ by si svoj úrad zastávali riadnym spôsobom neodporujúcim evanjeliu, proklamujú signatári Augsburgského vyznania: „Biskupi by si ľahko udržali poslušnosť voči sebe, keby nenaliehali zachovávať tieto ustanovenia, keď ich nemožno zachovať bez hriechu. (...) Naše cirkvi si neželajú, aby sa biskupi kvôli pokoju a jednote vzdali svojej cti a hodnosti, hoci keby bolo treba, biskupi by mali aj toto urobiť; prosia však, aby biskupi zrušili niektoré nepotrebné obťaženie, ktorých ani v starej cirkvi nebolo a ktoré sa protivia zvyku všeobecnej cirkvi kresťanskej.“⁵⁷

Profesor cirkevného práva Wilhelm Maurer túto snahu komentuje: „Confessio Augustana XXVIII. chce zachovať tradičný biskupský úrad až do hranice toho, čo je ešte ospravedlniteľné z evanjelia.“⁵⁸ Ako môžeme vidieť, hoci reformácia nezdieľala stredoveké učenie o biskupskom úrade ako najvyššom stupni

⁵⁴ FILO, J. a kol. *Agenda Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania na Slovensku*. Liptovský Mikuláš: Evanjelická cirkev a.v. na Slovensku, 1996, s. 173nn.

⁵⁵ PETŘÍK, J. Kňazská vysviacka (ordinácia). In *Cirkevné listy* ISSN ... roč. 1954, s. 30 – 31.

⁵⁶ LERCHE, H. J. Das Bischofsamt in der Evangelisch Lutherischen Kirche. In STÄHLIN, Wilhelm a kol. *Das Amt der Einheit. Grundlegendes zur Theologie des Bischofsamtes*. Stuttgart: Schwabenverlag, 1964, s. 44.

⁵⁷ CA XXVIII, 69 – 73.

⁵⁸ MAURER, W. *Das Synodale Bischofsamt*. Berlin 1955, s. 6 Citované podľa: LERCHE, H. J. Das Bischofsamt in der Evangelisch Lutherischen Kirche. In STÄHLIN, Wilhelm a kol. *Das Amt der Einheit. Grundlegendes zur Theologie des Bischofsamtes*. Stuttgart: Schwabenverlag, 1964 s. 54.

vysviacky, ktorý jediný má plnú charizmu, napriek tomu sa zdržala dogmatickej diskusie o tomto bode. Pretože jej nešlo o reformu úradu, ale o evanjelium.⁵⁹

Čo o úrade biskupa učia evanjelicko-luteránske vierovyznavačské spisy?

Už kresťania v prvom storočí, včítane apoštola Pavla používali na označenie osôb s úlohou dohľadu nad prvými cirkvami pojmom episkopos.⁶⁰

Biskupi najmä v západnej cirkvi prešli v priebehu stredoveku výraznou spoločenskou a politickou transformáciou. Ich pôvodnou úlohou bolo v každom väčšom meste dohliadať na činnosť kresťanov vo svojej oblasti. Popri výkone svojich duchovných povinností postupne získavali čoraz väčšiu vážnosť a moc: keď v rannom stredoveku konflikty a politické prevraty nahradili snemy a parlamenty, biskupi postupne zaujímali miesta po boku vojvodov, markgrófov a šľachticov, aby spravovali svoje územia. Neskôr boli dokonca biskupi Trevíru, Mohuča a Kolína nad Rýnom menovaní za „kurfistov“, čím získali právo voliť cisára. Viacerí cisári biskupom udeľovali rozsiahle územia, čo predstavovalo v ekonomike výmenného obchodu ranostredovekej spoločnosti prostriedok, ako zabezpečiť, aby biskupi mali prostriedky na plnenie úloh predstaviteľov cirkví.⁶¹

Z biskupov sa tak v priebehu stredoveku stali „kniežatá a biskupi“, ktorí mali svetskú a náboženskú moc. A práve tieto nové „prírastky úradu biskupa“, ktoré zatiénili jeho pôvodnú funkciu – zvestovať evanjelium – znepokojovali reformátorov. Augsburské vyznanie tak diagnostikuje za hlavný problém úradu biskupa v zmiešanie svetskej a politickej moci. XXVIII. článok Augsburského vyznania nevylieva z vaničky s vodou aj „biskupské dieťa“⁶², ale nanovo definuje úrad biskupa, poukazuje na to, čo je v úrade biskupa najdôležitejšie (zvestovanie evanjelia a prisluhovanie sviatostí), prísne trvá na rozlišovaní biskupskej a svetskej autority:

„(...) moc kľúčov, alebo moc biskupská je podľa evanjelia Božia moc a Boží rozkaz zvestovať evanjelium, odpúšťať a zadržiavať hriechy a prisluhovať a podávať sviatosti. (...) Táto moc kľúčov alebo moc biskupská sa vykonáva a uplatňuje iba učením a kázaním slova Božieho a prisluhovaním sviatostí mnohým alebo jednotlivým ľuďom podľa povolania. Lebo tu sa nedávajú telesné ale večné veci a dary, a to najmä večná spravodlivosť. (...) Keď teda moci cirkvi alebo moc biskupov dáva

⁵⁹ LERCHE, H. J. Das Bischofsamt in der Evangelisch Lutherischen Kirche. In STÄHLIN, W. a kol. *Das Amt der Einheit. Grundlegendes zur Theologie des Bischofsamtes*. Stuttgart: Schwaebenverlag, 1964, s. 54

⁶⁰ V starovekom gréckom svete sa dohľad nad niečím vyjadroval zloženinou episkopé, pozostávajúcou z gréckych slov *epi* (na, nad) a *skopé* (pohľad, zrak). Ako uvádza Wengert „hoci latinský ekvivalent (slova *episkopos* – pozn. autora) by mal byť supervízor, zdá sa, že toto slovo sa až do stredoveku nepoužívalo a namiesto neho sa používal ekvivalent „superintendens“, ktorého pôvod používania môžeme podľa tvrdenia Wengerta vidieť u Augustína, v kázňach na žalmy v Hippo. Latinský píšuci kresťania gréčtinu neprekladali, ale transliterovali, takže vo svojich spisoch (i pri preklade Pavlových listov - napr. F 1,1) naďalej používali grécke slovo *episkopos*. Vypustením prvej samohlásky „e“ a gréckej koncovky – os a modifikáciou „sk“ na „š“ vzniklo z gréckeho slova *episkopos* pomenovanie cirkevných predstaviteľov u germánskych, škandinávskych, anglosaských a následne aj u slovanských kresťanov. Pozri: WENGERT, T. *The Augsburg Confession. Renewing Lutheran Faith and Practise*. Minneapolis: Fortress Press, 2020, s. 273.

⁶¹ WENGERT, T. *The Augsburg Confession. Renewing Lutheran Faith and Practise*. Minneapolis: Fortress Press, 2020, s. 274.

⁶² WENGERT, T. *The Augsburg Confession. Renewing Lutheran Faith and Practise*. Minneapolis: Fortress Press, 2020, s. 275.

večné dary a vykonáva sa a uplatňuje sa jedine úradom kazateľským, tak vôbec neprekáža občianskej a svetskej správe (...).“⁶³

Podľa Filipa Melanchtona, ktorý bol autorom Augsburgského vyznania je úlohou biskupov zvestovať evanjelium, ktoré ponúka večné dary skrze moc Ducha Svätého a nie vykonávať zákon (ktorého úlohou je udržiavať vo svete poriadok a obmedzovať bezbožnosť). Úrad biskupa má byť oddelený od svetskej, občianskej vlády. Zvestovanie evanjelia nemá nič spoločné s udržiavaním poriadku a obmedzovaním zla: „*Preto tieto dve správy duchovnú a telesnú neslobodno pomiešať a zameniť. Lebo duchovná moc má príkaz zvestovať evanjelium a prisluhovať sviatosti; a tak teda do cudzieho úradu sa nemá miešať; nemá dosadzovať a zosadzovať kráľov, nemá vyzdvihovať a rušiť svetské zákony a poslušnosť voči vrchnosti, nemá predpisovať a ustanovovať svetskej moci zákony, ako si má počínať vo svetských veciach, ako aj sám Kristus hovorí: „Moje kráľovstvo nie je z tohto sveta.“ (J 18, 36).*“⁶⁴

Čo podľa Augsburgského vyznania patrí do jurisdikcie biskupov? „*Preto biskupský úrad podľa Božieho práva znamená: zvestovať evanjelium, odpúšťať hriechy, rozsudzovať a zavrňovať učenia protiviac sa evanjeliu, bezbožných ľudí bezbožný život ktorých je zjavný vylučovať z kresťanského zboru, nie však svetskou mocou, ale len slovom Božím. V tomto sú farári a cirkvi povinné biskupom poslušnosťou podľa Kristovej výpovede: „Kto vás počúva, mňa počúva. (L 10, 16). Keď však učia, zriaďujú niečo, čo sa protiví evanjeliu, vtedy podľa Božieho prikázania ich nemáme poslúchať: „Varujte sa falošných prorokov.“ (Mt 7, 15).*“⁶⁵

Jurisdikcia a obsahové vymedzenie úradu biskupa je dané aplikáciou a rozšírením argumentu z V. článku Augsburgského vyznania O kazateľskom úrade, ktorý definuje kazateľský úrad (nemecky) alebo ministerium verbi (latinsky). Všetky takto vymedzené časti získavajú svoju autoritu len zo služby Božiemu slovu.⁶⁶

Wengert vo svojom komentári k Augsburgskému vyznaniu upozorňuje ešte na jeden nenápadný odsek XXVIII. článku Augsburgského vyznania, ktorý zakladá dodnes viditeľný vonkajší rozdiel medzi evanjelikmi a rímskymi katolíkmi:

„*Ak biskupi majú aj inú moc a súdnu právomoc v niektorých veciach, ako napríklad v manželských, otázkach a desiatkach, tak ju majú z moci ľudského práva. Ak by ordinári zanedbávali tento úrad, kniežatá sú povinné vykonávať ho, či sa im to páči a či nie, a kvôli pokoju pririekať právo svojim poddaným, aby sa vyhlo nepokojom a veľkým pobúreniam v krajine.*“⁶⁷

V dôsledku tohto článku Augsburgského vyznania sa v protestantských krajinách manželské právo pomaly presúvalo z cirkevných súdov na osobitné ro-

⁶³ CA XXVIII, 5 – 8; 10 – 11, citované podľa: *Symbolické knihy Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania*. prekl. Vízner Oto. Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 1992, s. 57.

⁶⁴ CA XXVIII, 12-15, citované podľa: *Symbolické knihy Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania*. prekl. Vízner Oto. Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 1992, s. 57.

⁶⁵ CA XXVIII, 20 – 23, pozri: *Symbolické knihy Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania*. prekl. Vízner Oto. Liptovský Mikuláš: Tranoscius 1992, s. 57.

⁶⁶ Cf.: WENGERT, T. *The Augsburg Confession. Renewing Lutheran Faith and Practise*. Minneapolis: Fortress Press 2020, s. 280.

⁶⁷ CA XXVIII, 29 – 30, citované podľa: *Symbolické knihy Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania*. prekl. Vízner Oto. Liptovský Mikuláš: Tranoscius 1992, s. 57 – 58.

dinné súdy a odtiaľ späť do svetského práva. Kým rímski katolíci majú dodnes súdy schopné anulovať manželstvá, pre protestantov je predstava, že cirkev by mala regulovať manželstvo už len spomienkou. Keďže v Lutherovej dobe boli biskupi nielen predstaviteľmi cirkvi, ale i kniežatami, tam, kde zlyhali vo svojich kniežacích povinnostiach (kam manželstvo podľa XXVIII. článku Augsburského vyznania patrí), museli na základe svojho Bohom daného úradu zasiahnuť iné kniežatá, aby udržali poriadok.⁶⁸

Ako sme uviedli vyššie, duchovný úrad biskupa a spolu s ním aj farára má spoločné vymedzenie: kazateľský úrad – ministerium verbi – ktorý spočíva v zvestovaní evanjelia, prisluhovaní sviatostí, udeľovaní a zadržiavaní rozhršenia. Jadrom služby farára a biskupa musí byť služba (ministerium), nie panstvo. Výkon kazateľského úradu v službe farára (ministerium verbi) je obmedzený na cirkevný zbor.⁶⁹

Srdcom biskupskej služby je rovnako ako v prípade farára – služba zvestovania slova a prisluhovania sviatostí (ministerium verbi), avšak vo väčšom rozsahu: kým farár je biskupom vo svojom cirkevnom zbore, biskup je pastierom a pastierom pastierov (pastor pastorum) v celom dištrikte. Podľa Lercheho je biskup pastierom so špeciálnymi funkciami: dohliadať na čisté zvestovanie a učenie evanjelia inými, navštevovať cirkevné zbory, byť pastierom svojich spoluslužobníkov v dištrikte. Keďže rozdelenie cirkevných zborov do dištriktov je vecou ľudského poriadku (de iure humano), aj rozdiel medzi farárom a biskupom je tiež vecou ľudského poriadku (de iure humano).

Služba biskupov teda v sebe zahŕňa dohľad, pretože verejná služba zvestovania evanjelia a prisluhovania sviatostí nemôže existovať bez dohľadu. Autoritu biskupa teda určujú dva druhy spravodlivosti: čo sa týka evanjelia, biskupi majú na základe svojho úradu Bohom dané právo (de iure divino) zvestovať evanjelium a prisluhovať sviatosti, ako i dohliadať na zvestovanie evanjelia a prisluhovanie sviatostí inými. Vo vzťahu k svetu a usporiadaniu vecí v cirkvi majú biskupi autoritu, ktorú určujú ústavy ich cirkví (de iure humano).⁷⁰ Postavenie a úlohy dištriktuálneho biskupa Evanjelickej cirkvi a. v. na Slovensku definuje Ústava Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania na Slovensku v čl. 43, postavenie a úlohy generálneho biskupa v čl. 44.⁷¹

Podľa Wengerta k funkcii dohľadu, ktorý vykonávajú evanjelickí biskupi patrí „vydávanie predpisov pre dobrý cirkevný poriadok, práca za viditeľnú jednotu cirkvi a povzbudzovanie autorít tohto sveta k väčšej spravodlivosti“.⁷²

⁶⁸ Podľa Wengerta sa tento odsek opiera o rozlišovanie medzi spravodlivosťou a právom tohto a budúceho sveta, ktorý Melancton predstavil v XVI. článku Augustany O občianskych veciach a svetskej správe.

⁶⁹ V tom zmysle môžeme povedať, že farár robí to isté, čo biskup, avšak len na území svojho cirkevného zboru.

⁷⁰ WENGERT, T. *Priesthood, Pastors, Bishops. Public Ministry for the Reformation & Today*. Minneapolis: Fortress Press, 2008, s. 99 – 100.

⁷¹ Ústava Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania na Slovensku. Cirkevný ústavný zákon č. 1/1993. Prijatá v Uhrovcí 22. 6. 1993.

⁷² WENGERT, T. *Priesthood, Pastors, Bishops. Public Ministry for the Reformation & Today*. Minneapolis: Fortress Press, 2008, s. 100 – 101.

Spôsob uvádzania evanjelických biskupov do úradu

Ak doteraz uvedený pohľad na rozdiel medzi biskupským a presbyterským (farárskym) úradom nás vedie k záveru, že „na inštaláciu biskupov nie je potrebné sviatostné biskupské svätenie“, ⁷³ následná otázka môže znieť: Ak neexistuje biskupské svätenie, ako sa už ordinovaný duchovný môže stať biskupom? Ako biskup by mal prijať svoj úrad legitímnym spôsobom. Odpoveď evanjelickej ek-leziológie je: „Biskup je slávnostne a verejne uvedený do svojho dištriktu rovnakým spôsobom, ako je farár uvedený do svojho cirkevného zboru“ – slávnosťou inštalácie. ⁷⁴

Vzor pre slávnosť inštalácie biskupa bol vytvorený podľa služieb Božích, ktoré sa konali 20. januára 1542 v katedrále v Naumburgu, keď Luther inštaloval farára a licenciátneho teológa Nikolausa von Amsdorffa. Jeho inštalácia pozostávala z príhovoru a vkladania rúk, ktoré mali tvoriť základ inštalácie do úradu evanjelického biskupa. Ako poznamenáva Lerche – skladanie rúk, ktoré sa tu realizuje má istú podobnosť s ordináciou, treba ho však chápať inak: „nejde o sviatostné ude-lenie charizmy plnej pastoračnej služby, ale o požehnanie pre konkrétnu službu.“ ⁷⁵

Súčasná Agenda Evanjelickej cirkvi a. v. na Slovensku nazýva akt uvedenia biskupa do úradu správne – Inštalácia biskupa. Je zaradená do časti E. Úvody do cirkevných úradov, kde nachádzame bohoslužobné poriadky pre úvod – inštaláciu farára, inštaláciu seniora a inštaláciu biskupa. ⁷⁶ Jej súčasné poňatie je obsiahnuté v stručných úvodných poznámkach: „Inštalácia je samostatnou slávnosťou. Vykona ju generálny biskup. V prípade inštalácie generálneho biskupa inštaluje odstupujúci, jeho zástupca, alebo služobne starší biskup cirkvi.“ ⁷⁷

⁷³ LERCHE, H. J. Das Bischofsamt in der Evangelisch Lutherischen Kirche. In STÄHLIN, W. a kol. *Das Amt der Einheit. Grundlegendes zur Theologie des Bischofsamtes*. Stuttgart: Schwabenverlag, 1964, s. 50 – 51.

⁷⁴ LERCHE, H. J. Das Bischofsamt in der Evangelisch Lutherischen Kirche. In STÄHLIN, W. a kol. *Das Amt der Einheit. Grundlegendes zur Theologie des Bischofsamtes*. Stuttgart: Schwabenverlag, 1964, s. 51.

Cf.: PETRÍK, J. Kňazská vysviacka (ordinácia). In *Cirkevné listy* ISSN 20.204-1/1-1/1. roč. 7. č. 2, 1954, s. 32: „Naša cirkev pozná len jednu ordináciu (na kazateľský úrad), kdežto inštalácie pozná rozličné, a to zo „stavu svetského“: zborového dozorcú, seniorálneho, dištriktuálneho a generálneho dozorcú, poľažne aj úvod (introdukciiu) zborových funkcionárov a zamestnancov: presbyterov, kurátorov, kantorov, kostolníkov a iných. Právo inštalácie náleží patričnému konventu. Biskup u nás teda nebýva ordinovaný, ale len inštalovaný, uvedený do úradu. Jeho hodnosť nie je nové, vyššie ordo. Inštalovaný biskup zostáva prvý medzi rovnými (primus inter pares). Jeho hodnosť je administratívna. Ordinácia je teda len jedna, a to na kňazský (kazateľský, duchovno-pastiersky) úrad.“

⁷⁵ LERCHE, H. J. Das Bischofsamt in der Evangelisch Lutherischen Kirche. In STÄHLIN, Wilhelm a kol. *Das Amt der Einheit. Grundlegendes zur Theologie des Bischofsamtes*. Stuttgart: Schwabenverlag, 1964, s. 51.

⁷⁶ FILO, J. a kol. *Agenda Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania na Slovensku*. Liptovský Mikuláš: Evanjelická cirkev a.v. na Slovensku, 1996, s. 178.

⁷⁷ FILO, J. a kol. *Agenda Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania na Slovensku*. Liptovský Mikuláš: Evanjelická cirkev a.v. na Slovensku, 1996, s. 185.

Namiesto záveru

Úlohou biskupov, farárov, teológov, či iných vedúcich predstaviteľov dnešnej cirkvi je aplikovať svedectvo Písma a evanjelických luteránskych vierovyznaní na súčasné problémy. Správne a dostatočne hlboké kontextuálne porozumenie podstaty duchovno-pastierskeho úradu bude kľúčové pri hľadaní odpovedí na výzvy, ktorým evanjelická cirkev v prvej tretine 21. storočia čelí. Spomeňme aspoň niektoré z nich, ktoré začínajú byť viditeľné. Aké je postavenie evanjelického biskupa po uplynutí jeho funkčného obdobia a návrate do služby zborového farára? Ostáva ďalej biskupom (s prívlastkom – vo výslužbe), alebo sa stáva opäť farárom? Aké má cirkev možnosti v otázke plnšieho zapojenia laikov na vyplnenie pribúdajúcich neobsadených miest farárov, z dôvodu nedostatku absolventov teologického štúdia? Ako nová výzva sa javí i opätovné zodpovedanie otázky o úlohe a postavení neordinovaných učiteľov teológie na bohosloveckých a teologických fakultách pri formovaní teologickej reflexie cirkvi, či výchove teologického dorastu...

Duchovno-pastiersky úrad – teda verejná služba zvestovania Slova a prisluhovania sviatostí je pre cirkev veľkým Božím darom. Jej ovocím má byť nie panovanie, ale pokorná a verná služba Božiemu slovu a sviatostiam, na ceste k človeku. Jej dôležitosť, význam a prínos sa pokúsil vystihnúť Martin Luther v komentári k 82. žalmu, prostredníctvom ktorého (okrem iného) povzbudzoval kniežatá a svetské authority k podpore verne slúžiacich farárov. Týmto dodnes v mnohom inšpiratívnym citátom našu štúdiu končíme:

„Mnohí králi a kniežatá založili veľké a slávne kostoly a postavili chrámy; ale aj keby kráľ postavil kostol z čistého zlata alebo zo smaragdov a rubínov, čo by znamenali všetky tieto veľké a slávne veci v porovnaní s jedným pravým, zbožným, bohobojným pastorm alebo kazateľom? Ten môže pomôcť mnohým tisícom duší, ako vo večnom živote, tak aj v tomto živote. Prostredníctvom Slova ich môže priviesť k Bohu a urobiť z nich schopných a užitočných ľudí, ktorí slúžia a ctia Boha a sú prospešní a užitoční pre svet. Kostol alebo chrám nemôže človeku takto prospieť. V skutočnosti nemôže vôbec pomôcť, ale len tam stojí a nechá si pomáhať a zdobiť sa. Podporovať alebo chrániť chudobného, zbožného pastora je čin, ktorý nie je na očiach a vyzerá ako maličkosť. Ale postaviť mramorový kostol, vyzdobiť ho zlatými ozdobami a slúžiť mŕtvemu kameňu a drevu – to je na očiach a žiari! To je cnosť hodná kráľa alebo kniežata! Nuž, nech sa to ukáže! Nech sa leskne! Medzitým môj pastor (...) praktizuje cnosť, ktorá rozširuje Božie kráľovstvo, naplňa nebo svätými, plieni peklo, okráda diabla, odháňa smrť, potláča hriech, poučuje a utešuje každého človeka na svete podľa jeho postavenia v živote, zachováva mier a jednotu, vychováva dobrých mladých ľudí a zasieva do ľudí všetky druhy cností. Jedným slovom, vytvára nový svet! Nestavia chudobný, dočasný dom, ale večný a krásny raj, v ktorom sám Boh rád prebýva.“⁷⁸

⁷⁸ LW 13:52-53. *Luther Works*. American Edition. Pelikan, J., Lehmann H. eds. St. Louis: Concordia; Philadelphia: Fortress Press, 1955 – 1986, vol. 13, s. 52 – 53.

**Recenzie, anotácie – Review – Kritik – Könyvszemle –
Reconzje i omówienia**

FLEISCHER, Roland – GRAF-STUHLHOFER, Franz (ed.).
Theologie und Politik bei deutschsprachigen Baptisten in Südosteuropa. Dokumentation aus der Zeitschrift „Täufer-Bote“ 1930-42. = Studien zur Geschichte christlicher Bewegungen reformatorischer Tradition in Österreich Bd. 12. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft / Culture and Science Publ. Dr. Thomas Schirmacher 1921. IX+337 pp. ISBN 978-3-86269-230-9.

Die hier in den Mittelpunkt gerückte Zeitschrift „Täufer-Bote“ erschien monatlich zwischen 1930 und 1942 und wurde in den deutschsprachigen Baptistengemeinden im Südosten Europas gelesen. Dreizehn Jahrgänge geben Einblick in eine turbulente Zeitepoche, die bestimmt war von der Umwälzung der politischen Verhältnisse in Europa, insbesondere in jenem Raum, der vielfach als „Zwischeneuropa“ apostrophiert wurde – zwischen der Sowjetunion im Osten und Deutschland im Westen. Die Zeitschrift umriss mit ihrem Untertitel „Monatsschrift der Baptisten-Gemeinden deutscher Zunge in den Donauländern“ den topographischen Raum, nämlich die Länder Österreich, Tschechoslowakei, Ungarn, Jugoslawien, Rumänien und Bulgarien, die 1925 zur sogenannten „Donauländermission“ zusammengeschlossen wurden.

Die Vorgänge aus christlicher Sicht zu reflektieren und zu bewerten, war Ziel der Zeitschrift. Es waren vor allem die zwei Baptistenprediger Johannes Fleischer in Bukarest und Arnold Köster in Wien, welche die Herausgabe besorgten und sich darin auch zu Wort meldeten. Hinzu gesellte sich der für Südosteuropa zuständige Missionsinspektor Carl Füllbrandt, der in Russland aufgewachsen im Dienst der deutschsprachigen Baptisten Nordamerikas stand und mit brennendem Interesse am Missionswerk mitwirkte. Den Schwerpunkt bildete die theologische Beurteilung der politischen Zeitverhältnisse (S. 8), wobei sie in zehn Themenbereichen gegliedert wurde: Themen von Bibelkursen für Prediger (S. 11 ff.), der Umgang mit der Bibel als dem von Gott inspirierten Wort (S. 21 ff.), der Ausblick auf die Endzeit und das zukünftige Reich Gottes (S. 29 ff.), die konfessionelle Einordnung des Baptismus, beginnend mit einer Balthasar Hubmaier-Memoria und konkretisiert am Beispiel des Streits um die Kindertaufe (S. 79 ff.), diverse theologische Zugänge (S. 119 ff.), etwa zum Entwurf einer christlichen Weltanschauung (S. 159 ff.), weiters Bibeltext-Predigten (S. 175 ff.), sodann Israel und Juden als Thema der Theologie (S. 201 ff.), schließlich die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus mit einer beachtlich hellstichigen Analyse der Deutschen Christen (S. 233 ff.), dem Kommunismus in der So-

wjetunion mit Berichten über die dortigen Christenverfolgungen (S. 301 ff.) und zuletzt diverse Weltnachrichten wie den staatlich verordneten Schinto-Kult in Japan, den Bürgerkrieg in Spanien, die Vernichtung der Kurden (S. 329 ff.). Das Buch lasse, so der Werbetext auf dem Umschlag, „eine vergangene Welt lebendig werden“. Dem ist nichts hinzuzufügen.

Karl W. Schwarz

KÓNYA, Peter (ed.). *Imrich Thököly – Thököly Imre. Jeho život, povstanie a doba/Élete, felkelése és kora*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, 2023. ISBN 978-80-555-3205-9.

Publikácia *Imrich Thököly – jeho život, povstanie a doba* predstavuje rozsiahly interdisciplinárny zborník venovaný jednej z najvýraznejších postáv ranonovovekých uhorských a slovenských dejín – Imrichovi Thökölymu (1657 – 1705). Kolektív autorov, pod vedením historika Petra Kónyu, ponúka nový, kritický a zároveň historicky pohľad na osobnosť kuruckého vodcu, jeho životný príbeh a spoločensko-politické prostredie, v ktorom pôsobil.

V úvode knihy editor zdôrazňuje, že na postavu Imricha Thökölyho bolo dlhé desaťročia nazerané cez deformujúcu optiku dobovej propagandy, ktorá ho – pre jeho spojenectvo s Osmanskou ríšou – vykresľovala ako zradcu kresťanstva či „tureckého kráľa“. Autori publikácie sa snažia tento obraz korigovať, vytrhnúť Thökölyho z čierneho-bieleho videnia dejín a predstaviť ho ako komplexnú historickú osobnosť, ktorej rozhodnutia boli determinované situáciou, dobovým myslením, ná-

boženským napätím i politickými záujmami. Kniha pozostáva z viacerých samostatných štúdií, ktoré vytvárajú široký obraz Thökölyho osobnosti, rodiny, vzťahov, protivníkov, spojencov a dobovej spoločnosti. Publikácia tak nepredstavuje len životopis či vojenské dejiny, ale aj sociálne, kultúrne a politické pozadie, ktoré je nevyhnutné pre pochopenie jeho pôsobenia.

Úvodná štúdia od Czizgányho Istvána *Egy ifjú száműzött, aki felforgatta a Magyar Királyságot* prináša portrét mladého Imricha Thökölyho, ktorého formovali udalosti po smrti jeho otca Štefana Thökölyho, popraveného po neúspešnom Wesselényiho sprisahaní. Autor detailne približuje Thökölyho detstvo, nútený exil, výchovu a okolnosti, ktoré ho priviedli k politickému radikalizmu. Štúdia zdôrazňuje, že práve trauma vyhnanstva, straty majetku a rodovej cti výrazne ovplyvnila jeho rozhodnutie postaviť sa proti habsburskej moci a bojovať za navrátenie šľachtických práv a náboženskej slobody.

G. Etényi Nóra *Thököly Imre képe a korabeli Nyugat-Európában* – autorka sa venuje obrazu Thökölyho v očiach západoeurópskej spoločnosti. Využíva pramene z dobovej tlače, diplomacie. Kým protestantské krajiny ho niekedy vnímali ako obrancu slobody a náboženských práv, katolícke mocnosti ho často vykresľovali ako „tureckého spojenca“. Štúdia presvedčivo dokumentuje, že Thökölyho reputácia bola do veľkej miery výsledkom politickej manipulácie, nie objektívnej reality.

Gyulai Éva v kapitole s názvom *A Thökölyek ősanija: Nagylucsei Dóczy Zsuzsanna bárónő (1565 – 1596) és családja* odhaľuje staršie rodinné pozadie Thökölyho, konkrétne líniu jeho

starej matky Zuzany Dóczyovej. Autorka posúva pozornosť od politických dejín k sociálnej histórii, čím približuje Thökölyho korene a rodinné dedičstvo.

Ďalšia štúdia od Viskolcz Noémi *Thökölyek és Esterházyak* porovnáva dva významné uhorské rody – Thökölyovcov a Esterházyovcov. Zameriava sa na ich odlišné politické orientácie, rodové stratégie, náboženské postoje a spoločenské ambície.

Balogh Judit sa venuje v kapitole *Thököly Imre és Teleki Mihály kapcsolata* turbulentnému vzťahu Thökölyho s jedným z najvýznamnejších sedmohradských politikov, Mihályom Telekim. Ich spojenectvo, založené na spoločnom odpore proti Habsburgovcom, bolo neraz sprevádzané napätím a nedôverou.

Štúdia *Thököly Imre és Jan III. Sobieski* od autora Gebeiho Sándora skúma vzťah medzi Thökölym a poľským kráľom Jánom III. Sobieskim. Autor zdôrazňuje diplomatické pozadie ich kontaktov, úlohu Poľska v stredoeurópskej politike i zložité manévry, ktorými sa Thököly snažil získať podporu pre povstanie. Kapitola odhaľuje aj to, ako Sobieski vnímal Thökölyho postavenie medzi Habsburgovcami a Osmanskou ríšou.

V centre pozornosti štúdie *Thököly Imre ismeretlen hadiszabályzata (1680)* je málo známy Thökölyho vojenský poriadok z roku 1680. Vojenské pravidlá odhaľujú prekvapivo disciplinovanú a modernú predstavu o vedení armády. Mészáros Kálmán ukazuje, že Thököly bol schopný organizátor, ktorý dokázal vytvoriť efektívne vojenské štruktúry a prispôbiť ich dobovým požiadavkám.

Štúdia od Petra Kónyu *Prešov – centrum povstania Imricha Thökölyho*

opisuje, ako sa Prešov stal hlavným sídlom povstaleckej správy. Autor približuje politické, spoločenské i kultúrne dianie v meste, fungovanie povstaleckej administratívy a každodenný život počas povstania.

Štúdia sa zameriava na región Spiša s názvom *Spiš za kuruckých vpádov a v čase povstania Imricha Thökölyho*, ktorý bol výrazne poznačený kuruckými vpádmi. Ivan Mrva detailne opisuje miestne politické pomery, hospodárske škody, ale aj postoje spišských miest a obyvateľstva.

Vladimír Segeš v kapitole *Druhy vojsk, stratégia a taktika v období stavovských povstaní a protiosmanských vojen* poskytuje prehľad vojenského fungovania povstaleckých i cisárskych vojsk. Vysvetľuje taktiku kurucov, ich pohyblivosť, používanú výzbroj a dôvody ich úspechov.

Kapitola od Annamária Kónyová *Povstanie Imricha Thökölyho a uhorský protestantizmus* analyzuje náboženské pozadie povstania. Autorka poukazuje na to, že Thököly bol dlhodobo vnímaný ako ochranca protestantských záujmov, čo mu prinieslo podporu širokých vrstiev uhorského obyvateľstva. Štúdia približuje represie voči protestantom, ich očakávania a dôvody, prečo sa v mnohých regiónoch stali najspolahlivejšími spojencami kuruckého hnutia.

Lucia Šteflová v štúdiu *Kežmarskí evanjelickí farári v 17. storočí* poskytuje lokálny pohľad na náboženské dianie v Kežmarku. Kapitola prináša portréty evanjelických duchovných, ich osudy počas násilných rekatolizačných zásahov a ich vzťah k Thökölymu, ktorý mal ku Kežmarku osobitný postoj.

Záverečná štúdia *Slobodomurárske lóže s menom vodcu protihabsburských povstaní* sleduje dlhý tieň Thökölyho

mena, ktoré sa objavuje v názvoch slobodomurárskych lóží v Uhorsku ešte dlho po jeho smrti. Martin Javor ukazuje, že Thököly sa stal symbolom odporu, slobody a nepoddajnosti, čo dokazuje, že jeho povest mala v kultúrnej pamäti dlhodobý ohlas.

Publikácia *Imrich Thököly – jeho život, povstanie a doba* účinne narúša staré stereotypy o Thökölym ako o „tureckom spojencovi“ a ukazuje ho ako komplexnú osobnosť, ktorá bojovala za obnovu šľachtických práv, náboženskú slobodu a miestnu autonómiu v čase výraznej centralizácie moci. Jednotlivé kapitoly ponúkajú rôzne perspektívy – politickú, sociálnu, vojenskú, rodinnú i náboženskú – čo vytvára mnohovrstevnatý obraz povstania a jeho vodcu.

Katarína Muchová

SOMOGYI, Alfréd (ed.) a kol.
Sto rokov. Dejiny Reformovanej kresťanskej cirkvi na Slovensku od osamostatnenia po súčasnosť.
Ústredie kultúry a osvet
Reformovanej kresťanskej cirkvi na Slovensku, 2023. 211 s.
ISBN 978-80-89964-29-1.

Publikácia *Sto rokov: Dejiny Reformovanej kresťanskej cirkvi na Slovensku – od osamostatnenia po súčasnosť* predstavuje najkomplexnejší syntetizujúci prehľad o vývine Reformovanej kresťanskej cirkvi na Slovensku v období rokov 1918 – 2023. Dielo vzniklo pri príležitosti storočnice samostatnej existencie cirkvi po rozpade Rakúsko-Uhorska a má charakter kolektívnej monografie, ktorá spája historickú, teologickú a spoločensko-vednú perspektívu. Kniha vyšla pod záštitou Ústredia kultúry a osve-

ty Reformovanej kresťanskej cirkvi na Slovensku a jej vydanie podporili BETHLEN GÁBOR ALAP, Univerzita J. Selyeho a Teologický inštitút J. Calvína. Publikácia je dvojjazyčná. Na jej príprave sa podieľal rozsiahly autorský kolektív zložený z cirkevných historikov, teológov, pedagógov a duchovných osobností cirkvi – medzi nimi Alfréd Somogyi, Zsolt Buza, Attila Lévai, Ferenc Tömösközi, Jákób Széles, Ibolya Szamborovszky Nagy a ďalší. Publikácia má nielen dokumentárny, ale aj reflexívny charakter: nesleduje dejiny cirkvi ako izolovaný fenomén, ale ako súčasť národných a menšinových dejín, najmä maďarskej reformovanej komunity na území Slovenska. Autori sledujú vývoj cirkvi v neustále meniacich politických, spoločenských a kultúrnych kontextoch – od obdobia prvej Československej republiky, cez roky druhej svetovej vojny a komunistickej diktatúry, až po demokratickú transformáciu po roku 1989 a súčasnosť. Základnou ambíciou diela je ukázať, že reformovaná cirkev – hoci početne menšia a etnicky prevažne maďarská – mala a má významnú úlohu pri formovaní duchovného a kultúrneho života na Slovensku. Cirkev sa ukazuje ako nositeľka kontinuity, ale aj ako inštitúcia, ktorá bola nútená prispôbovať sa zmenám hraníc, ideológií a štátnych režimov, pričom si uchovala vnútornú identitu a misijné poslanie.

Dielo je zostavené v chronologicko-tematickej štruktúre. Jednotlivé kapitoly sledujú vývoj v presne vymedzených časových obdobiach (napr. 1918 – 1923, 1945 – 1989, po roku 1989) a zároveň analyzujú osobitné tematické celky – ako cirkevná legislatíva, školstvo, misia, diakonia, cirkevná tlač, hudba či zahraničné kontakty. Autori

čerpajú zo širokého spektra primárnych prameňov – cirkevných archívov, protokolov synod a konventov, osobnej korešpondencie duchovných, dobovej tlače i archívnych dokumentov štátnej správy. Špecifickým metodologickým prístupom je uplatnenie dvojitej perspektívy: národno-cirkevnej (ako samostatnej vetvy svetovej reformovanej tradície) a menšinovo-etnickej (ako duchovného zázemia maďarskej komunity na Slovensku). Publikácia tak presahuje rámec čisto konfesijnálnej histórie a stáva sa významným príspevkom k spoločným dejinám Slovenska a Maďarska.

Publikácia obsahuje viac než dvadsať samostatných odborných štúdií, ktoré sú rozdelené do tematických blokov. Každý z nich sa venuje určitému obdobiu alebo špecifickej oblasti života Reformovanej kresťanskej cirkvi. Úvodnú časť diela tvorí blok textov historika Alfréda Somogyiho, ktorý podáva komplexný obraz prvých rokov po rozpade Rakúsko-Uhorska. Kapitola analyzuje, ako vznik nového štátu – Československa – zásadne ovplyvnil postavenie reformovaných zborov. Kým do roku 1918 boli pevnou súčasťou Maďarskej reformovanej cirkvi, nová hranica ich administratívne odrezala od materských inštitúcií v Budapešti. Somogyi rekonštruuje prvé rokovania cirkevných predstaviteľov s československými úradmi, najmä rozhovor medzi biskupom Kálmánom Révészom a vládnym radcom Štefanom Štundom z roku 1919. Autor opisuje aj postupné formovanie dvoch dištriktov – Predtisského a Pridunajského – ktoré položili základ pre vznik samostatnej Reformovanej kresťanskej cirkvi na území Slovenska. Nasledujú kapitoly, ktoré rozoberajú vnútro-

cirkevné zápasy o legitimitu nových štruktúr, otázku jazykovej a národnej identity, a tiež memorandá zasielané prezidentovi Masarykovi. Tieto dokumenty vyjadrovali snahu o uznanie cirkvi ako autonómnej, no zachovávajúcej svoju maďarskú tradíciu. Záverečná časť úvodného bloku opisuje kľúčovú udalosť – zvolanie prvej synody v Leviciach v roku 1923, ktorá oficiálne potvrdila vznik samostatnej cirkevnej organizácie.

Druhý tematický celok sleduje vývoj cirkvi v rokoch prvej Československej republiky. Autor Béla Harsányi v kapitole *Bratislavská synoda v roku 1928* dokumentuje postupnú inštitucionalizáciu a upevnenie vnútorných štruktúr Reformovanej kresťanskej cirkvi. Ibolya Szamborovszky Nagy a Ferenc Radvánszky sa venujú cirkevnému životu na Podkarpatskej Rusi, kde spolu žili Maďari, Rusíni a Slováci. Kapitola Attilu Petheőa a Ferencu Tömösköziho o cirkevnom školstve analyzuje sieť reformovaných škôl, ich boj o prežitie po znárodnení a štátnej kontrole. Vilmos Galo opisuje rozvoj laických misijných hnutí a obnovu duchovného života, kým Zsolt Czinke sa venuje cirkevnej tlači a významu náboženskej publicistiky pre zachovanie identity cirkvi.

Tretí blok sa sústreďuje na prelomové obdobie druhej svetovej vojny. V textoch Alfréda Somogyiho a jeho spolupracovníkov sa objasňuje, ako zmeny hraníc po Viedenskej arbitráži v roku 1938 rozdelili reformované zbory medzi Maďarsko a Slovensko. Opísané sú problémy farárskeho zboru, školstva a majetkov, ktoré sa po roku 1938 ocitli pod rôznymi právnymi režimami. Autori zachytávajú aj povojnovú obnovu po roku 1945, keď

cirkev musela čeliť odsunu a deportáciám veriacich maďarskej národnosti, ako aj strate právneho uznania v niektorých regiónoch. Tento rozsiahly tematický blok tvoria kapitoly autorov Zsolta Buzu, Ladislava Csomu, Gézu Erdélyiho a Lászlóa Fazekasa. Ich príspevky sa sústreďujú na vnútorný vývoj Reformovanej kresťanskej cirkvi v čase komunistického režimu, keď cirkev stratila väčšinu svojich inštitúcií a bola podriadená štátnej kontrole. Kapitola *Bratislavská synoda v roku 1951, reorganizácia cirkvi a obdobie biskupstiev Imricha Vargu a Žigmunda Horvátha (1953 – 1988)* podrobne rozoberá proces tzv. „štátom riadenej obnovy“ cirkvi. Autori sledujú, ako sa menila štruktúra dištriktov, vznikali nové orgány (napr. biskupské úrady v Bratislave a Košiciach) a ako sa cirkev musela prispôbovať socialistickému právnemu rámcu. Zsolt Buza analyzuje obdobie biskupstva Eugena Mikóa (1988 – 1996), ktoré premostilo dva režimy – koniec totality a začiatok demokracie. Géza Erdélyi a László Fazekas spracovali úseky vývoja po roku 1970, dokumentujú represie, ideologické tlaky, ale aj prejavy duchovného odporu.

Nasledujúce kapitoly sa venujú obdobiu po Nežnej revolúcii, keď cirkev nadobudla späť slobodu a začala obnovovať svoje štruktúry. Autor Róbert Géresi analyzuje transformačné procesy po roku 1989 – obnovenie diakonických a misijných organizácií, vznik nových škôl a obnovenie kontaktov s partnerskými cirkvami v zahraničí. Juraj Brecko vysvetľuje proces vzniku slovenských seniorátov, čím dokumentuje prechod od jazykovo homogénnej k dvojazyčnej cirkvi. Attila Lévai a Attila Petheő rozvíjajú tému reformova-

ného školstva a teologického vzdelávania, opisujúc historické korene a rozvoj reformovaných gymnázií i založenie Reformovanej teologickej fakulty Univerzity J. Selyeho v roku 2004. Ďalšie kapitoly sa venujú špecifickým oblastiam: Kinga Süll analyzuje vývoj cirkevnej hudby, Miklós Kiss opisuje činnosť Zväzu mladých reformovaných *Firesz*, Tímea Czinke predstavuje detskú misijnú organizáciu *Fireszke*, Zsuzsanna Tóth skúma rómsku misijnú prácu *O krok bližšie*, Éva Antala sa venuje väzenskej misii, zatiaľ čo Juraj Brecko, Mária Géciová a Jaroslav Széles opisujú diakonickú organizáciu *Re-Mi-Dia*. Záver tematického bloku dopĺňajú štúdie Évy Fritz Beke, Szilárda Harisa, Alfréda Somogyiho a Attilu Palcsóa, ktoré sa zameriavajú na vývoj cirkevnej tlače, diakonie a zahraničných vzťahov.

Reformovaná cirkev sa po roku 1918 stala dôležitou inštitúciou uchovávaní maďarského jazyka, kultúry a duchovnej tradície, pričom sa nikdy neuzavrela pred slovenským prostredím. Autori mapujú napätia i snahy o spolužitie s politickou mocou a ukazujú, že cirkev zostala verná svojmu duchovnému poslaniu. Text dopĺňajú fotografie, dokumenty a dobové záznamy. Publikácia *Sto rokov* je nielen historickým zborníkom, ale aj kolektívnou pamäťou reformovanej komunity na Slovensku. V kontexte slovenskej cirkevnej historiografie ide o príspevok, ktorý systematicky zachytáva vývoj menšinovej konfesie počas storočia hlbokých politických a kultúrnych premien.

Katarína Muchová

KÓNYA, Peter (ed.) a kol.
Pramene k cirkevným dejinám
Uhorska v ranom novoveku =
Források a koraiújkori magyar
egyház történetéhez. Prešov:
Prešovská univerzita, 2024. 315 s.
ISBN 978-80-555-3491-6.

Publikácia *Pramene k cirkevným dejinám Uhorska v ranom novoveku = Források a koraiújkori magyar egyháztörténetéhez* zdôrazňuje význam historických prameňov pre cirkevné dejiny, nutnosť ich kritického spracovania a potrebu reinterpretovať aj javy považované v cirkevnej historiografii za „ustálené“. Autori poukazujú na nevyhnutnosť prepájania cirkevných dejín s modernou historickou metodológiou, pretože mnohé cirkevné tradície zotrvávajú na starších naratívoch a len pozvoľna prijímajú nové vedecké poznatky. Zároveň upozorňuje aj na špecifiká cirkevných prameňov – na ich stredoveké korene, teologické zaťaženie, konfesiónálne rámce i dlhodobé tradície opisovania vlastnej minulosti.

Prvú odbornú štúdiu predstavuje Lucia Šteflová v kapitole *Vybrané pramene k dejinám Evanjelickej cirkvi a. v. v Uhorsku*. Autorka prináša ucelený prehľad prameňov dokumentujúcich vývoj evanjelických komunít v Uhorsku, pričom detailne vysvetľuje povahu cirkevných archívov, obsah cirkevných správ a vizitácií. Nasledujúca kapitola Martina Wernischa *Konfessionelle Verhältnisse in Böhmen und Mähren um 1580 im Spiegel zeitgenössischer Berichte* približuje konfesiónálne pomery v Čechách a na Morave okolo roku 1580 na základe súdobých správ. Autor poukazuje na pluralitu reformačných prúdov. Marcela Domenová v kapitole *Inkunábuly z františkánskych knižníc*

(*východného Slovenska*) v Martine I.: *Knižnica Františkánov z Nižnej Šebastovej* predstavuje najstaršie tlače – inkunábuly – zachované v knižniciach františkánskych kláštorov. Autorka sa venuje ich tematickej skladbe, pôvodu, proveniencii, liturgickému využívaniu aj kultúrnej hodnote. Práca ukazuje, že knižnice františkánov neboli len úložiskami kníh, ale centrami vzdelanosti, ktorými prechádzali teologické podnety, európske intelektuálne trendy a ktoré sprostredkovali duchovnú literatúru miestnemu kléru i laikom. Barnabás Guitman analyzuje štúdiu *Daniél Waechter kisszebeni krónikája*, ktorá predstavuje sabinovskú kroniku ako prameň k dejinám mesta Sabinov i širšieho regiónu. Zoltán Csepregi v kapitole *17. századi evangélikus gimnáziumok diáknévsorainak rekonstrukciója: Bártfától Pozsonyig* rekonštruje zoznamy študentov evanjelických gymnázií 17. storočia a analyzuje ich geografický a sociálny pôvod. Eva Kowalská prispieva štúdiou *Čo dokázu prezradiť o stave evanjelickej a. v. komunity štyri listy Joachima Heinricha Campeho do Uhorska? (1788 – 1792)*, ktorá odhaľuje vnútorné napätia i snahu o modernizáciu evanjelických škôl a cirkevných štruktúr. László Szögi v kapitole *Jezsuita egyetemek és akadémia új forrásai a 16–18. századi Magyarországon és Erdélyben* prezentuje nové pramene k dejinám jezuitského vzdelávania. Eduard Lukač rozpracúva kapitolu *Školské zákony a poriadky ako významné pramene pre poznanie histórie edukácie*, kde zdôrazňuje ich význam pre poznanie pedagogickej praxe. Éva Gyulai v štúdiu *Dél-abaúji evangélikus gyülekezetek és lelkészek egyháztörténeti forrásai a 18. századból* sa zameriava na evanjelické

dejiny v 18. storočí. Peter Šturák v kapitole *Vybrané pastierske listy a obežníky mukačevských biskupov Jána Bradáča a Andreja Bačinského ako pramene k cirkevným dejinám Mukačevskej eparchie* predstavuje pastierske listy ako jedinečný prameň cirkevnej praxe. Jaroslav Coranič v štúdiu *Stručné dejiny Košického gréckokatolíckeho vikariátu* opisuje dejiny významnej gréckokatolíckej inštitúcie. Poukazuje na historické okolnosti jeho vzniku, na jeho úlohu pri konsolidácii gréckokatolíckej komunity a na osobnosti, ktoré formovali cirkevnú správu v metropolitnej oblasti Košíc. Maďarský historik Attila Verók spracoval kapitolu *A Weimari Acta historico-ecclesiastica című folyóirat magyar vonatkozású hírei a 18. században*, v ktorej analyzuje významné teologické periodikum 18. storočia. Verók ukazuje, akým spôsobom sa v nemeckom odbornom prostredí reflektovalo náboženské dianie v Uhorsku, a tým odhaľuje aj medzinárodné prepojenia medzi evanjelickými cirkevnými intelektuálmi. V ďalšej štúdiu Peter Kónya skúma jedinečný regionálny prameň v kapitole *Kronika cyrkwy ewangelicke solanske – významný prameň pre poznanie nielen cirkevných dejín obdobia tolerancie*. Solianska evanjelická kronika predstavuje výnimočný zdroj informácií o živote miestnej komunity, jej každodennosti, školstve, osobnostiach a konfliktach. Annamária Konyová v kapitole *Dejiny reformovaných zborov v svetle zborových kroník (na príklade kroniky reformovaného zboru v Slanci)* analyzuje výpovednú hodnotu reformovaných zborových kroník. V štúdiu Istvána Horvátha a Adrienn Tengelyovej *Pók József 'Protocollum parochiale' – ja avagy egy plébániai jegyzőkönyv*

forrásértékének tanulságai je analyzovaný farský protokol ako unikátny prameň s vysokou dokumentárnou hodnotou. Autori v ňom vidia odraz každodenného života jednej katolíckej farnosti. Vavrínek Žeňuch v kapitole *Duchovenstvo a obyvatelia v mestách a dedinách Užskej stolice v roku 1746* rekonštruje konfesiónalnu, etnickú a sociálnu štruktúru regiónu. Klaudia Sokolová v kapitole *Cirkevný zbor Marhaň v obraze kanonickej vizitácie z roku 1806* interpretuje vizitačný protokol ako komplexný zdroj o stave cirkvi. Dávid Molnár v kapitole *Jan Dvoreczky: Krisztus kereszttje és a vörös szocializmus című művének történeti kontextusai és magyarországi recepciója* rozpracúva myšlienkové pozadie diela, ktoré prepája kresťanskú ideológiu s kritikou socializmu. Autor ukazuje, ako bolo dielo prijaté v maďarskom intelektuálnom prostredí, a sleduje jeho vplyv na dobovú teologickú diskusiu. Miklós Czenthe sa vo svojej štúdiu *Trianon hatása a felvidéki (szlovákiai) magyar evangélikusokra* venuje dopadu Trianonu na život maďarských evanjelikov na Slovensku. Sleduje reorganizáciu cirkevnej správy, zmeny vo vzdelávacom systéme, materiálne ťažkosti a novú identitu komunity ocitnutej v novom štáte. Daniel Slivka v štúdiu *Typológia zaniknutých židovských náboženských objektov – synagóg na východnom Slovensku* predstavuje architektonické typy synagóg a ich regionálne špecifiká.

Zborník predstavuje mimoriadne dôležitý príspevok pre cirkevnú históriu Slovenska a strednej Európy. Spája množstvo špecializovaných štúdií, ktoré vychádzajú z primárnych prameňov, a prináša nové interpretácie aj doposiaľ neprebádané materiály.

Publikácia je ukážkou toho, ako môže interdisciplinárna spolupráca posunúť výskum vpred a ako sú regionálne dejiny schopné obohatiť celkový obraz o vývoji cirkevných komunít.

Katarína Muchová

VOJTAŠŠÁK, J. *Môj životopis.*

Bytča: Slovenský dejepisný spolok,

o. z. 2025. 160 s.

ISBN 978-80-973443-9-9.

Už takmer 3 desaťročia sa odohráva beatifikačný proces Božieho služobníka otca Jána Vojtaššáka. S odstupom 60 rokov od jeho úmrtia svetlo sveta uzrelo 4. vydanie autobiografie tohto spišského biskupa, pri čítaní ktorej sa možno oboznámiť s jeho životnými osudmi. Monografia pozostáva po Úvodnom slove historika Františka Vnuka zo 43 kapitol, Doslovu a príloh.

V *Úvodnom slove* poukazuje František Vnuk na asketický život, národovectvo i horlivosť Jána Vojtaššáka, za ktoré bol totalitným režimom po roku 1945 prenasledovaný. Už v marci 1945 bolo Povereníctvom vnútra nariadené jeho zaistenie „z dôvodov štátnej bezpečnosti a pre konsolidáciu pomerov“, pričom od mája 1945 strávil 7 mesiacov vo väzení v Štiavniku. V rámci proticirkevných reštrikcií novej komunistickej moci bol v júni 1949 na biskupský úrad Spišskej diecézy dosadený vládny zmocnenec a napokon v septembri 1950 došlo k odvlečeniu Jána Vojtaššáka z jeho biskupského sídla do ruzynskej väznice pri Prahe. V procese s „tromi zradnými biskupmi“ bol v januári 1951 odsúdený na tresty odňatia slobody v dĺžke 24 rokov, prepadnutia majetku, stratu občianskych práv v dĺžke 10 rokov a peňažný trest 500

000,- Kčs, ako i povinnosť náhrady trov súdneho konania. V období 1951 až 1956 tak k miestam jeho pobytu patrili väznice vo Valdiciach, Leopoldove a Ilave. Dočasného prepustenia sa dočkal až počas „odmäku“ v roku 1956, kedy bol prevezený do Charitného domu dôchodcov v ďalekom Děčíne. Na návrh jeho častého návštevníka Mons. Viktora Trstenského ako kňaza spišskej diecézy napísal Ján Vojtaššák počas svojho nedobrovoľného českého exilu svoj životopis, ktorý V. Trstenský v roku 1968 odovzdal knižnici Slovenského ústavu Sv. Cyrila a Metoda v Ríme.

V kapitole *Slovo úvodom* Ján Vojtaššák zdôraznil jeho záľubu v čítaní životopisov, najmä tých vlastnoručne napísaných. Svoju biografii začal písať v roku 1957 v Charitnom dome dôchodcov v Děčíne, pričom ju dopísal po dlhšej prestávke v Dome charity pre katolíckych kňazov v Senohraboch. Z kapitoly *Rodné údaje* vyplýva zmienka o narodení otca biskupa 14. novembra 1877 v obci Zakamenno-Klin, teda súčasnom Zákamennom. V rodine bohatej na potomstvo patrili medzi 11 detí roľníka Antona Vojtaššáka a Anny, rod. Klimčíkovej. O náboženskom cítení rodiny Vojtaššákových sa možno dozvedieť aj z kapitoly *Otec v službe chrámovej*. Práve otec budúceho spišského biskupa nahradil v kostole obce Zákamenné prestárleho kostolníka v jeho funkcii, synovia Antona Vojtaššáka sa postupne priučovali miništrovaniu na omšiach. Kapitola *Moje prvé služby* pojednáva o pasení teliat miestneho farára malým Jánom Vojtaššákom, ale tiež o jeho miništrovaní už od siedmeho roku veku. Autor sa v svojich spomienkach rozpamätával aj na organistu zo Zákamenného Jána Hubčíka,

ktorý v obci pôsobil tiež ako učiteľ. O prvých trestoch sa autor zmienil v kapitole *Moje školenie*, a to práve v súvislosti s úvodnými rokmi jeho školskej dochádzky. Mladý Janko bol v tomto období potrestaný výpraskom trstenicou za vysmievanie sa spolužiakovi. Kapitola *Školský výlet* popisuje zbieranie chrústov počas výletu z „normálky“, teda ľudovej školy, na miestnu Kalváriu v jeden májový deň. Krátka kapitola *Moje kostolníčenie* približuje otváranie kostola Jánom Vojtaššákom pred tým, ako mal miništrovať na Svätých omšiach. Túto činnosť vynechával iba v čase, ak ráno okolo pol šiestej – šiestej pásaval v obci rožný statok. Z kapitoly *V službe pastiera* sa možno dozvedieť, že Ján Vojtaššák pásol tiež dobytok svojich krstných rodičov, pričom krstnou mamou mu bola sestra jeho otca. Krstný otec mu vyrobil husle, na ktorých potom malý Janko pri pasení hrával. V kapitole *Na škole u ujca* je rozoberaný nástup desaťročného Jána do ľudovej školy v Stankovanoch, kde brat jeho matky Anton Klimčík pôsobil ako farár, jeho synovec sa uňho na fare aj ubytoval. Už ako piatak sa Ján Vojtaššák začal učiť v škole maďarský jazyk. Zážitky s ujcovým psom i mačkou sú predmetom kapitoly *Spríjemnené chvíle*. Pobyt v Stankovanoch Jánovi Vojtaššákovi uľahčoval i ujec, ktorý si aj ako farár vedel zo svojho synovca napr. 1. apríla vystreliť. Negatívne spomienky sa u autora v kapitole *Nehoda a strach z nej* viažu na rozbitie jednej fľaše s prírodnou sírovou vodou, po ktorej sa autor s pocitom viny schoval v drevárni. Napokon po jeho objavení ujec svojho synovca bez následkov uchlácholil. Na fare sa Ján Vojtaššák zoznamoval aj s tlačovníkmi, kapitola *Prvé moje noviny* uvá-

dza jeho zoznámenie sa s promaďarským titulom *Vlast a svet*, humoristickým Černokňažníkom a nemeckojazyčnou tlačou *Katholische Kirchenzeitung*. Práve kapitola *Katholische Kirchenzeitung* sa venuje tomuto týždenníku, ktorý bol Antonovi Klimčíkovi doručovaný týždenne zo Salzburgu. Samotný nemecký jazyk patril v tomto období k povinným predmetom výučby na ľudových školách od 3. ročníka. Rok 1889 popisuje kapitola *Rozhodnutie študovať na strednej škole v Trstenej*, tam jedenásťročný Ján nastúpil na Kráľovsko-katolícke nižšie gymnázium. Jeho triednym profesorom sa stal neskorší prvorepublikový senátor za Slovenskú ľudovú stranu Ján Kovalík (1861 – 1950). *Moje ďalšie kostolníčenie v robotné dni* je názov kapitoly vystihujúci trávenie školských prázdnin autorom v rodnom Zákamennom, kedy zastupoval počas robôt svojho otca. Po požiari starého kostola v roku 1893 sa rozhodlo o urýchlennom postavení nového v patronáte Oravského komposesorátu. Ďalšiu životnú púť Jána Vojtaššáka rozoberá kapitola *Študovanie na gymnáziu v Ružomberku*. Po 4 rokoch štúdia na nižšom gymnáziu pokračoval od roku 1893 vo výuke na hlavnom katolíckom gymnáziu v Ružomberku, kde patril k jeho spolužiakom budúci zakladateľ Združenia slovenských katolíkov v USA Anton Gracík (1878 – 1956). Počas štúdia miništroval v gymnaziálnom kostole a neskôr ako kredenciár pomáhal za byt a stravu v kláštore piaristov vyučujúcich na gymnáziu. Nepríjemný zážitok autora obsahuje kapitola *Pivo, ktoré zaškodilo*. Raz sa mu totiž podarilo dopiť zbytok karvinského piva zo suda konzumovaného profesorom z radov piaristov a ich zná-

mych v miestnej kolkárni, z čoho mu potom bolo zle. V jeho rodisku sa pritom v roku 1893 stal farárom Jozef Vojtíšek. Pokračovanie v štúdiu tvorí predmet kapitoly *Konkurz do seminára*. Po skončení 6. gymnaziálnej triedy Ján Vojtaššák s úspechom absolvoval konkurzné konanie do kňazského seminára v Spišskej Kapitule. Z kapitoly *Klerické prázdniny* pochádza informácia o účasti Jána Vojtaššáka na žatevných prácach v rodnom Zákamennom v letnom období ako aj o filozofii ako jeho dôležitom predmete úvodných ročníkov štúdia. Ku kapitole *Veselé príhody v seminári* patrí príbeh o prefektovi klerikov, ktorého zatvorili v komíne seminára počas kontroly, či tam bohoslovci nechodia fajčiť. Aj sám autor skúsil fajčiť fajku, bolo mu však z toho nevoľno a krútila sa mu hlava. Kapitola *Ako som sa dostal k fajčeniu cigariet* opisuje Vojtaššákovu fajčiarsku začiatky na gymnázium v Trstenej, kde to bolo zakázané a trestané. Počas prvej svetovej vojny si ako farár vo farnosti s 9 filiálkami zvykol vyfajčiť jednu cigaretu denne pred spaním počas čítania dennej tlače. Pútavá kapitola *Národnostná otázka v seminári* popisuje, ako si v rámci maďarizácie napr. jeden bohoslovec zmenil priezvisko z Kapusta na Lipcsei. V poslednom roku Vojtaššákových štúdií sa v seminári iba 3 bohoslovci prihlásili k slovenskej materinskej reči. *Posledný rok v seminári* sa spája s rokom 1901, kedy Ján Vojtaššák ukončil svoje štúdiá. Jeho prvou kaplánskou zastávkou sa stala oravská obec Horná Zubrica, ktorá sa stala po prvej svetovej vojne súčasťou obnoveného Poľska. Výstižne pomenovaná kapitola *Kaplánska* približuje pôsobenie Jána Vojtaššáka v Hornej Zubrici, tamojšia farnosť zahŕňala

3 obce. Autor sa zdôveruje s častým nočným zaopatrovaním chorých z jeho strany, kaplánom tu bol až do roku 1903. *Kvačany* boli ďalším pôsobiskom mladého kaplána ako dočasného správcu fary, ktorej farár bol ťažko chorý. V tejto veľmi chladnej obci boli pre Vojtaššáka navyše tristné ubytovacie pomery. Ďalšia farnosť *Bijacovce* znamenala pre Vojtaššáka od roku 1904 kaplánsku službu pri staršom farárovi tejto obce. Zhostil sa pritom hry na hudobný nástroj (harmónium) a venoval sa tiež vyučovaniu v miestnej škole. V Bijacovciach oslávil spolu s veriacimi i 50-ročné jubileum dogmy o *Nepoškvrnenom Počatí Panny Márie*. Krátko po oslavách v decembri 1904 jeho farár zomrel a Vojtaššák sa stal správcom farnosti. Za odmietnutie podpory kandidáta liberálnej strany v parlamentných voľbách 1905 bol však preložený na miesto kaplána v obci Podvľk. V *Podvľku* išlo o krátke pôsobenie Jána Vojtaššáka v tejto oravskej obci zaviatej v tom čase výrazne snehom. Už na jar 1905 došlo k jeho ďalšiemu preloženiu do Zubrohlavy. Ani *Zubrohľava* mu však naddlho k srdcu neprirástla vzhľadom na len pármesačné zdržanie sa v tejto obci počas zastávania postu kaplána. Počas tohto obdobia sa pripravoval na synodálnu teda farársku skúšku. *Ústie* bolo už druhou farnosťou, kde došlo počas kaplánskeho pôsobenia Jána Vojtaššáka k úmrtiu tamojšieho farára. Po pár mesiacoch správcovstva fary bol v marci 1906 preložený do Tvrdošína. Práve *Tvrdošín* sa dlhodobejšie zapísal do pamäti autora, v tomto okrese meste s 5 filiálkami farnosti sa zdržal až do septembra 1908. Dokonca sa tu zúčastňoval na organizovaní činnosti ochotníckeho divadla v slovenskom jazyku. Národný charakter má

kapitola *Slovenské povedomie rastie*, v tomto období pôsobilo v Uhorskom sneme až 7 slovenských poslancov. Autor sa kladne vyjadril k vzniku Slovenskej ľudovej strany, s ktorej programom sa stotožňoval. V súvisiacej kapitole *Vyučovacia reč na škole* sa možno oboznámiť s tým, že zatiaľ čo tvrdošínsky farár ako cirkevný predseda miestnej školskej stolice navrhoval za vyučovaciu reč na konfesionálnych školách maďarčinu, zapisovateľ tejto stolice kaplán Ján Vojtaššák naopak navrhol slovenčinu, čo bolo stolicou aj prijaté. Za tento postoj bol preložený do Hornej Lipnice, ešte pred jeho odchodom však na faru v Tvrdošíne zavítal ako návštevník Andrej Hlinka. Rébus *Ako čeliť maďarizácii?* bol v rámci slovenského kléru riešený v roku 1906 aj založením katolíckeho mesačníka Svätá rodina, ktorého redaktorom bol do roku 1913 Anton Hromada a po ňom v období 1913 – 1927 práve Ján Vojtaššák. Od roku 1889 pritom vychádzal k úcte Blahoslavennej Panny Márie mesačník Kráľovná sv. Ruženca, ktorého redaktorom bol až do roku 1912 Štefan Pirončík a od roku 1913 spomenutý Anton Hromada. Nové pôsobisko Vojtaššáka od roku 1908 zaznamenáva kapitola *Kaplánka vo Veličnej*. Táto obec pod vtedajším názvom Oravská Veľká Ves zaznamenávala jeho prítomnosť 2 roky a to na filiálke v Žaskove. Ján Vojtaššák vyučoval v slovenčine na tamjšej štátnej škole náboženstvo, jeho farár Ján Richter dokonca úspešne kandidoval v parlamentných voľbách z roku 1910 za poslanca Uhorského snemu. Krátka kapitola *Vláda „Strany práce“ chce získať Slovákov* pojednáva o volebnom boji v pôsobisku Vojtaššáka z roku 1910. Proti kandidátovi Strany práce Jánovi Richterovi postavila

Ľudová strana Juraja Bullu protežovaného aj miestnym dekanom. Vojtaššák z dôvodu údajnej podpory Bullovho protikandidáta preložili do Vyšných Repášov. Kapitola *Vyšné Repáše* predstavuje len dvojmesačné obdobie správcovstva tamjšej fary Jánom Vojtaššákom, po ktorom sa vrátil do Veličnej. Vo volebnom roku 1910 sa vládna Strana práce usilovala získať si priazeň i slovenských voličov, Vojtaššákov farár Ján Richter sa po zvolení za poslanca vzdal aj svojho úradu vo Veličnej. V kapitole *Znova Veličná* je popísané menovanie Jána Vojtaššáka za miestneho farára v roku 1911, patrónom tejto fary bol Oravský komposesorát. V roku 1914 vypukla Prvá svetová vojna, v ktorej Vojtaššák prišiel o dvoch bratov, vdova po jednom z nich mu potom viedla na fare domácnosť.

Najrozsiahlejšia kapitola *Česko-Slovenská republika* predstavuje poprevratový záber života Jána Vojtaššáka nasledujúci po rozpade Rakúsko-uhorskej monarchie. Od mája 1919 pracoval na poste vedúceho úradu Spišskej diecézy, neskôr aj ako rektor diecézneho klerického seminára. V novembri 1920 bol Svätou Stolicou menovaný za spišského biskupa, vo februári 1921 sa uskutočnila jeho biskupská konsekrácia. Svoj úrad zastával v období prvej i druhej ČSR, počas nezávislého Slovenska aj po oslobodení krajiny. Komunistický prevrat z februára 1948 však výrazne zasiahol do jeho života obdobne ako do osudov všetkých veriacich v Československu. Novou mocou došlo v roku 1949 k zriadeniu Slovenského úradu pre veci cirkevné (SLO-VÚC) na čele s Gustávom Husákom (neskôr Ladislavom Holdošom) zákonom č. 217/1949 Zb. ako aj k dosadeniu vládnych zmocnencov menovaných

Povereníctvom školstva, vied a umení na jednotlivé biskupské úrady. Do spišskej diecézy tak bol menovaný Ľudovít Kňazovický s právomocou cenzurovať poštu, telefonické hovory i šírenie informácií biskupstvom. Štátna bezpečnosť napokon v máji 1950 Vojtaššáka pozbavila správy diecézy a v septembri bol vzatý do vyšetrovacej väzby v Ruzyni. Po obžalobe z úkladov proti republike, velezrady, vojenskej zrady a vyzvedačstva sa v januári 1951 s ním ako aj s biskupmi Petrom Pavlom Gojdičom a Michalom Buzalkom odohral v Bratislave súdny proces. S utrpením Jána Vojtaššáka sa spája i nerozsiahla kapitola *Moje zárobky vo väzniciach*. Ako sedemdesiatštyriročný musel počas svojho väznenia pracovať s konope a pri výrobe papierových vrecúšok, od roku 1952 zase v Leopoldove pri driapaní peria a od roku 1955 v Ilave na výrobe drevených štipcov pre bielizeň. Časovú os autobiografie narušila kapitola *Eucharistické kongresy*. Autor si v nej spomína na svoju účasť na svetových eucharistických kongresoch v americkom Chicagu z roku 1926, tuniskom Kartágu z roku 1930 či írskom Baile Átha Cliath z roku 1932. V období 1929 – 1933 pôsobil aj ako predseda Likvidačnej komisie zriadenej na prevzatie cirkevných majetkov od vládnej Centrálnej správy. Predposledná kapitola *Strašidelný sen* rozoberá nočnú moru, ktorá sa autorovi v totalitnom období v apríli 1949 prisnila. Nasledovalo však nielen skutočné sledovanie Jána Vojtaššáka počas jeho birmovných ciest príslušníkom tajnej polície na motorke, ale i zatvorenie 7 biskupských seminárov na Slovensku, vznik Katolíckej akcie či zrušenie mužských aj ženských kláštorov. Záver autobiografie je tvorený kapitolou *Prerušený*

výkon trestu. Von z Ilavy. V júni 1956 generálny prokurátor ČSR prerušil Jánovi Vojtaššákovi výkon trestu odňatia slobody z dôvodu ťažkého ochorenia. Z väzenia bol odvezený do Charitného domu dôchodcov v Děčíne, ktorý predstavoval jeho pobyt až do odvozu na lovecký zámok v Paběniciach v apríli 1958. Krátku paběnickú anabázu nahradila u autora v máji 1958 vyšetrovacia väzba v Žiline a následne väzenská nemocnica v Ilave. V júni 1960 Vojtaššáka previezli do bývalého kartuziánskeho kláštora vo Valdiciach pri Jičíne, a potom do väzenskej nemocnice na Pankráci. Prezident republiky mu však v októbri 1963 udelil amnestiu, ako miesto jeho ďalšieho pobytu mu bol určený Domov charity pre katolíckych kňazov v Senohraboch pri Prahe.

Príloha I. autobiografie je nazvaná *Osudy tohto životopisu, smrť životopiscu* z pera Viktora Trstenského. Aj tento farár zo Zákamenného bol zatknutý, a to v auguste 1958 za odmietnutie vydania rukopisu autobiografie Jána Vojtaššáka, ktorú predtým v kovovej schránke zakopal do zeme. Zúčastnil sa tiež pochovania ostatkov Jána Vojtaššáka v rodnom Zákamennom 7. augusta 1965 za účasti 150 kňazov. Príloha II. *Krížová cesta Božieho služobníka Jána Vojtaššáka* mapuje curriculum vitae autora prezentovanej biografie od jeho internovania v máji 1945 až po rehabilitáciu rozsudkom Krajského súdu v Košiciach 27. septembra 1990. *Doslov* knihy napísal Ján Košiar s vďakou prof. Františkovi Vnučkovi za dodanie poznámkového aparátu k 4. vydaniu Vojtaššákovskej autobiografie. Jeho prvé vydanie sa pritom na svetle sveta objavilo ešte v roku 1977 v Toronte. Publikáciu vhodne v závere

doplňa báseň Gorazda Zvonického „Jánovi Vojtaššákovi“ a obrazová príloha.

Anotovaná publikácia poskytuje v čase prebiehajúcej beatifikácie Jána Vojtaššáka podrobný a pútavý pohľad na priebeh jeho života vrátane utrpenia spôsobeného mu totalitným režimom vládnucim na našom území v období 1948 až 1989. Už štvrté vydanie autobiografie otca biskupa svedčí o neúfichajúcom záujme o popísanie ťažkej perzekúcie trpiteľa za vieru, akým autor knihy *Môj životopis* nepochybne bol. Zostáva veriť, že proces jeho vyhlásenia za blahoslaveného dospeje už onedlho k svojmu úspešnému završeniu.

Rudolf Manik

KOVÁCS, Gábor – TAKÁCS, Árpád.
Az „összeilleszkedés“ változatai. Az akkulturációtól az asszimilációig. Dunamelléki és dunántúli zsidó származású református egyetemi tanárok életrajzi adattára és életútleírása. [Varianten des „Sich-Zusammenfügens“. Von der Akkulturation zur Assimilation. Dokumentation und Beschreibung der Lebenswege der reformierten Universitätsprofessoren jüdischer Herkunft aus Transdanubien und dem Donaudistrikt.] Budapest: ELTE Eötvös kiadó, 2022. ISBN 978-963-489-532-9.

Allein schon die Übersetzung des Titels macht eine kurze Erläuterung mehrfach erforderlich: das umständliche deutsche „Sich-Zusammenfügen“ ist die relativ genaueste Wiedergabe

des Sinns jenes Bildes, das die in der Wortbildung so produktive ungarische Sprache mit „összeilleszkedés“ umstandslos dem passiven zu erleidenden „Zusammenfügen“ gegenüberstellen kann. Bei den genannten Regionen handelt es sich um den Transdanubischen und den Donaudistrikt der Reformierten Kirche im historischen Ungarn. Beide sind, auch gegenüber den das gesamte Land einschließlich Siebenbürgens abdeckenden übrigen Kirchendistrikten, von besonderem Interesse, weil die Integration der Juden, wie sie sich auch in der Rekrutierung der Bildungselite in der bürgerlichen Epoche niederschlägt, hier ein besonderes, genauer vorgestelltes Muster aufweist. Nach mehreren früheren, in akribischer Sammelarbeit und Auswertung erstellten Arbeiten zu den dominanten Gruppen der Bildungselite des bürgerlichen Zeitalters, den Universitätsprofessoren und den Mitgliedern der Akademie der Wissenschaften von Gábor I. Kovács haben er und Árpád Takács 2016 und 2018 schon weitere gemeinsame Monografien zu diesem Themenfeld, speziell zu den Professoren aus dem Umfeld des traditionsreichen Sárospataker Kollegiums sowie zu den protestantischen Mitgliedern der Akademie der Wissenschaften in der Zwischenkriegszeit vorgelegt.¹ Das vorliegende Werk zu den „Varianten des Sich-Zusammenfügens“ wendet sich nun einer Untergruppe der reformierten Universitätsprofessoren, den aus dem westlichen Landesteil kommenden Professoren jüdischer Abstammung, zu. Bereits die geographische Eingrenzung stellt einen wesent-

¹ Sárospataki erőterében. A tiszáninneni származású református egyetemi tanárok életrajzi adattára és életútleírása. Magyarországi egyetemi tanárok életrajzi adatai 1848-1944. III. Budapest 2026; Dies.: A Magyar Tudományos Akadémia tagjai a két világháború közötti magyar tudósleiben. I. A protestáns felekezeti-művelődési alakzathoz tartozók ősfái. Budapest 2018.

lichen sozialhistorischen und kulturgeschichtlichen Zusammenhang vor, der sich aufgrund der Ergebnisse der vorangehenden Untersuchungen abzeichnet und der die gesonderte Vorstellung dieser Untergruppe angelegen sein lässt. Bevor er ausgeführt wird, ist jedoch kurz der Aufbau des Werkes zu skizzieren:

Den Kern des Bandes bilden „Dokumentation und Beschreibung der Lebenswege“ (23-164), die die Daten und Rekonstruktionen zu Familiengeschichte, persönlichem Werdegang und Schicksal der elf einschlägigen, zwischen 1848 und 1944 aktiven Wissenschaftler umfasst, die als Juden geboren wurden und entweder im Laufe ihres Lebens zum reformierten Christentum übertraten oder von denen ein Elternteil oder zwei Großeltern diese Entscheidung trafen, sodass die Betroffenen bereits in die reformierte Konfession hineingeboren wurden (8). Rekonstruiert werden die Vorfahren väterlicher- und mütterlicherseits bis zu den Urgroßeltern und deren Lebensumstände, die eigenen Familien, Lebenswege, insbesondere die Bildungswege der Professoren, ihre akademische Laufbahn, Positionen im wissenschaftlichen, öffentlichen und kirchlichen Leben, politische Bindungen und Entscheidungen, und wirtschaftliche Verhältnisse. Über die Auflistung der einschlägigen Daten in der Dokumentation hinaus sind hier elf dicht geschriebene Studien zu lesen, die jeweils persönliche Entscheidungen, die Konversionsgeschichten der Betroffenen oder ihrer Vorfahren, die Lebensumstände der Familien und das Glaubensleben der Untersuchten rekonstruieren und im Kontext vorliegender biografischer und kulturge-

schichtlicher Studien interpretieren. Diese Texte sind in jedem einzelnen Fall mit einem reichen Quellen- und Literaturverzeichnis versehen. (Ebenso sind der Einleitungsstudie (7-19) und der Auswertung am Ende des Bandes (167-171) jeweils eigene Literaturverzeichnisse beigelegt.) In aller Kürze ist hier zu anmerken, dass diese Einzelstudien über die analytischen Ergebnisse des einzelnen Falles hinaus auch eine Fundgrube bezüglich persönlicher Netzwerke im Untersuchungszeitraum sind.

Vorgestellt werden Mitglieder von neun Familien, in zeitlicher Reihenfolge (dem Zeitpunkt der Konversion folgend) der Historiker Aladár Ballagi (1853-1928), die Physiker Izidor Fröhlich (1853-1931) und Pál Fröhlich (1889-1949), der Orientalist Ármin Vámbéry (1832-1913), der Jurist Ruzsem Vámbéry (1872-1948), der Historiker Gyula Láncki (1850-1911), der Mediziner Frigyes Verzár (1886-1979), der Mathematiker Gyula König (1849-1913), der Mathematiker Béla Kerékjártó (1898-1946), der Volkswirt Frigyes Fellner (1871-1945) und der Mathematiker Frigyes Riesz (1880-1956). Der besonders gut bekannte Mór Ballagi ist hier also nicht vertreten, da er nicht Universitätsprofessor war, sondern an einer konfessionellen Akademie lehrte – seine Konversionsgeschichte wird als Glaubenswechsel in der vorangehenden Generation jedoch sehr wohl vorgestellt und eingehend betrachtet.

„Akkulturation und Assimilation“ stellt im Kontext dieser beiden Begriffe die sich wandelnde gesellschaftliche Situation und die Möglichkeiten der jüdischen Bevölkerung in Ungarn sowie die sich wandelnden Assimilationserwartungen der ungarischen

Gesellschaft dar und ordnet die analysierten individuellen Lebenswege darin ein.

Die Einleitung zu dem Band, verfasst von I. G. Kovács, trägt den Titel „Ausgangspunkte für die biografische Dokumentation der reformierten Universitätsprofessoren jüdischer Herkunft in Ungarn und ihre Analyse“, von I. G. Kovács, insbesondere der erste Teil mit dem Titel „Basisdaten – Interpretationsmöglichkeiten – Ziele“ (7-10), hebt auf der Grundlage der bisherigen Ergebnisse der prosopographischen Untersuchung der ungarischen Wissenselite mehrere Besonderheiten der hier vorgestellten Gruppe hervor.

Prägnanter als der Autor es tut lässt sich dies kaum zusammenfassen: Dabei „stellten wir fest, dass die reformierten Mitglieder der Elite über viele Generationen hinweg aus jener reformierten konfessionell-kulturellen Formation („felekezeti-művelődési alakzat“) hervorgingen, die durch konfessionell endogame Ehen verbunden war und deren Integrität durch die ausschließliche Nutzung des reformierten konfessionellen Schulnetzwerks geschützt wurde. Neben dem kontinuierlichen Wirken der Kirchenorganisation beruhte die fortlaufende Rekonstruktion der Formation“ – mit anderen Worten deren Reproduktion – „auf diesen beiden Faktoren“. (7) Die reformierten Theologieprofessoren an der Universität Debrecen oder die in Sárospatak ausgebildeten Universitätsprofessoren passen perfekt in dieses Modell. Eine „charakteristische atypische Gruppe“ bilden dagegen die Professoren jüdischer Herkunft.

Zudem hinaus weist ihre geographische Herkunft ein besonderes Muster auf. Kovács setzt dieses in Beziehung zur Gliederung der reformierten Kirchenverwaltung. Von den 34 aus dem Donaudistrikt (Dunamelléki egyházkerület) stammenden Universitätsprofessoren reformierten Glaubens hatten acht einen jüdischen Hintergrund, unter denen aus dem Transdanubischen Distrikt (Dunantuli egyházkerület) drei von 20, insgesamt also elf von 54. Von den aus den übrigen Distrikten – Diesseits der Theiß, Jenseits der Theiß und Siebenbürgen – stammenden 110 solchen Professoren waren nur drei jüdischer Herkunft. (8) Diese Verteilung dürfte nicht nur mit der unterschiedlichen geistigen Gestimmtheit der drei Distrikte zusammenhängen – die demjenigen, der mit den regionalen Eigenheiten der reformierten Kultur vertraut ist, sofort in den Sinn kommen. Von allen jüdischen oder jüdischstämmigen Universitätsprofessoren – von denen neben den bereits in früheren Bänden der Reihe vorgestellten 67 Vertretern² seitdem sieben weitere gefunden wurden – stammten drei Viertel ebenfalls aus dem westlichen Teil Ungarns.

Dies erwies sich als der tatsächlich entscheidende Faktor. Die anhand dieser Verteilung rekonstruierbare historische regionale Trennlinie verläuft von der Mündung der Theiß in die Donau in Richtung Norden und erreicht dann „mit einer kleinen westlichen Verschiebung [...] zwischen den Komitaten Liptó und Szepes die Landesgrenze“, wodurch das Land in zwei etwa gleich große Teile geteilt wird. (9)

² KOVÁCS, I.G. (Hg.). *Diszkrimináció, emancipáció – asszimiláció, diszkrimináció. Magyarországi egyetemi tanárok életrajzi adatai 1848-1944. I. Zsidó és zsidó származású egyetemi tanárok*. Budapest 2012.

Als Hintergrund verweist der Verfasser, neben den Unterschieden zwischen den regionalen konfessionellen Milieus, dem unterschiedlichen Entwicklungsniveau der einzelnen Landesteile und der divergierenden schulischen Bildung der dort lebenden Juden, auf die Integration letzterer als komplexen sozial- und kulturhistorischen Faktor, dessen Indikator der hier untersuchte Aufstieg in die Wissenselite ist. Bei der Darstellung der Lebenswege wird daher neben den in früheren Bänden zur Bildungselite zusammengetragenen formalen Punkten auch Wert auf das Herkunftsmilieu der Untersuchten sowie auf die Art und Weise gelegt, wie sie sich in das gewählte „konfessionelle Bildungsmilieu einfügten, auf die Tiefe, Intensität und Dauerhaftigkeit dieser Einfügung“ (10, siehe 171).

Die beiden Grundkategorien des Interpretationsrahmens sind Akkulturation und Assimilation. Erstere umfasst, ausgehend von Milton Gordon und in Anlehnung an ein Kapitel aus György Kövér's Hochschullehrbuch von 1998, allgemein die Veränderungen, die im Zuge der Interaktion zwischen Gruppen in der kulturellen Struktur einer oder beider Gruppen auftreten und die eine notwendige, aber nicht ausreichende Voraussetzung für Assimilation sind. Letztere kann nur im Leben des Einzelnen oder über Generationen hinweg stattfinden.

Mit einer Formulierung von Károly Halmos, die er im Rahmen seiner Forschungen zu Familiengeschichten des 19. Jahrhunderts prägte, bezeichnet der Verfasser Akkulturation auch als „Zusammenwachsen“ oder genauer „Sich-Zusammenfügen“ (összeilleszkedés), wobei er die diesem Prozess zugrunde liegende „Gegenseitigkeit

des Handelns“ (a kölcsönös cselekvőség) betont. Im Kontext der bürgerlichen und nationalen Entwicklung Ungarns im 19. und 20. Jahrhundert schließt dies ein, dass sich dieses potenziell aufnehmende Milieu, „die sich modernisierende christliche ungarische Nation“, zugleich selbst veränderte und dies auch ihre Erwartungen gegenüber der Assimilation einbegriff. Ein wichtiger Aspekt letzterer war, dass im 19. Jahrhundert, im Grunde bis zum Ersten Weltkrieg, die sprachlich-kulturelle Assimilation eine wesentliche Voraussetzung für die Zugehörigkeit zum ungarischen Volk war. Die religiöse Assimilation gehörte im Falle der Juden bis dahin nicht dazu. Dies änderte sich am Ende des Krieges, bis hin zu den Dissimilationsprozessen des 20. Jahrhunderts. Gleichzeitig gab es innerhalb Ungarns bekanntermaßen große Unterschiede in der jüdischen Kultur zwischen den orthodoxen und ultraorthodoxen Gruppen im Norden und Osten des Landes bzw. den von der jüdischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts berührten Gruppen im Westen und in der südlichen Tiefebene; Unterschiede, die durch das Emanzipationsgesetz von 1867 und die Spaltung von Orthodoxen und Neologen nach dem Jüdischen Kongress noch verstärkt wurden.

Innerhalb dieses „Systems von Zusammenhängen“ werden individuelle Lebenswege vorgestellt und anschließend von Kovács I.G. „die Übertrittsgeschichten der Familien der Professoren“ (171-202, 211) zusammenfassend analysiert. Für die Rezensentin war dabei die Interpretation der Glaubensentscheidung von Mór Bloch/Ballagi, dem Vater von Aladár Ballagi, der während der Revolutionsjahre 1848

auch seinen Namen änderte, besonders interessant (171-177).

Auch Ballagi selbst hatte Konversion als Anpassungsstrategie im Laufe seiner Entwicklung unterschiedlich beurteilt – 1841 bezeichnete er sie in einem konkreten Fall noch als „abscheuliche Feigheit“ (173), während Lipót Löw später als Hintergrund der derjenigen Ballagis davon ausging, dass dieser sich „eine bürgerliche Existenz kaufen“ wolle (175). Ballagis Schritt erfolgte jedenfalls zu dem Zeitpunkt, als sich herausgestellt hatte, dass seine Glaubensgemeinschaft sich seinen Projekten zu ihrer Sprach- und Bildungsreform verschloss. Während seines Studiums in Tübingen wiederum prägte die bibelkritische Schule Baur seinen theologischen Liberalismus und gab später Anlass, die Tiefe seiner Bekehrung im Sinne des Evangeliums in Frage zu stellen. Zusammengefasst: „Er entschied sich nicht wegen seiner Karriere, aber unter Berücksichtigung seiner Möglichkeiten für die Taufe“. „Auf jeden Fall können wir festhalten, dass sein Religionswechsel eine bewusste Assimilationsentscheidung war. Er durchlebte sie, indem er sich emotional damit identifizierte, und nahm mit voller moralischer Integrität und existentiell auch den Austritt aus seiner früheren Gruppenbindung auf sich. Glücklicherweise ging dies mit seiner Aufnahme in die neue strukturelle Position seiner Integration in diese einher.“ (175) Später „passte er sich nicht einfach seiner gewählten Kirche an, sondern versuchte, sie nach seinen eigenen Überzeugungen zu formen“, wozu indirekt auch die als Gegenreaktion entstehenden neo-orthodoxen Bewegungen gezählt werden können. (176)

Die vorgestellten Fälle verallgemeinernd, beobachtet der Autor drei Hauptmomente: „Wer auch immer am Ausgangspunkt der einzelnen Geschichten stand, letztendlich ging es in jedem Fall um die Integration der jüdischen wissenschaftlichen Elite in die bürgerlich-christliche ungarische Gesellschaft. [...] Offensichtlich ist auch, dass das Tempo der Integration zwar unterschiedlich war, aber in jedem Fall von einem generationsübergreifenden Prozess die Rede ist.“ Und, trotz vieler ähnlicher Elemente, „fügen sich die Abläufe dennoch in immer unterschiedlichen Konfigurationen zusammen“ (202).

Von den neun vorgestellten Familien waren die Vorfahren von sieben aus deutschen, tschechischen und mährischen Gebieten nach Ungarn eingewandert. Mehrheitlich kamen sie also aus Gebieten, die von der Haskala berührt waren. Unter ihnen stammte nur Ármin Vámbéry aus einem orthodoxen Milieu (aus der Umgebung von Preßburg). Mit Ausnahme der Ballagis handelte es sich um städtische Familien, und auch bei denen, die aus dem Transdanubien stammten, waren die Übertritte vieler mit Pest bzw. Budapest, dem Zentrum des Donaudistrikts, verbunden. Nicht zu übersehen ist der Einfluss der dort tätigen schottischen Mission, in deren Wirkungsbereich bzw. mit deren Empfehlungsschreiben neben Mór Ballagi auch Frigyes Verzár/Weisz und seine Familie sowie Izidor Fröhlich zu Reformierten wurden. Kovács nimmt, dass der Übertritt zum reformierten Glauben jeweils auch einen sprachlichen Hintergrund gehabt haben kann: Die Reformierten pflegten nicht nur das Selbstbild des „ungarischen Be-

kenntnisses“, sondern waren, insbesondere in Pest, auch die am stärksten ungarischsprachige Glaubensgemeinschaft. Unter den christlichen Universitätsprofessoren jüdischer Herkunft waren neben 14 reformierten und sieben evangelischen auch 30 römische Katholiken. Bei den Reformierten ist jedoch die Überrepräsentation im Vergleich zu ihrem Anteil an der Bevölkerung am höchsten, was von der besonderen Anziehungskraft dieses Milieus zeugt.

Als weiteren Motivationsfaktor betrachtet der Verfasser den liberalen nationalen Liberalismus der reformierten politischen Elite – wovon nicht zuletzt die beeindruckende Reihe der Taufpaten zeugt. Darüber hinaus schält sich die Rolle des Gymnasiums mit seiner Vermittlung von ungarischer Sprache und nationaler Bildung heraus. Im Zusammenhang mit der Frage der nationalen Identifikation und Identität betrachtet Kovács auch „das Aufsichnehmen der nationalen Schicksalsgemeinschaft“. Nicht nur in den Jahren 1848–49 oder in Form von freiwilligem Militärdienst, sondern auch im beruflichen Bereich nahm dies vielfältige Formen an, unter anderem in Gestalt des gezielten Aufbaus und der Pflege internationaler wissenschaftlicher Beziehungen sowie deren Wiederherstellung nach dem Krieg.

Dennoch sind nicht alle persönlichen und religiösen Beweggründe jedes einzelnen Konvertiten bekannt. Dies gilt insbesondere für Gyula Lánczy, dessen Taufe in seine Gymnasialjahre fiel, oder für Gyula König und Frigyes Riesz. Kovács nimmt, über allgemeine Assimilationsbestrebungen hinaus, letztlich bei fünf Familien primär religiöse Beweggründe für den Glaubenswechsel an: bei den von der schottischen Mission oder in ihrem Umfeld getauften Familien Ballagi, Frühlich, Verzár und Weisz und bei dem von Aladár Stabó getauften Frigyes Fellner (dessen beide Söhne 1944 Selbstmord begingen). Auch Károly Kerékjártó hatte vermutlich aus religiösen Gründen auf den Übertritt seiner künftigen Ehefrau gedrungen. Alle diese Familien, mit Ausnahme des ohne Nachkommen sterbenden Fellners, trugen auch ihre reformierte Identität weiter. Unter den übrigen vier waren solche, die sich säkularisierten (Vámbéry), in denen die Nachkommen römisch-katholisch wurden (Lánczy), wo der Konvertit Junggeselle (Riesz) blieb oder die Familie der Judenvernichtung zum Opfer fiel (König). Zusammengefasst: Ein Band mit zwei faszinierenden Studien und einer Dokumentation, deren wissenschaftlicher Wert kaum überschätzt werden kann.

Juliane Brandt

Kronika – Chronicle – Chronic – Krónika – Kronika

Medzinárodná vedecká konferencia

Z vlasti do vyhnanstva.

***Významné osobnosti ranonovovekých a novovekých dejín
prinútené k životu v exile***

Prešov, 27. – 28. november 2025

V dňoch 27. a 28. novembra 2025 sa na Prešovskej univerzite uskutočnila medzinárodná vedecká konferencia *Z vlasti do vyhnanstva. Významné osobnosti ranonovovekých a novovekých dejín prinútené k životu v exile*, ktorá vytvorila priestor na odbornú diskusiu o fenoméne exilu v európskych dejinách od 17. po 20. storočie. Podujatie bolo dvojdnové, rozdelené do tematických blokov, pričom na konferencii vystúpilo množstvo slovenských, maďarských, českých, ukrajinských i poľských odborníkov.

Prvý deň konferencie – 27. november 2025 sa v dopoludňajšom bloku venovalo protihabsburským povstaniam. Úvodná časť konferencie sa niesla v znamení protihabsburských povstaní a osudov emigrantov spätých s kuruckými dejinami. Ako prvý vystúpil István Czígány, ktorý predstavil dramatický životný príbeh grófa Simona Forgácha v príspevku „Rákóczi börtönéből a kuruc száműzetésbe. Gróf Forgách Simon életútjának különös története 1706–1729“. Venoval sa jeho uväzneniu, úteku a dlhoročnému exilu. Nasledoval Kálmán Mészáros, ktorý sa v príspevku „Nők a Rákóczi-emigrációban“ sústredil na doposiaľ menej známe ženské postavy spojené s rákócziou emigráciou. Historik Vladimír Segeš predstavil výnimočný osud významného kuruckého veliteľa v prednáške „Z kuruckého kapitána maršal Francúzska. „Výnimočný osud Ladislava Bercešényiho“, zdôrazňujúc jeho prechod do francúzskych služieb. V širšom kontexte utečencov a emigrantov vystúpil Ivan Mrva s príspevkom „Utečenci, emigranti, vyhnanca a navrátilci. Niekoľko postrehov na okraj problematiky exilu v búrlivom období kuruckých vojen“, ktorý ponúkol súhrnný pohľad na migračné pohyby tohto obdobia. Problematike emigrácie žien sa venovala Annamária Kónyová v prednáške „Cesta žien do emigrácie v 17. storočí“, kde zdôraznila sociálne a náboženské faktory ovplyvňujúce ženský exil. Po krátkej prestávke nasledovala prednáška Györgya Kuruca s názvom „II. Rákóczi Ferenc és az angol diplomácia“, v ktorej analyzoval kontakty Rákócziho s britskou diplomaciou. Peter Kónya následne predstavil ťažký životný návrat kuruckého exulanta v príspevku „Návrat vyhnanca. Neľahká cesta Juraja Ottlyka (spät) do vlasti“. Dienes Dénes sa vo svojej prednáške „Cseh exulánsok a Tiszáninnen Egyházkerületben“ zamerával na pôsobenie českých exulantov v oblasti Tisy. György Csátáry predstavil historickú a archívnu hodnotu pozostalosti významného vodcu povstania v prednáške „Thököly Imre hagyatéka Beregszászon“. Blok uzavrel Barna Kész príspevkom „A bujdo-

sás előestéje: II. Rákóczi Ferenc és emléke Salánkon“, v ktorom skúmal posledné obdobie Rákócziho v rodnom prostredí pred jeho odchodom do vyhnanstva. Po obednej prestávke začal popoludňajší program na tému 17. – 19. storočie. Prvým prednášajúcim bol Áron Kovács s príspevkom „Comenius Lucidariumának lehetséges sárospataki kiadása“, v ktorom analyzoval okolnosti možného vydania Comeniovej práce v Sárospataku. Attila Verók sa vo vystúpení „Önként vállalt hontalanság. Az értelmiségi Martin Schmeizel (1679 – 1747) emigrációjának sajátos jellemzői“ venoval dobrovoľnej emigrácii významného učenca. Monika Bizoňová predstavila osobnosť spišského prepošta v príspevku „Spišský prepošt Martin Pethe de Hethes“, pričom sa zamerala na jeho pôsobenie v rámci cirkevnej správy. Judit Balogh predniesla analýzu „Emigráció a Portán: Béldi Pál és köre“ o skupine uhorských emigrantov v Osmanskej Porte. Rudolf Dupkala doplnil blok príspevkom „Vlast a vyhnanstvo“ v kontextoch tvorby profesorov ev. kolégia v Prešove – I. Cabana a E. Ladivera“, kde porovnal reflexiu exilu v tvorbe dvoch prešovských intelektuálov. Po prestávke nasledoval Péter Forisek s prednáškou „Híres száműzöttek a római korban“, ktorý predstavil antické precedensy politického vyhnanstva. Lucia Šteflová ukázala, ako rekatolizácia formovala osud evanjelického farára v príspevku „Ako sa z významného evanjelického farára stal vyhnanec. Dopady rekatolizácie na osud Štefana Pilárika“. Edit Tamás vo vystúpení „Kossuthtól Szathmáryig“ sledovala rôzne formy politického exilu v 19. storočí. Éva Gyulai predstavila život *Bertalana Szemereho* v jeho parížskom exile v prednáške „Miniszterelnök száműzetésben: Szemere Bertalan Párizsban“. Záver dňa zakončil Patrik Derfiňák s príspevkom „Bánó Jenő, dobrodruha a vysta-hovalec“, venovanému menej známemu, no pozoruhodnému osudu emigranta.

Druhý deň konferencie – 28. november 2025 bol rozdelený na dve sekcie, ktoré prebiehali paralelne. Sekciu A na tému 17. – 19. storočie otvorila Olga Lukács prednáškou „II. Rákóczi Ferenc vallási meggyőződésnek változásai az emigrációban“, v ktorej analyzovala duchovný a náboženský vývoj kniežaťa počas jeho vyhnanstva. Marek Vařeka predstavil výraznú protihabsburskú osobnosť v príspevku „Jan Jiří Krnovský – arcirebel císaře Ferdinanda II.“. Nasledoval Lóránt Rákos s prednáškou „Hitvalló a gályán – Füleki István gályarab-prédikátor beteljesült életútja“, v ktorej sa venoval osudu protestantského kazateľa odsúdeného na galeje. Andrea Ferencová priblížila život šľachtickej v prednáške „Helena Zrínska – medzi mocou a exilom“. Po prestávke vystúpil Daniel Slivka s príspevkom „Menachem Mendel Halberstam (1875 – 1954), rabín v Stropkove a New Yorku“, sledujúcim presun významného rabína do zámoria. Martin Javor v prednáške „Štefan Furdek – zakladateľ Prvej slovenskej katolíckej jednoty v Severnej Amerike“ predstavil jednu z kľúčových osobností krajanskej histórie. Eduard Lukáč pokračoval príspevkom „Dobro znamená dobrý v každom jazyku – kultúrne dedičstvo exulantov Dopjerovcov“, v ktorom ukázal svetový význam rodiny Dopjerovcov. Sekciu uzavrel Peter Káša analýzou života a diela významného rodáka v prednáške „Prešovský rodák, spisovateľ a filozof Béla Hamvas“.

V paralelnej sekcii B venovanej 20. storočiu vystúpila prv Nadežda Jurčišinová s príspevkom „Životné peripetie Karola Salvu v Uhorsku a v Amerike“, v ktorom sledovala zložitý životný príbeh kultúrneho pracovníka a exulanta. Nasled-

ne pokračoval Ján Džujko prednáškou „Mikuláš Šprinc a exilový štvrťročník pre slovenskú kultúru Most“, kde predstavil význam exilového periodika pre uchovávanie slovenskej kultúry v zahraničí. Ďalej vystúpil Wacław Wierzbieniec s podnetným príspevkom „Uciekinier przed Niemcami, któremu nie udało się uniknąć Zagłady. Samborski i rzeszowski rabin Aron Lewin (1879 – 1941), działacz polityczny i parlamentarzysta“, v ktorom predstavil príbeh rabína Arona Lewina. Nasledoval Peter Kovaľ, ktorý sa v príspevku „Gejza Vámoš – osudy lekára a spisovateľa“ venoval jednej z postáv slovenskej medzivojnovnej literatúry. Po prestávke pokračovala sekcia vystúpením Ivany Lučakovskej s prednáškou „Działalność ukraińskich instytucji naukowych i edukacyjnych na emigracji w Stanach Zjednoczonych po II wojnie światowej“, v ktorej predstavila činnosť ukrajinských vedeckých inštitúcií v povojnovom americkom exile a ich význam pre zachovanie kultúrnej identity. Luciana Hoptová potom analyzovala život a odbornú dráhu významnej ženy v prednáške „Životná a vedecká cesta Ludmily Kraskovskej“. Príspevok zdôraznil aj jej činnosť v zahraničí a prínos pre slovenskú a európsku vedu. Nasledoval László Pallai s príspevkom „Disszidálóktól a Nyugatra szakadt honfitársakig. Az 1956-os emigránsok társadalmi összetétele“, v ktorom predstavil sociálne zloženie maďarských emigrantov po revolučných udalostiach roku 1956, pričom poukázal na rôznorodosť ich motivácií, profesií a spoločenského pôvodu. Záver sekcie patrila Marceli Domenovej a jej prednáške „Knihy zakázané – diela nehodnotné – ľudia v Československu nežiaduci (1956)“, v ktorej analyzovala mechanizmy cenzúry, ideologickej kontroly v komunistickom Československu po roku 1956.

Poobede prebehol jeden z vrcholov konferencie – slávnostné odhalenie pamätnej tabule prešovského rodáka, spisovateľa a filozofa Bélu Hamvasa, ktorý bol zároveň témou viacerých prednášok. Konferencia poskytla komplexný a mnohovrstevný pohľad na problematiku exilu v rôznych historických obdobiach. Vystúpenia účastníkov ukázali, že vyhnanstvo je fenoménom, ktorý zásadne ovplyvňoval osudy jednotlivcov i celých komunit, a svojím spôsobom formoval kultúrne, politické aj náboženské dejiny strednej Európy. Podujatie zároveň prehľadilo medzinárodnú spoluprácu a prinieslo množstvo nových vedeckých poznatkov.

Katarína Muchová

Medzinárodná vedecká konferencia
Obdobie rekatolizácie v Uhorsku v prameňoch
Az ellenreformáció korszaka Magyarországon a forrásokban
Prešov, 4. – 5. december 2025

V dňoch 4. a 5. decembra 2025 sa na pôde Prešovskej univerzity v Prešove konala medzinárodná vedecká konferencia s názvom *Obdobie rekatolizácie v Uhorsku v prameňoch/Az ellenreformáció korszaka Magyarországon a forrásokban*. Program vedeckej konferencie bol rozdelený na dva dni a v rámci jednotlivých

dní do tematických blokov, ktoré reflektovali politické, náboženské, sociálne i kultúrne aspekty rekatolizačných procesov od 16. do 18. storočia.

Prvý deň konferencie – 4. december 2025 bol rozdelený do štyroch blokov. Prvý blok otvoril svojím referátom H. Németh István, ktorý svojím referátom s názvom *A király hatalom a városokban, mint a katolikus elit kialakításának eszköze. A városi tisztújításokra kirendelt király biztósok jelentése és az ellenreformáció*, v ktorom analyzoval úlohu kráľovskej moci v mestskom prostredí a jej význam pri formovaní katolíckych elít v období protireformácie. Na jeho vystúpenie nadviazal Peter Vorel s príspevkom *Uherské šľachtičny ve fraucimoru cisařovny Anny Habsburské 1612 – 1619 (sňatková politika cisařského dvora jako nástroj rekatolizace nejvyšší aristokraticke vrstvy)*, v ktorom sa venoval nábožensko-politickým stratégiám cisárskeho dvora skrz sobášnu politiku ako nástroj rekatolizácie v kruhoch najvyššej aristokracie. Nasledoval Oláh Tamás, ktorý predstavil príspevok *Boldog, a ki másnak kárán tanul...‘ Strassoldo generális 1676-os pátense a kurucok és a protestáns prédikátorok ellen*, zameraný na represívne opatrenia voči kuruckému hnutiu a protestantským kazateľom. Nasledovala Annamária Kónyová s referátom *Dvorská škola – dielo o mravnej výchove od Martina Csombora Szepsiho*, v ktorom poukázala na význam morálno-výchovných textov v konfesiónálnych zápasoch obdobia a v krátkosti priblížila aj život Martina Csombora Szepsiho. Dopoludňajší blok uzavrel Guitman Barnabás príspevkom *Az ellenreformáció fogságában. Felekezeti és intolerancia felső-magyarországi példakkal*, v ktorom analyzoval prejavy konfesiónalnej intolerancie v hornouhorských prostredí.

Program pokračoval vystúpením Petra Olexáka, ktorý v príspevku *Farská kronika Veličnej ako svedectvo o rekatolizácii dolnooravskej obce* predstavil farské kroniky ako významný prameň k štúdiu miestnych rekatolizačných procesov. Dienes Dénes sa v referáte *Árva egyházak az Ung-felsőzempléni egyházmegyéiben, a 18. században* venoval problematike neobsadených farností v 18. storočí. Peter Zubko predstavil jazykové znalosti duchovenstva v príspevku *Pramene o znalostiach vernakulárnych jazykoch klerikov Bratislavského generálneho seminára (1784 – 1788)*. Nasledoval Peter Kónya s vystúpením *Správa župana Štefana Koháryho o rekatolizácii v Šarišskej stolici z r. 1722*, ktoré prinieslo pohľad na rekatolizáciu z perspektívy svetskej správy. Blok uzavrel Tomáš Tandlich príspevkom k pomerom v cechoch – *Pramene k dejinám obchodných cechov v sloboďných kráľovských mestách v 16. a 17. storočí*.

Popoludňajší program otvorila Monika Bizoňová referátom *Kanonická viziácia Jána Sigraya z roku 1712*, kde priblížila nielen prameň kanonickej vizitácie, ale aj stručný životopis Jána Sigraya. Nasledoval Sixtus Bolom-Kotari s príspevkom *Tolerance jako poslední fáze rekatolizace? (uherský a český pohled)* a svojím referátom poukázal na rozličný pohľad a priebeh rekatolicizácie v Uhorsku a v Čechách. Jaroslav Coranič vystúpil s príspevkom k dejinám gréckokatolíckej cirkvi – *Exkurz do historie Mukačevskej eparchie na pozadí episkopátu Petra Parthenia Petroviča (1651 – 1665)*. Program pokračoval referátom Marcely Domenovej s názvom *Vierovyznanie prešovských mešťanov pred a po prijatí Tolerančného patentu*. Na príklade sondy v mestskej správe a na novoprijatých mešťanoch poukázala

na reálny stav v 70. – 90. rokoch 18. storočia v Prešove. Nasledoval príspevok Petra Benku s názvom *Rekatolizácia v meštianskom prostredí: Bardejov na prelome 17. a 18. storočia*, kde na príklade mestskej správy v Bardejove priblížil pomery v Bardejove. Ulrich Attila vystúpil s príspevkom *Akié a föld, azé a vallás. A Szepesi Kamara birtokügyletei a Wesselényi-féle összeesküvés leleplezése után*, ktorý sa venoval téme skonfiškovaných majetkov protestantskej šľachty a majetkovej politike zo strany Spišskej komory. Zsoldos Ildikó vystúpila s príspevkom venovanej osobnosti – *Báró Vécsey József Aurél katolizációs tevékenysége*. Prvý deň konferencie uzavrel Vavrínek Žeňuch a jeho príspevok s názvom *Rekatolizačné excesy na území Užskej stolice v 18. storočí*.

Druhý deň konferencie – 5. december 2025 otvoril Miroslav Kamenický príspevkom *Kronika kláštora uršulínok v Prešporku ako prameň k dejinám rekatolizácie v 17. a 18. storočí*. G. Etényi Nóra analyzovala obraz Imricha Thökölyho v referáte *Thököly Imre a korabeli katolikus propagandában*. Nasledoval Gudor Botond s príspevkom *Bod Péter írásai (kiadványok, kéziratok), mint az ellenreformáció történetének hiteles forrásai*, kde predstavil diela Petra Boda (Péter Bod) ako prameň k skúmaniu obdobia rekatolizácie. Balogh Judit predstavila šľachtické testamenty v príspevku *Az Apafi kori székelýföldi elit végrendeletei*. Kristóf Ilona uzavrela dopoludňajší blok vystúpením *Az egri székesegyház újjáépítése a Mohács előtti években*, zameraný na rekonštrukciu Katedrály sv. Jána v meste Eger.

Druhý blok referátov otvorila Lucia Šteflová príspevkom *Vybrané cirkevné zápisnice evanjelického superintendenta Samuela Antoniho z prvej polovice 18. storočia*. Renáta Geriová analyzovala šľachtické prostredie v období rekatolizácie v príspevku s názvom *Náboženský rozkol v šľachtickom prostredí na príklade rodu Andrásyovcov*. Daniel Slivka sa vo svojom príspevku s názvom *Solomon Marcus Schiller-Szinessy (1820 – 1890), uhorský rabín, mysliteľ a akademik* venoval osobnosti spojenej aj s mestom Prešov – Solomona Marcusa Schiller-Szinessyho, jeho životu a kariére. Záverečný referát predniesla Andrea Ferencová, ktorá vystúpila s referátom *Medzi mocou, vierou a identitou: príbeh Žofie Bátoriovej v období rekatolizácie*. Príspevok bol zameraný na priblíženie života Žofie Bátoriovej a jej rekatolizačným opatreniam.

Konferencia priniesla mnohohrstený pohľad na procesy rekatolizácie ako na komplexný historický jav, ktorý výrazne ovplyvnil politické, náboženské i spoločenské pomery v strednej Európe. Vystúpenia účastníkov ukázali rozmanitosť prameňov, metodologických prístupov i interpretačných rámcov, pričom zdôraznili význam regionálnych štúdií pre pochopenie širších dejinných súvislostí. Podujatie zároveň posilnilo medzinárodnú spoluprácu a potvrdilo aktuálnosť výskumu konfesijných dejín v ranonovovekom priestore Uhorska.

Renáta Geriová

Zoznam autorov 2/2025

PhDr. Mgr. Libor Bernát, CSc.

Katedra humanitných vied, Stavebná fakulta STU v Bratislave

Mgr. Martina Bolom-Kotari, Ph.D.

Katedra pomocných vied historických a archivníctví, Filozofická fakulta
Univerzita Hradec Králové

doc. Mgr. Monika Bizoňová, PhD.

Inštitút histórie, Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Mgr. Anna Holešová

Katedra pomocných vied historických a archivníctví, Filozofická fakulta
Univerzita Hradec Králové

Mgr. Miroslav Huťka, PhD.

Katedra histórie, Filozofická fakulta, Katolícka univerzita v Ružomberku

Mgr. Milan Jurík, PhD.

Katedra praktickej teológie, Evanjelická bohoslovecká fakulta, Univerzita
Komenského v Bratislave,

prof. Volodymyr Kachmar

Katedra Współczesnej Historii Ukrainy im. Mychajła Hruszewskiego, Wydział
Historyczny, Narodowy Uniwersytet Lwowski im. Iwana Franki, Lwów

doc. ThDr. Mária Kardis, PhD.

Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Kész Barnabás, PhD.

II. Rákóczi Ferenc Kárpátaljai Magyar Egyetem Történelem- és
Társadalomtudományi Tanszékének
Debreceni Református Kollégium Múzeum

Kész Margit, PhD.

II. Rákóczi Ferenc Kárpátaljai Magyar Egyetem Filológiai Tanszékének

Dr.h.c. prof. PhDr. Peter Kónya, PhD.

Inštitút histórie, Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Zhanna Korchynska

Ungvári Nemzeti Egyetem

prof. Mgr. et. Mgr. Adriána Ingrid Koželová, PhD.

Inštitút germanistiky a romanistiky, Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Ivanna Labetska

Ungvári Nemzeti Egyetem

prof. PhDr. Róbert Letz, PhD.

Katedra histórie a didaktiky dejepisu, Pedagogická fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave

doc. PhDr. Peter Olexák, PhD.

Katedra histórie, Filozofická fakulta, Katolícka univerzita v Ružomberku

Jurij Pachkovsky, prof., dr hab.

Katedra Socjologii, Wydział Historyczny, Narodowy Uniwersytet im. Iwana Franki, Lwów

Krzysztof Rejman, prof., dr hab.

Katedra Nauk Humanistycznych i Społecznych, Wydział Zarządzania, Politechnika Rzeszowska, Rzeszów

Oleksiy Sukhyy, prof., dr hab.

Katedra Współczesnej Historii Ukrainy im. Mychajła Hruszewskiego, Wydział Historyczny, Narodowy Uniwersytet Lwowski im. Iwana Franki, Lwów

Mgr. Lucia Šteflová, PhD.

Inštitút histórie, Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Dominika Tlučková

Váradi Natália

II. Rákóczi Ferenc Kárpátaljai Magyar Főiskola, Történelem- és Társadalomtudományi Tanszék

Balázs Veszélovski

Pázmány Péter Katolikus Egyetem Budapest

doc. ThDr. Mgr. Ing. Kamila Veverková, Ph.D.

Husitská teologická fakulta, Univerzita Karlova v Prahe

Borisz Zsulkanics

Ungvári Nemzeti Egyetem

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 : UKF, 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