

Historia Ecclesiastica



Ročník X.

2019

č. 1

Z obsahu

Peter KÓNYA

**REFORMOVANÝ CIRKEVNÝ ZBOR VO VEĽKÝCH KAPUŠANOCH
MEDZI REFORMÁCIOU, REKATOLIZÁCIOU A TOLERANCIOU**

Reformed church in Veľké Kapušany between Reformation, Recatholization and Toleration

TÖMÖSKÖZI Ferenc

**BURG JÓZSEF FARKASDI RÓMAI KATOLIKUS PLÉBÁNOS
ÁTTÉRÉSÉNEK KÍSÉRLETE A REFORMÁTUS HITRE**

*Attempt of Joseph Burg - Roman Catholic parish priest of the village Vlčany to the conversion
of the Reformed faith*

Karl W. SCHWARZ

**„... DER GLAUBE IST GOTTES GESCHENK!“ ÜBER DIE ANFÄNGE DER
TOLERANZ IM SÜDOSTEN, WESTEN UND NORDEN**

'... Faith is God's gift!' About the origins of Toleration in the south east, west and north



VYDAVATELSTVO
PREŠOVSKÉJ
UNIVERZITY

HISTORIA ECCLESIASTICA

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

Ročník X.

2019

číslo 1

Redakčná rada:

Dr. h. c. prof. PhDr. Peter Kónya, PhD. (*predseda*)
Mons. Dr. h. c. ThDr. Ján Babjak SJ; PhD., doc. PhDr. Miloslava Bodnárová, CSc.;
doc. PhDr. Jiří Bílý, PhD.; prof. Dr. Buzogány Dezső; Dr. Czenthe Miklós;
doc. David Paul Daniel, A. B., M. A., M. Div., PhD.; prof. Dr. Dienes Dénes;
doc. PhDr. Martin Javor, PhD.; Mons. prof. ThDr. Viliam Judák, PhD.;
PhDr. Eva Kowalská, DrSc.; prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek; Mgr. Lévai Attila, PhD.;
prof. RNDr. René Matlovič, PhD.; prof. PhDr. Pavol Mešťan, DrSc.;
Dr. Pálfi József; prof. Dr. Papp Klára, PhD.; prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.;
Univ. prof. Dr. Dr.h.c. Dr. Karl Schwarz; prof. Dr. Waclaw Wierzbieniec,
doc. Dr. Püski Levente, doc. Dr. Władysław Tabasz

Redakcia:

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

Preklad rezumé:

Ústav jazykových kompetencií CCKV PU a autori

Jazyková úprava:

Mgr. Veronika Drábová

Vydáva:

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

Dátum vydania:

september 2019

Tlač:

Centrum excelentnosti sociohistorického a kultúrnohistorického 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 kultúrnohistorického výskumu, kód projektu ITMS:26220120057, spolufinancovaný zo zdrojov Európskeho fondu regionálneho rozvoja

Časopis je registrovaný v textovej databáze ADT (Arcanum Digitális Tudománytár)

Časopis je registrovaný v databáze ERIH plus (European reference index for the humanities and social sciences)

Časopis je registrovaný v databáze EBSCO

Časopis je registrovaný v databáze SCOPUS

Obsah – Content – Inhalt – Tartalom – Spis treści

Štúdie – Articles – Studien – Tanulmányok – Artykuły	3
<i>Roman KRÁLIK – Marie ROUBALOVÁ – Daniel SLIVKA – Bojan ŽALEC</i>	
ZPŮSOB PŘINÁŠENÍ PRVOTIN PŮDY („BIKURIM“) DO JERUZALÉMSKÉHO CHRÁMU: HISTORICKO-TEOLOGICKÁ ANALÝZA	3
<i>The ways of bringing first fruits of the land (“bikurim”) into Jerusalem Temple: A historical-theological analysis</i>	
<i>Štefan PALOČKO</i>	
HISTORICKÉ A TEOLOGICKÉ OKOLNOSTI TRETIEHO KONŠTANTÍNOPOLSKÉHO KONCILU	16
<i>Historical and theological background of third council of Constantinople</i>	
<i>David PAPAJÍK</i>	
OBRAZ CÍRKVE V NARATIVNÍCH PRAMENECH Z ČESKÝCH ZEMÍ ZE 14. STOLETÍ	24
<i>The Image of the Church in Narrative Sources from the Czech Lands in the 14th century</i>	
<i>Peter KÓNYA</i>	
REFORMOVANÝ CIRKEVNÝ ZBOR VO VEĽKÝCH KAPUŠANOCH MEDZI REFORMÁCIOU, REKATOLIZÁCIOU A TOLERANCIOU	40
<i>Reformed church in Veľké Kapušany between Reformation, Recatholization and Toleration</i>	
<i>Libor BERNÁT</i>	
EXULANTI Z ČIECH A MORAVY V SUPERINTENDENCII TRENČIANSKEJ, ORAVSKEJ A LIPTOVSKEJ (S DÔRAZOM NA EXULANTOV NÁBOŽENSKEJ VLNY)	51
<i>Exiles from Bohemia and Moravia in the Trenčín, Orava and Liptov superintendence (with emphasis on the religious exiles)</i>	
<i>Karl W. SCHWARZ</i>	
„... DER GLAUBE IST GOTTES GESCHENK!“ ÜBER DIE ANFÄNGE DER TOLERANZ IM SÜDOSTEN, WESTEN UND NORDEN	71
<i>‘... Faith is God’s gift!’ About the origins of toleration in the south east, west and north.</i>	
<i>TÖMÖSKÖZI Ferenc</i>	
BURG JÓZSEF FARKASDI RÓMAI KATOLIKUS PLÉBÁNOS ÁTTÉRÉSÉNEK KÍSÉRLETE A REFORMÁTUS HITRE	84
<i>Attempt of Joseph Burg - Roman Catholic parish priest of the village Vlčany to the conversion of the Reformed faith</i>	
<i>Annamária KÓNYOVÁ</i>	
DEJINY OBNOVENÉHO PREŠOVSKÉHO REFORMOVANÉHO ZBORU DO ROKU 1918	101
<i>History of the Restored Prešov Reformed Congregation after 1918</i>	

Ivanna LUCHAKIVSKA – Andriy KLISH – Iwan ZULYAK

UKRAIŇSKIE SZKOLNICTWO GALICJI: PRZEZ PRYZMAT ŚWIATOPOGLĄDOWEGO WYMIARU CHRZEŚCIJAŃSKICH SPOŁECZNIKÓW (KONIEC XIX – POCZĄTEK XX W.)	118
--	-----

*Ukrainian education system in Halič: through the prism of worldwide measure
of Christian socialism (the end of the 19th – the beginning of the 20th century)*

Nadežda JURČIŠINOVÁ

ŽIVOT A PÔSOBENIE SLOVENSKEHO KATOLÍCKEHO KŇAZA ŠTEFANA MIŠÍKA NA SPIŠI KONCOM 19. A ZAČIATKOM 20. STOROČIA	129
--	-----

*The life and the priesthood of the Catholic priest Štefan Mišík in the Spiš region at the
end of the 19th century and the beginning of the 20th century*

Kamil KARDIS – Mária KARDIS

RELIGIA A WARTOŚCI NA TLE TOŻSAMOŚCI KULTURY POLSKIEJ I LITEWSKIEJ. ANALIZA SOCJOLOGICZNO – HISTORYCZNA W OPARCIU O NAUCZANIE KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO	149
---	-----

*Religion and values related to the identity of Polish and Lithuanian culture. Sociological
– historical analysis based on the teaching of the Cardinal Stefan Wyszyński*

Michal VALČO – Peter ŠTURÁK – Katarína VALČOVÁ – Ján ZOZULAK – Ioan DURA

SOCIÁLNY TRINITARIANIZMUS VO SVETLE LUTHEROVÝCH DÔRAZOV V UČENÍ O TROJICI	176
--	-----

*Social Trinitarianism in Light of Luther's Theological Emphases in his Doctrine
of the Trinity*

Archív – Archives – Archiv – Levéltár – Archivum	191
---	-----

Anna BARNAU

CUDZINCI A HRANICE: HISTORICKO-BIBLICKÝ POHĽAD NA MIGRÁCIU	193
---	-----

Aliens and Borders: Historical and Biblical Perspectives on Migration

Libor BERNÁT

NOVICIÁT FRÁTRÓV SPOLOČNOSTI JEŽIŠOVEJ V TRENČÍNE V ROKOCH 1695 – 1704	205
---	-----

Noviciate of fraters of the Society of Jesus in Trenčín in 1695 – 1704

Patrik DERFIŇÁK

PRED STO ROKMI ZOMREL KOŠICKÝ KANONIK ŠTEFAN LESSKÓ	230
---	-----

Štefan Lesskó, the Košice canon, died one hundred years ago

Recenzie, anotácie – Review – Kritik – Könyvszemle – Reconzje i omówienia	238
--	-----

Kronika – Chronicle – Chronic – Krónika – Kronika	254
--	-----

**ZPŮSOB PŘINÁŠENÍ PRVOTIN PŮDY („BIKURIM“)
DO JERUZALÉMSKÉHO CHRÁMU:
HISTORICKO-TEOLOGICKÁ ANALÝZA**

Roman KRÁLÍK – Marie ROUBALOVÁ – Daniel SLIVKA – Bojan ŽALEC

*The ways of bringing first fruits of the land (“bikurim”) into Jerusalem Temple:
A historical-theological analysis*

The first born of men, animals, as well as the first fruit of the land were considered most precious to God in the ancient Israel. The first fruits of the land were also deemed to be the best produce of the cultivated soil and the first-born boys were thought to open the womb of their mother for giving birth to children and were thus consecrated unto God. It was thus the first-born of the animals that were sacrificed on the altar in the Jerusalem Temple. The first fruits of the land, however, have their specific traits which distinguished them from other fruits of the earth. Above all, it was their connectedness with the cult and the Temple. This duty stemmed from the ownership of the land in the country that had been given as a gift to the promised people by virtue of God’s unfailing promise. The fact that the first fruits of the land have their special significance is evident from the expressions that the Hebrew language uses when referring to them. These expressions reveal the importance that was attributed to the first fruits of the land as something exceptional, unique, not just chronologically preceding. The command to bring the first fruits of the land can be understood as a remnant (or reminiscence) of the ancient times because its fulfilment is tied to dwelling in the promised Land (“Erec Jisrael”) as well as to the existence of the Jerusalem Temple. According to rabbinic Judaism, the sacrifice of the first fruits pertained only to seven kinds of agricultural produce. In modern Israel as well as in numerous communities in diaspora, many of the ancient practices from the period of the Jerusalem Temple were implemented in the lives of common people.

Keywords: Ancient Israel, Religiosity of the Ancient Israel, Religious cult, Offering Sacrifice of the first fruits, Non-blood sacrifice in the Jerusalem Temple.

Úvodem

Často používané a v mnoha ohledech pravdivé židovské přísloví říká: „Acharon chaviv“ (volně přeloženo: „Poslední je nejmilejší“). Ve starověkém Izraeli přesto existovali lidé, zvířata a dokonce i produkty v nichž tím nejmilejším nebyl poslední, ale naopak první. První byl chápán jako nejlepší mezi plodinami obdělávané půdy a mezi prvotinami, které otvírají lúno matek Izraele i samic

dobytku.¹ Prvotiny otevírající lůno jsou omezeny na syny Izraele a samečky chovaného dobytka.² Přes společný teologicko-filologický základ všech prvotin mají prvotiny půdy zcela zvláštní specifika, která je odlišují od ostatních a právě z tohoto důvodu se chceme věnovat v následujícím textu právě jim.

Tím, co odlišovalo prvotiny půdy od ostatních prvotin, byla především: (1) Jejich absolutní spjatost s Chrámem (případně „miškanem“ v Šílo), která u ostatních prvotin není. Prvorozený samec z dobytka je například přiveden do Jeruzaléma, ale o Chrámu se v souvislosti s ním výslovně nehovoří. (2) Doprovodná recitace kréda „mikra bikurim“ (nic podobného nedoprovázelo jiné prvotiny). (3) Prvotiny půdy se na rozdíl od ostatních prvotin neodváděly vždy, ale pouze v případech, že jejich kvalita byla vyhovující. (4) Prvotiny půdy se neodváděly ze všech plodin, ale pouze ze „sedmi druhů“ (viz dále). (5) Vlastnictví plodin nezakládalo povinnost odvodu prvotin. Tuto povinnost přinášelo pouze vlastnictví půdy, na které plodiny vyrostly.

Skutečnost, že prvotiny jsou velmi významné, je patrná již z výrazů, které pro ně hebrejšтина používá. Tyto výrazy souvisí s představou nejen něčeho prvního, ale také hlavního.³ Na význam prvotin ukazuje rovněž velký prostor, který jim věnují rabínské prameny.⁴

¹ Prvorozený samec bez vady ze skotu a bravu musí být rovněž oddělen jako svatý pro Hospodina (Devarim 15,19.21). Sedm dní patřilo mládě matce, osmého dne již patřilo Bohu (obdobně jako u dětí při obřízce).

² Toto omezení je odůvodňováno desátou egyptskou ránou, při níž pomřelo vše prvorozené z lidí i dobytka pouze mužského pohlaví (Šemot 13,2.15).

³ Hebrejské výrazy, které tuto skutečnost vyjadřují, jsou odvozeny zejména od slovního kořene reš-alef-šin (např.: „roš“ – „hlava“, „hlavní“; „rišon“, „rišoni“ – „první“; „rešit“ – „prvotiny“, „počátek“, „prvotní“) a slovního kořene bet-kaf-reš (slovesné tvary odvozené od tohoto kořene: v kalu – „byl časný“, v pielu – „dal právo prvorozenství“, „nesl rané ovoce“, v pualu – „narodil se jako prvorozený“, v hifilu – „narodil se jako prvorozený“ nebo substantiva: „bikura“, „bikurim“ – „prvotiny plodů“, „rané plody“; „rešit bikurim“ – „prvotiny raných plodů“, „bechor“ – „prvorozený“, „bechora“ – „prvorozenství“ atd.).

⁴ K nejvýznamnějším pramenům pro zkoumání problematiky prvotin v rabínském judaismu patří: Kniha Devarim (5. kniha Mojžíšova), která přikazuje oddělit prvotiny „všech polních plodů“ (26,2). Z těchto plodin zdůrazňuje především obilí, mošt, olej a prvotiny ovčí stříže (18,4) a popisuje starověký rituál přinášení prvotin (v rabínské tradici nazývaný „mikra bikurim“), kterým Boží vyznavači vyjadřovali svou důvěru a vděčnost Bohu (26,1-11). Rabínská interpretace třetího verše 26. kapitoly se často soustředí na vyloučení některých skupin obyvatelstva z přinášení prvotin. Podle nich text „našim otcům“ (kteří jako svobodní vyšli z Egypta) vylučuje z přinášení bikurim konvertity a otroky. „Vstoupil jsem do země“ (a nikoliv „vstoupila jsem“) vylučuje ženy a osoby, jejichž pohlaví je nejisté. Z tohoto důvodu jsou některými rabínskými autoritami vyloučeni konvertité a ženy, jak z přinášení bikurim, tak také z recitace kréda „mikra bikurim“. Jiné rabínské autority těmto skupinám obyvatelstva dovolují přinést prvotiny, ale vylučují je z recitace kréda „mikra bikurim“. Uvedený rozdíl bývá interpretován rozdílem ve způsobu života společnosti starověkého Izraele a společnosti středověké. Ve starověku byla společnost v zaslíbené zemi především zemědělská, půdu vlastnili muži – synové Izraele, z toho důvodu byly z přinášení prvotin vyloučeni konvertité a ženy, kteří půdu nevlastnili. Židovská společnost ve středověku oproti tomu nebyla (nemohla být) agrární. Byla převážně městská a obchodní a zároveň neexistoval „Bejt hamikdaš“ (Chrám), kam by bylo možné prvotiny přinášet. Její vztah k přinášení „bikurim“ byl proto teoretický a tím také méně přísný. O zákonech prvních plodů podrobně pojednává také traktát Bikurim z Mišny (seder Zeraim). Mišna se věnuje podmínkám pro přinášení „bikurim“, řeší otázku, kdo

1. Prvotiny pole („bikurim“)

Prvotiny pole jsou první⁵ a nejlepší plody,⁶ které byly určeny pro kněze.⁷ Před postavením Chrámu byly (podle rabínské tradice) prvotiny přinášeny do „miškanu“ (stan setkávání) v Šílo.⁸ Po přestěhování „miškanu“ z Šíla bylo přinášení prvotin pozastaveno až do zbudování Chrámu.⁹ Prvotiny byly do Chrámu dopravovány jednou ročně i přesto, že v Izraeli se sklízelo dvakrát ročně, protože dvojitý přinášení prvotin by umenšovalo radost z jejich přinášení.

Podle rabínského judaismu se přinášení prvotin týkalo pouze sedmi druhů plodin¹⁰ (viz dále) a zahrnovalo sedm základních úkonů, které musely být provedeny: (1) přinesení „bikurim“ do domu Hospodinova, (2) vložení „bikurim“ do koše nebo jiné nádoby,¹¹ (3) recitace kréda „mikra bikurim“; (4) doprovodné pokojné oběti,¹² (5) zpěv levitů,¹³ (6) „mávání“ prvotinami,¹⁴ (7) a radost těch, kdo je přinesli.¹⁵

Povinnost přinášet prvotiny pole do „domu Hospodinova“¹⁶ (což bylo později interpretováno jako do chrámu v Jeruzalémě) patří mezi pozitivní „micvy“ (náboženské příkazy Tory) a je nazývána „micva bikurim“.¹⁷ V nejstarších dobách byly pravděpodobně „bikurim“ oddělovány z veškerých plodin.¹⁸ Později rabíni rozhodli, že se tato povinnost vztahuje pouze na „sedm druhů“ („ševa minim“) plodin,¹⁹ které jsou považovány za „slávu země Izrael“, „země, kde roste pšenice

přináší a recituje krédo a kdo nikoliv (1. kapitola), srovnává „terumu“ a „maaser“ s „bikurim“ (2. kapitola), popisuje způsoby, jakým jsou prvotiny přineseny do Chrámu (3. kapitola), porovnává zákony pro muže, ženy a osoby, jejichž pohlaví je nejisté (4. kapitola je středověký přídavek pocházející z Tosefty, Bikurim. Některá vydání Mišny jej obsahují, jiná nikoliv). Gemara Babylonského talmudu neobsahuje traktát „Bikurim“. Jeruzalémský talmud obsahuje traktát „Bikurim“ a jsou v něm diskutována ustanovení Mišny. Rambam se problematice přinášení prvotin věnuje v Mišne Tora, Hilchot bikurim.

⁵ Devarim 26,2; Raši k Devarim 26,2; Sforno k Devarim 26,2; BT, Menachot 84b; JT, Bikurim 1,3.

⁶ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 2,3.

⁷ Devarim 26; Mišna, Bikurim 3,12.

⁸ Do „miškanu“ byly však prvotiny přinášeny pouze v době, kdy se nacházel v Šílo, protože zde měl „miškan“ kamenné zdi, na rozdíl od doby putování po poušti a doby po odstěhování ze Šíla, kde stěny tvořily závěsy a přenosná konstrukce. (Abravanel k Devarim 24,5).

⁹ Sifrej, paršat Ki tavo 2; Epstein, Tora temima k Devarim 26,2.

¹⁰ Mišna, Bikurim 1,10.

¹¹ V textu se používá výraz „tene“ (v Tanachu se vyskytující zřídka) a nikoliv běžný výraz „sal“.

¹² Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 4,1.

¹³ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 4,1.

¹⁴ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 4,1.

¹⁵ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 3,14; 4,1.

¹⁶ Šemot 23,19; 34,26.

¹⁷ Sefer hamicvot, Ase 125; Sefer hachinuch, micva 91.

¹⁸ Devarim 26,2.

¹⁹ Tím se liší od přinášení „terumot“ a „maasrot“, které se podle Tóry vztahuje na obilí, víno a olej, což bylo později rozšířeno většinou Rišonim na veškeré produkty půdy (BT, Menachot 84b; Raši k Menachot 84b).

i ječmen, vinná réva, fíkoví a granátová jablka, do země olivového oleje a medu (resp. datlí nebo datlového medu).²⁰

Požadavek odvádět „bikurim“ nebyl absolutní. „Bikurim“ se odváděly pouze z kvalitních plodin (na rozdíl od „terumot“ a „maasrot“) a z plodin, které byly rituálně čisté.²¹ Nekvalitní, poškozené, zaprášené, rituálně nečisté nebo kradené plody Bohu zasvěceny být nemohly.²² Prvotiny nebylo možné odvádět ze stromu, který byl pohany uctíván jako modla (ašera) a to ani v případě, že tato modloslužebná praxe byla již v minulosti ukončena.²³

Plody, které byly přinášeny jako „bikurim“ měly být přineseny do Chrámu zralé a čerstvé. Pouze z míst velmi vzdálených od Jeruzaléma, kde hrozilo zkažení nebo poškození plodů dlouhou cestou, bylo povolováno přinášet v sušeném stavu vinnou révu (hrozinky) a datle.²⁴ Ani z obavy před zkažením však nebylo možné přinést ovocné plody ve formě ovocné šťávy, „bikurim“ v takové formě zasvěceny nebyly.²⁵ Rambam připouští možnost odevzdání „bikurim“ v tekuté formě v případě oliv (olej) a vinných hroznů (víno).²⁶ Plody musely být přinášeny v neporušeném stavu, nesměly být potlučené, prasklé ani nakrájené.

Množství odváděných prvotin bylo dobrovolné a záviselo pouze na štědrosti dárce. Řečeno slovy Mišny, prvotiny patřily k věcem, které „neměly stanovenou mez“.²⁷ Při plnění přinášení „bikurim“ nebylo množství primárním hlediskem pro splnění příkazu (což dokládá již skutečnost, že se prvotiny mají vložit do koše, omezující podstatně jejich množství). Nešlo tedy o to „kolik“ dát, ale důraz byl položen především na „ochotu“ dát, což se projevovalo radostí dárce. V praxi bylo později zvykem odevzdávat jednu šedesátinu úrody, ale nikdo hospodáři nebránil, když chtěl odevzdat méně nebo více (třeba i celou úrodu) jako „bikurim“.²⁸

Povinnost přinášet „bikurim“ se týkala pouze majitelů pozemků v „Erec Jisrael“.²⁹ V přesném vymezení hranic území, odkud mají být prvotiny přinášeny, se rabíni neshodují. Rabi Jose se domníval, že „bikurim“ se nepřinášá ze Zajordánie.³⁰ Tento názor je zachycen rovněž v Jeruzalémském talmudu s vysvětlením, že slova Torat Moše „země oplývající mlékem“³¹ se na Zajordánii nevztahují, neboť tam nebylo rozvinuté zemědělství a nebyl tedy žádný důvod přinášet prvotiny z toho-

²⁰ Devarim 8,8; srv. Bemidbar 13,23; Mišna, Bikurim 1,3; Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 2,2. Z tohoto důvodu nachází Raši souvislost „sedmi druhů“ plodin se zaslíbenou zemí. Podle Sforna jsou to nejlepší plodiny a to je činí nejvhodnější k danému účelu (Sforno k Devarim 26,2; srv. Raši k Devarim 26,2).

²¹ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 2,3.

²² Mišna, Bikurim 1,3; Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 2,3.

²³ JT, Bikurim 1,2; Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 2,16.

²⁴ Mišna, Bikurim 3,3; Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 2,5.

²⁵ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 2,4.

²⁶ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 2,4. Jiné rabínské autority to odmítají zpravidla na základě konce traktátu „Chala“.

²⁷ Mišna, Pea 1,1.

²⁸ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 2,17.

²⁹ Šemot 23,19; BT, Chulin 136a.

³⁰ Mišna, Bikurim 1,10.

³¹ Devarim 26,9.

to území.³² Rambam uvádí, že prvotiny by se měly přinášet také z měst Sichona a Oga (tedy ze Zajordánie), ze Sýrie (území na sever od „Erec Jisrael“) o které je řečeno: „*Kdo nakupuje pozemky v Sýrii, je jako ten, kdo nakupuje pozemky v Jeruzalémě*“;³³ Amonu, Moábu (země na jihovýchodě od „Erec Jisrael“) a dokonce také z Babylonu.³⁴ Plodiny, které se urodily v jiných oblastech, nejsou k přinášení prvotin vhodné.³⁵

V rabínské tradici se rozlišují různé skupiny obyvatel s různými vlastnickými právy ve vztahu k půdě nebo k bylinám a stromům na ní rostoucích. Jejich vlastnická práva poté zakládají nebo nezakládají povinnost přinášet „bikurim“ a recitovat krédo „mikra bikurim“ (viz dále). Hlavní skupiny obyvatel byly:

(1) Synové Izraele, kteří jsou majiteli půdy, na níž byly plodiny vypěstovány, měli povinnost přinášet prvotiny a recitovat krédo „mikra bikurim“ (za předpokladu, že plodiny byly rituálně čisté a dostatečně kvalitní). Do této skupiny vlastníků patřil i hospodář, který si zakoupil byt jen jediný strom s půdou nebo tři stromy bez půdy, protože tím již určitou půdu vlastnil a musel prvotiny odvádět.³⁶ Prvotiny musí majitelé půdy odvádět také z plodů, které vyrostly na neobvyklých místech, například na střeše nebo na troskách budovy (za takové neobvyklé místo se však nepovažuje květináč ani loď – v těchto případech se z nich prvotiny neodváděly).³⁷

(2) Konvertité, jejichž matka byla „dcerou Izraele“ (původně to byl konvertita, na rozdíl od pozdější praxe, kde rozhodující byl původ po matce) a jejichž otec byl konvertita (podle jiných názorů dokonce i když byl otcem pohan). Tito konvertité mohli podle Mišny přinášet prvotiny ze své půdy i recitovat krédo. Když se modlili sami, říkali: „Bože otců Izraele“, když se modlili s celou obcí, mohli říkat spolu s ostatními: „Bože našich otců“.³⁸

(3) Kněží a levité, kteří měli povinnost přinášet prvotiny a pronášet krédo „mikra bikurim“, protože obdrželi v Izraeli 48 měst (z toho šest útočištných),³⁹ protože také k těmto městům patřila okolní půda.⁴⁰ Tosefta v této souvislosti zaznamenala protichůdné stanovisko dvou tanaitů: Rabi Meir uvádí, že kněží „přinášejí“ ale „neříkají“ (krédo), zatímco rabi Josi, jehož stanovisko převládlo, uvádí, že kněží a levité „přinášejí“ a „říkají“.⁴¹

³² JT, Bikurim 1,8.

³³ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 2,1.

³⁴ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 2,1.

³⁵ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 2,1.

³⁶ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 2,13.

³⁷ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 2,9.

³⁸ Mišna, Bikurim 1,4.

³⁹ „Z měst, jež dáte lévijcům, bude šest měst útočištných, jež určíte k tomu, aby se tam mohl utéci ten, kdo zabil; k nim přidáte dalších dvaadvacet měst. Všechny města, jež dáte lévijcům, bude čtyřicet osm, i s pastvinami. (Bemidbar 35,6-7).

⁴⁰ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 4,3.

⁴¹ Tosefta, Bikurim 1,4.

(4) Majitelé půdy, kteří oddělili prvotiny a poté svou půdu prodali (resp. pronajali), měli povinnost prvotiny odnést do Chrámu, ale nemohli recitovat krédo „mikra bikurim“, protože již nemohli říkat „země, kterou jsi mi dal“.⁴²

(5) Majitelé půdy, která jim byla pronajata po odvedení prvotin původním majitelem, již znovu prvotiny z této půdy neodváděli.⁴³ Jestliže si nový majitel přesto přál oddělit ještě jednu prvotiny z této půdy, mohl tak učinit, ale krédo „mikra bikurim“ již v souvislosti s těmito prvotinami nerecitoval.⁴⁴

(6) Majitel půdy, který oddělil prvotiny, jenž byly následně ukradeny, ztraceny, zničeny nebo znečištěny (před příchodem na Chrátovou horu), musel oddělit jiné prvotiny, které odnesl do Chrámu, ale již nerecitoval krédo, protože nešlo o skutečně „první“ plody.⁴⁵

(7) Majitel úrody (nikoliv půdy), který si koupil pouze právo na sklizeň, přináší prvotiny, ale neříká krédo „mikra bikurim“.⁴⁶

(8) Muž, který nevlastnil půdu, ale jehož žena půdu vlastnila, přináší prvotiny a recituje krédo „mikra bikurim“ za svou ženu.⁴⁷ V případě, že by jeho žena zemřela, byl to právě on, kdo se stal jejím dědicem.

(9) Obyvatelé, kteří nevlastnili půdu, nemohli odvádět prvotiny. Například v případě, že si člověk koupil pouze jeden strom, ale nebyl vlastníkem půdy, na kterém strom rostl, prvotiny neodváděl.⁴⁸ Prvotiny neodváděl člověk, který pro sebe půdu uloupil, ani člověk, který přinutil původního vlastníka půdy prodat ji za velmi nízkou cenu (což byla vlastně také loupež), protože Torat Moše říká „plody tvé země“.⁴⁹

(10) Majitel půdy, který oddělil prvotiny, následně vážně onemocněl a „mikra bikurim“ již recitovat nemohl. Jeho budoucí dědic za něj přinesl prvotiny do Chrámu, ale nerecitoval krédo „mikra bikurim“, protože ještě nebyl majitelem půdy.⁵⁰

(11) Majitelé půdy, kteří nemohli přinést prvotiny, protože (a) na jejich půdě nerostla žádná ze sedmi plodin, z nichž se prvotiny odváděly; (b) plodiny, které vyrostly na jejich půdě, byly podprůměrné kvality a proto nevhodné k odevzdání; (c) kořeny stromu čerpaly živiny z cizího pozemku, na jehož území prorůstaly.

(12) Osoby, jejichž vlastnictví půdy bylo právně nejisté, museli přinášet prvotiny, ale nerecitovali „mikra bikurim“, například osoba, která si koupila dva

⁴² Mišna, Bikurim 1,7; Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 4,5.

⁴³ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 4,5.

⁴⁴ Rambam k Mišna, Bikurim 1,7; Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 4,5.

⁴⁵ Mišna, Bikurim 1,8-9; Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 4,9.

⁴⁶ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 4,6.

⁴⁷ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 4,6.

⁴⁸ BT, Bava batra 81a; Mišna, Bikurim 1,6; Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 2,13.

⁴⁹ Mišna, Bikurim 2; Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 2,12.

⁵⁰ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 4,8.

stromy bez půdy.⁵¹ Rabi Meir se však domníval, že v tomto případě má dotyčný nejen přinést prvotiny, ale i odrecitovat krédo.⁵²

(13) Obyvatelé, kteří přinášeli prvotiny, ale neříkali krédo, byli: (a) osvobození otroci, (b) osoby, které spravovali majetek sirotků, (c) zástupci majitele pozemků, (d) „dcery Izraele“ a (e) konvertité, jejichž matka nebyla „dcerou Izraele“.⁵³ Ženy („dcery Izraele“) mohly mít podle rabínského práva majetek (např. dům), v otázce vlastnění půdy však rabíni nejsou jednotní. Podle Rašiho například ženy nemohly vlastnit půdu, protože „*půda zaslíbené země nebyla dána ženám*“.⁵⁴ Nachmanides oproti tomu připouští, že žena může zdědit půdu s odvoláním na „dědictví Celofchadových dcer“, jak o něm mluví kniha Bemidbar, podle které žena mohla být dědicem svého otce (tedy i dědicem půdy), když neexistoval mužský dědic.⁵⁵ Majitelka půdy by měla přinést „bikurim“, ale neměla by recitovat krédo „mikra bikurim“.⁵⁶ Talmud doporučuje, aby v tomto případě přednesl krédo její manžel, i když půdu nevlastní.⁵⁷ Konvertité, jejichž matka nebyla „dcerou Izraele“, mohli prvotiny přinést, ale text kréda nerecitovali, protože se s ním nemohli plně ztotožnit (například nemohli praotce označovat za „svě otce“).⁵⁸ Rabi Jehuda,⁵⁹ jehož názor je zachycen v Jeruzalémském talmudu, však s tímto ustanovením Mišny nesouhlasil a domníval se, že konvertita může nejen prvotiny přinášet, ale může i recitovat příslušný text, protože Abraham se stal praotcem všech národů.⁶⁰

Přinášet prvotiny do Chrámu měli majitelé půdy od příchodu do zaslíbené země, protože v Tóře je řečeno: „*Až přijdeš do země... a obsadíš ji a usadíš se v ní, vezmeš z prvotin...*“⁶¹ Raši se však domnívá, že „micva bikurim“ mohla být plněna až čtrnáct let po příchodu do zaslíbené země, když byla obsazena celá země.⁶² Lidé, kteří obdrželi svou půdu dříve, nemohli plnit „micvu bikurim“, protože jejím plněním děkují Bohu za dar celé země a celá země jejich zatím nebyla.

2. Přinášení prvotin („havaat bikurim“) do Jeruzaléma

Způsob přinášení prvotin „sedmi druhů“ plodin popisuje Mišna v traktátu Bikurim. Obyvatelé menších měst se sešli ve větších centrech, aby nechodili do Jeruzaléma individuálně, protože jak uvádí kniha Mišlej: „*V množství lidu*

⁵¹ Mišna, Bikurim 1,6; BT, Bava batra 81b; Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 4,4.19; Rambam, Mišne Tora, Hilchot mechira 24,6.

⁵² Mišna, Bikurim 1,6.11.

⁵³ Mišna, Bikurim 1,4.

⁵⁴ Raši k BT, Berachot 20b.

⁵⁵ Bemidbar 27,1-11; Nachmanides k Bemidbar 26-27.

⁵⁶ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 4,2.

⁵⁷ BT, Gitin 47b.

⁵⁸ Mišna, Bikurim 1,4.

⁵⁹ Obdobný názor zastával i rabi Jehošua ben Levi, amora první generace a rabi Abahu, amora třetí generace.

⁶⁰ Berešit 17,4-6; JT, Bikurim 1,4 64a; srv. Tosefta, Bikurim 1,2; BT, Bava batra 81b; Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 4,3.

⁶¹ Devarim 26,1-2.

⁶² Raši k Devarim 26,1; BT, Kidušin 37b.

spočívá důstojnost krále“.⁶³ Poutníci spali na ulicích a veřejných prostranstvích, aby nevstupovali do domů.⁶⁴ Dnešnímu čtenáři tyto pokyny evokují nedostačnou ubytovací kapacitu pro poutníky. Pravděpodobně však šlo spíše o snahu zpřítomnit si nomádské putování do zaslíbené země nebo (podle Rambama) o snahu zůstat rituálně čistým a neznečistit se (a hlavně neznečistit prvotiny) v případě, že by v domě byl přítomen mrtvý.⁶⁵ Za svítání poutníci vstali na výzvu: „*Vzhůru, vydejme se na Sijón k Hospodinu, svému Bohu!*“⁶⁶

Účastníci procesí vedli v čele býka, jehož rohy byly postříbřeny či pozlaceny a jeho hlava byla ozdobena věncem z olivových ratolestí. Olivové ratolesti symbolizují větve „sedmi druhů“ z nichž byly prvotiny sklizeny.⁶⁷ Začlenění býka do tohoto slavnostního procesí není zcela jasné, není však nezbytně nutné pomyslet na pohanské kultury, kde býk hrál velkou roli (rovněž tradice Torat Moše o zlatém býčku nepřiradila tomuto zvířeti pozitivní roli). Pravděpodobnější je, že k zapojení býka vedl spíše jeho velký význam pro zemědělské činnosti, případně mohlo jít o býka, který byl určen k oběti v Chrámu.

Poutníci cestovali vždy jen dvě třetiny dne,⁶⁸ aby ostatní obyvatelé měst a vesnic měli šanci všimnout si procesí a připojit se k němu. Poutníky doprovázeli hudebníci hrající na flétnu.⁶⁹ Poutníci zpívali:⁷⁰ „*Zaradoval jsem se, když mi řekli: Půjdem do Hospodinova domu!*“⁷¹ Když se blížili k Jeruzalému, vyslali posla, aby jejich příchod ve městě oznámil.⁷² Před příchodem do Jeruzaléma poutníci upravovali a zdobili své prvotiny.⁷³ Podle rabiho Akivy jej mohli zdobit pouze „sedmi druhy“, podle rabiho Šimona jej mohli zdobit i jinými druhy rostlin.⁷⁴ V ideálním případě kladli poutníci každou plodinu do samostatného koše nebo nádoby.⁷⁵ Koš byl zpravidla z vrbového proutí (někdy také z rákosu), kterému byla odstraněna kůra.⁷⁶ Nádoby byly často stříbrné nebo zlatem potažené.⁷⁷ V případě, že to nebylo možné, se aspoň neměly plodiny míchat v jednom koši nebo nádobě.⁷⁸ Jednotlivé plodiny bylo možné oddělit listy (např. palmovými) nebo trávou.⁷⁹ Plodiny se kladly tak, aby ty, které se nejry-

⁶³ Mišlej 14,28; Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 4,16.

⁶⁴ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 4,16.

⁶⁵ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 4,16.

⁶⁶ Jirmejahu 31,6.

⁶⁷ Rambam k Mišna, Bikurim 3,3.

⁶⁸ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 4,16.

⁶⁹ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 4,16.

⁷⁰ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 4,16.

⁷¹ Tehilim 122,1.

⁷² Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 4,16.

⁷³ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 3,7,9; 4,16.

⁷⁴ Mišna, Bikurim 3,9.

⁷⁵ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 3,7.

⁷⁶ Mišna, Bikurim 3,8.

⁷⁷ Mišna, Bikurim 3,8.

⁷⁸ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 3,7.

⁷⁹ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 3,7.

chleji kazí nebo poškozují, byly umístěny v koši či v nádobě co nejvýše.⁸⁰ Suché plody se kladly na dno koše (ječmen na úplné dno, pak pšenice), nesušené (na pohled atraktivnější ovoce) se opatrně kladlo na ně, aby se nepoškodilo (horní vrstvu tvořila granátová jablka, na nichž byly položeny fíky a hrozny).⁸¹ Na předměstí Jeruzaléma jim vycházeli vstříc představitelé Chrámu (kněží, chrámoví pokladníci), velikost uvítací skupiny byla přímo úměrná množství poutníků s prvotinami.⁸² Ve chvíli, kdy poutníci vstoupili do bran Jeruzaléma, zpívali:⁸³ „*Naše nohy již stojí ve tvých branách, Jeruzaléme.*“⁸⁴ Obyvatelé Jeruzaléma rovněž vycházeli na ulice, aby pozdravili pozdravem pokoje své bratry z různých končin země.⁸⁵ Procesí prošlo za zvuku flétny ulicemi města a mířilo na Chrámovou horu.⁸⁶ Koše a nádoby s „bikurim“ mohli po celou cestu do Jeruzaléma nést služebníci nebo příbuzní majitele pozemku.⁸⁷ Ve chvíli, kdy však vystoupali na Chrámovou horu, musel si sám majitel pozemku (a to „i kdyby to byl sám král Izraele“⁸⁸) vyzdvihnout koš s „bikurim“ na svá ramena.⁸⁹ Každý majitel půdy v zaslíbené zemi si tímto způsobem zpřítomňoval, že je to právě on, kdo bloudil bez domova, přišel do Egypta, trpěl tam a vyšel se svým majetkem na ramenou do zaslíbené země.

Ve chvíli, kdy poutníci vstoupili na chrámové nádvoří, zpívali padesátý žalm:⁹⁰ „*Haleluja! Chvalte Boha v jeho svatyni...*“⁹¹ Na chrámovém nádvoří Levité zpívali dikuvzdání:⁹² „*Hospodine, tebe vyvyšuji, neboť jsi mě vytáhl z hlubin...*“⁹³

3. Odevzdání „bikurim“ v Chrámu a recitace kréda „mikra bikurim“

Positivní micvou (náboženských příkazem) bylo nejen oddělení a přinesení prvotin, ale také recitace kréda („mikra bikurim“) pronášené v Chrámu.⁹⁴ Pokud majitel přinesl prvotiny z jednoho druhu plodů a vyznal krédo („mikra bikurim“) a poté přinesl prvotiny z jiného druhu plodin, krédo již nerecitoval.⁹⁵

Starověký rituál obětováním prvotin („bikurim“) začínal přinesením koše prvotin na nádvoří Chrámu.⁹⁶ Vyznavač Boží zde vyznal, že se splnila Boží za-

⁸⁰ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 4,16.

⁸¹ Tosefta, Bikurim 2,8; Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 3,7.

⁸² Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 4,16.

⁸³ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 4,16.

⁸⁴ Tehilim 122,2.

⁸⁵ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 4,17.

⁸⁶ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 4,17.

⁸⁷ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 3,12.

⁸⁸ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 3,12.

⁸⁹ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 3,12; 4,17.

⁹⁰ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 4,17.

⁹¹ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 3,12; Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 4,16-17.

⁹² Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 3,13; 4,17.

⁹³ Tehilim 30,2.

⁹⁴ Mišna 3,2-9; Sefer hamicvot, Ase 132; Sefer hachinuch, Mícva 606; Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 3,10.

⁹⁵ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 4,11.

⁹⁶ Případně „před chrám“ (Chazal).

slíbení praotcům (dar země) a že on plní povinnost z toho vyplývající. Přistoupil ke knězi a stále s košem na ramenou⁹⁷ řekl: „*Vyznávám dnes Hospodinu, svému Bohu, že jsem vstoupil do země, o které přísahal Hospodin našim otcům, že nám ji dá.*“⁹⁸ Každý majitel půdy (v každé generaci) stále znovu vyznává, že je to právě on, koho Hospodin přivedl do zaslíbené země a komu dal její část.

Po tomto vyznání si hospodář sundal koš z ramene a držel jej za okraj.⁹⁹ Kněz vložil své ruce pod ruce majitele, který držel koš a spolu jej zdvihli nahoru a dolů a do všech čtyř světových stran, což připomínalo „mávání“ (tenufa) u většiny obětí.¹⁰⁰ Kněz pak ponechal koš v ruce majitele.

Vyznavač Hospodinův následně vyznal malé dějinné krédo „mikra bikurim“ v němž připomínal Hospodinovu věrnost a rekapituloval Boží spasitelné skutky od doby, kdy Jákob sestoupil do Egypta. Připomínal, jak Hospodin rozmnožil lid, vyvedl jej z egyptského otroctví a přivedl jej do zaslíbené země. Vyznání je svým obsahem založeno na velkých protikladech: (a) Velké množství potomků vzešlých z několika málo praotců. (b) Otroci, kteří se stávají svobodnými. (c) Bloudící bezdomovci, kteří získávají zemi, v níž se usazují.

Malé dějinné krédo má velmi souměrnou strukturu. Jeho dvě části (obsahující vždy dva verše) jsou od sebe odděleny jedním veršem. První část kréda líčí truchlivý pobyt vyvoleného lidu v Egyptě. Tato část vyjadřuje strastiplný osud člověka bez Boha (který v této části není výslovně zmíněn) - člověka, který je „bloudící bez domova“, „host v cizí zemi“, ke kterému se chovají zle, trýzní jej a zotročují. Zároveň však již tato část přináší jistotu, že Bůh je i zde skrytě přítomen, plní zde první zaslíbení dané Abrahamovi, když se jeho požehnání projevuje velkým množstvím potomstva: „*Můj otec byl Aramejec bloudící bez domova,*¹⁰¹ *sestoupil do Egypta a s hrstkou lidí tam pobýval jako host. Tam se stal velikým, zdatným a početným národem. Ale Egypťané s námi zle nakládali, trýznili nás a tvrdě nás zotročovali.*“¹⁰²

Výrazný předěl v krédu, kterým se mění situace lidu, zdůrazňuje úpění lidu k Hospodinu. Vyvolený lid ještě nevidí projevy svého Boha, ale začíná s ním mluvit a očekává od něj pomoc. A Bůh svůj lid slyší a vidí jeho ponížení: „*Tu jsme úpěli k Hospodinu, Bohu našich otců, a Hospodin nás vyslyšel, shlédl na naše pokoření, plahočení a útlak.*“¹⁰³ Na tento předěl navazuje druhá část kréda. V ní je Bůh přítomen zcela viditelným způsobem – provázen znameními a zázraky. Tato část se soustředí na zázračné vysvobození lidu a naplnění druhého zaslíbení daného Abrahamovi – na dar země: „*Hospodin nás vyvedl z Egypta*

⁹⁷ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 3,12.

⁹⁸ Devarim 26,3.

⁹⁹ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 3,12.

¹⁰⁰ BT, Suka 47b; Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 3,12; 4,1.

¹⁰¹ Rašbam tato slova vnímá jako narážku na Abrahama (Rašbam k Devarim 26), Ibn Ezra „můj otec“ viděl jako narážku na Jákoba, který žil v Aramu dvacet let, jako „Aramejec bez domova“ (Ibn Ezra k Devarim 26). Raši vykládá tento text na základě Sifre: „*Aramejec chtěl zničit mého předka.*“ (tj. Lavan, který podvedl Jakoba a pronásledoval jej s úmyslem usmrtit jej).

¹⁰² Devarim 26,5-6.

¹⁰³ Devarim 26,7.

pevnou rukou a vztaženou paží, za veliké hrůzy, se znameními a zázraky, a přivedl nás na toto místo¹⁰⁴ a dal nám tuto zemi,¹⁰⁵ zemi oplývající mlékem a medem.¹⁰⁶ Tímto obřadem si Boží vyznavač zpřítomňoval nejvýznamnější události dějin svého lidu. On sám byl tímto textem zasažen. Právě on byl tím, kdo znovu prožíval vyjití z Egypta a právě jen jemu je připomenuto, že mu Hospodin daroval část zaslíbené země. Díkuvzdání Hospodinu rituálem „bikurim“ končilo úklonou¹⁰⁷ a slovy: „A nyní hle, přinesl jsem prvotiny z plodů země, kterou jsi mi dal, Hospodine.“¹⁰⁸

Text „mikra bikurim“ se musel recitovat ve „svatém jazyce“ (hebrejštině) tedy přesně tak, jak je text uveden v Torat Moše.¹⁰⁹ Podle Rambama zejména po návratu z babylonského exilu, kdy byl obnoven Chrám (druhý Chrám), mnozí hospodáři neuměli dostatečně hebrejsky, aby mohli splnit tuto micvu.¹¹⁰ Nechemja se o nich vyjadřoval velmi emotivně: „*Jejich děti pak mluvily z poloviny ašdódsky, ale nedovedly mluvit židovsky. Hovořily jazykem toho či onoho lidu. Měl jsem s nimi o to spor a zlořečil jsem jim, některé muže jsem bil a rval za vousy...*“¹¹¹ V případě, že hospodář hebrejsky číst neuměl, předčítal mu text kněz a on jej pouze opakoval.¹¹² Mnozí z nich to však vnímali jako pohanu a přestávali prvotiny do Chrámu přinášet.¹¹³ Z toho důvodu byla zavedena praxe, že každý muž bude „mikra bikurim“ recitovat po knězi.¹¹⁴

Ve chvíli, kdy vyznavač Hospodina dokončil recitaci, ozval se (podle Rašiho) hlas z nebe: „*Dnes jsi přinesl „bikurim“ a tím sis zasloužil, že to můžeš udělat i příští rok.*“¹¹⁵ Těmito slovy Bůh majiteli půdy slibuje, že mu pro příští rok ponechá jeho půdu, že mu dá úrodu, z které bude moci „bikurim“ přinést, ale především mu slibuje další rok života.

Poté kněz od hospodáře přijal koš s prvotinami a položil jej před Hospodinův oltář. Torat Moše nestanoví na kterou stranu oltáře. Bylo řečeno „před oltářem“ – proto se uvažovalo o jižní straně. Zároveň bylo řečeno „před Bohem“ – proto se uvažovalo také o západní straně. V praxi se prosadilo, že kněz položil koš v blízkosti jihozápadní strany oltáře.¹¹⁶ Podle Jeruzalémského talmudu kněz přijal koš s ovocem dokonce i v případě, že se ovoce stalo rituálně nečistým,¹¹⁷ ale

¹⁰⁴ Výraz „toto místo“ označuje chrám (Sifri, Raši).

¹⁰⁵ Výraz „tato země“ označuje „Erec Jisrael“ (Sifri, Raši).

¹⁰⁶ Devarim 26,8-9.

¹⁰⁷ Devarim 26,10; Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 3,12.

¹⁰⁸ Devarim 26,10.

¹⁰⁹ BT, Sota 32a; Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 3,10.

¹¹⁰ Rambam k Mišna, Bikurim 3,7.

¹¹¹ Nechemja 13,24-25.

¹¹² Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 3,11.

¹¹³ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 3,11.

¹¹⁴ JT, Bikurim 3,4; Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 3,11.

¹¹⁵ Raši k Devarim 26,16.

¹¹⁶ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 3,12.

¹¹⁷ JT, Bikurim 1,7.

podle Rambama však musely být koše v tomto případě vráceny.¹¹⁸ Kněz se po položení koše s prvotinami uklonil a odešel.

Spolu s „bikurim“ byly do Chrámu přinášeny také hrdličky a holoubata. Ptactvo zavěšené na koši, který zdobilo, bylo obětováno jako zápalná oběť. Ptactvo, které nezdobilo koš, ale bylo předáváno do rukou kněze, bylo darem pro něj.¹¹⁹ Vyznavač Hospodinův, který přinesl oběť „bikurim“ do Chrámu, odrecitoval „mikra bikurim“ a nabídl pokojné oběti („šelamim“), musel setrvat přes noc v Jeruzalému a teprve následující den ráno se mohl vydat na cestu domů, což bylo výhodné i z praktických důvodů.¹²⁰

Závěrem

Příkaz přinášet prvotiny půdy může být vnímán jako neaktuální pozůstatek starých dob, protože jeho plnění je vázáno na pobyt v zaslíbené zemi („Erec Jisrael“) a na existenci Chrámu v Jeruzalémě. V moderním Izraeli a v mnoha diasporních synagogách však bylo mnoho ze starověkých praktik z dob Chrámu přeneseno do života běžného obyvatelstva.¹²¹ Obnoveny byly například slavnostní procese, jichž se účastní i děti. Peněžní dary vybrané při této příležitosti jsou věnovány na rekultivaci půdy v Izraeli. Stalo se zvykem (a to i v diaspoře) přinášet první plody do synagog a darovat je kněžím (kohenům) nebo chudým,¹²² protože již v Tóře (např. v knize Devarim) jsou tyto dvě formy dávání propojeny: „*Obě formy vyznavačova dávání (tj. dávání Bohu v 26,11 a bližnímu v 26,12-15) jsou propojeny jak pozicí (stojí v textu vedle sebe), tak obdobným rituálem.*“¹²³

Ze symbolického přinášení prvotin v současné době nejsou vyloučeni ani lidé, kteří nevládnou půdu. Všichni totiž mohou přinést Hospodinu jako dar své dobré skutky, protože již v Talmudu je uvedeno, že „*kdo přinese dar znalci Tory, jakoby přinesl prvotiny („bikurim“).*“¹²⁴

Symbolicky lze přinášení „bikurim“ částečně nahradit rovněž studiem textů Tóry (psané i ústní) o přinášení „bikurim“. Ke skutečnému obnovení přinášení

¹¹⁸ Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 3,8.

¹¹⁹ Rambam k Mišna, Bikurim 3,5; Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 3,8. Oproti tomu Raši se domnívá, že kněží odbrzí pouze prvotiny, hrdličky a holoubata jsou vždy obětovány (Raši k Menachot 58a).

¹²⁰ Mišna 2,4; Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 3,14. Obecně je tento princip formulován v Devarim 16,7b. Návrat z Chrámu by měl být vždy ráno a nikoliv večer (Rambam, Mišne Tora, Hilchot bikurim 3,14).

¹²¹ Symboliku prvotin nacházíme rovněž při současné oslavě svátku Pesach, protože část textu „mikrat bikurim“ byla vložena do „pesachové hagady“, která se čte o sederové večeři. Každý, kdo zasedá k slavnostně prostřenému stolu, si tak připomíná text, který měl stěžejní význam při přinášení prvotin do Chrámu. Sederový stůl (a zejména jídla na něj kladená) má bohatou symboliku, která se vztahuje k samotnému svátku Pesach, skrytě je zde však přítomna i připomínka prvotin, protože stolovníkům připomíná hojnost koše, do kterého kladli své prvotiny (Ocar Mefaršej hahagada, Jeruzalém: Mechon Jerušalajim, 2008, s. 183).

¹²² NEWMAN, J. – SIVAN, G. *Judaismus od A do Z*. Praha : Sefer, 1992, s. 157.

¹²³ BENEŠ, J. *Směrnice a řády. Zákoník v Páté knize Mojžíšově*. Praha : Advent – Orion, 2012, s. 195.

¹²⁴ BT, Ketuvot 105b.

„bikurim“ do Chrámu však podle rabínského judaismu dojde až po příchodu Mesiáše.

This article was published with the support of Slovak Research and Development Agency under the contract No. APVV-16-0016”.

Bibliografie:

- BENEŠ, J. *Směrnice a řády. Zákoník v Páté knize Mojžíšově*. Praha : Advent – Orion, 2012.
- BIČ., M. a kol. *Starý zákon, překlad s výkladem. IV. Čtvrtá a pátá kniha Mojžíšova. Numeri – Deuteronomium*. III.. Praha : Kalich 1974.
- EKUMENICKÁ KOMISE PRO STARÝ A NOVÝ ZÁKON. *Bible, Písmo svaté Starého a Nového zákona včetně deuterokanonických knih. Český ekumenický překlad*. Praha : Zvon, 1991.
- ELLIGER, K. - RUDOLPH, W. (ed.). *Tora Neviim uchtuvim. Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Editio Funditus Renovata. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.
- GANZFRIED, Š. *Kicur šulchan aruch*. Agadah, 2011. ISBN 978-80-87571-00-2.
- GANZFRIED, Š. *Kicur šulchan aruch*. II. Agadah, 2012. ISBN 978-80-87571-01.
- CHAIM, Ch. *The Concise Book of Mitzwoth*. Jeruzalem, 1990.
- MAIMON ben Moše (Maimonides). *Mishneh Tórah, Hilchot Yesodei HaTórah*. The Laws, Which Are the Foundations of the Tórah. Moznaim Pub Corp, 1989. ISBN 9780940118416.
- Mikraot gedolot: hamishah humshe Torah im Targum Onkelos veim shenayim vearbaim perushim*, I.- V. Vilna : Ram, 1912.
- NEWMAN, J. – SIVAN, G. *Judaismus od A do Z*. Praha : Sefer, 1992.
- Ocar Mefaršej hahagada*. Jeruzalém : Mechon Jerušalajim, 2008.
- RABINOVITCH, M. *The Mishnah*. New York : Mesorah Publications, Ltd. 2006.
- RAŠI, Š. *Raši al haTóra. Der Raschi kommentar zu den fünf Büchern Moses*. Budapest, 1887.
- Talmud Bavli*. The Schottenstein Daf Yomi Edition. New York : Menorah Publications, Ltd. 1997.
- The Pentateuch and Rashi's Commentary*. Abraham ben Isaiah, Benjamin Sharfman, Brooklyn, Publishing Company, 1977.
- EPSTEIN, B.H. *Tora Temima*. Hotzaat Keter Malchut, 1902.

Internetové zdroje:

- Ibn Ezra's Torah Commentary, http://mg.alhatorah.org/Dual/Ibn_Ezra_First_Commentary/1.1#t1e0n6
- מ"במרהל הרות הנשמ <http://www.mechon-mamre.org/i/0.htm>
- Rashi's Torah Commentary, http://alhatorah.org/Commentators:Rashi_Leipzig_
- הנשמ ירדס השיש <http://www.mechon-mamre.org/b/h/h0.htm>
- אתפסות ירדס השיש <http://www.mechon-mamre.org/b/f/f0.htm>
- רבויהה רפס https://www.sefaria.org/Sefer_HaChinukh.339.4?lang=bi
- ימלשורי דומלת <http://www.mechon-mamre.org/b/r/r0.htm>
- ילבב דומלת ירדס השיש <http://www.mechon-mamre.org/b/l/l0.htm>

HISTORICKÉ A TEOLOGICKÉ OKOLNOSTI TRETIIEHO KONŠTANTÍNOPOLSKÉHO KONCILU

Štefan PALOČKO

Historical and theological background of third council of Constantinople

Abstract: The first millennium in the field of Christian faith was marked by the definition of true Christology. Even in the order of the Sixth General Council, which entered history as the Third Constantinople, resolved Christ's dispute. Specifically, the question was whether Christ had one or two wills. For a proper understanding of the Council's teaching, it is necessary to take note of the historical background that accompanied this Council, as well as the reasons, especially soteriological, that made the resolution of this Christological question so important that some of the main protagonists of this dispute did not hesitate to lay down their lives.

Keywords: Sergios, Honorius, Maxim the Confessor, Third council of Constantinople, Monothelism, Human will of Christ.

Na Chalcedonskom koncile v roku 451 boli zadefinované dve prirodzenosti v Kristovi, ktoré sa zbiehajú v jeho jedinej osobe.¹ Monofyziti však neprijali učenie tohto koncilu a naďalej zastávali svoje učenie o jedinej božsko-ludskej prirodzenosti v Kristovi, ktorého autorom bol archimandrita Eutyches. Rozdelenie kresťanov na monofyzitov a zástancov Chalcedonského koncilu v Byzantskej ríši vyvolávalo značné napätie, ktoré niekedy prerastalo až do spoločenských nepokojov.² Cisári sa z času načas pokúšali hľadať nejaké riešenia, ktoré by zabezpečili v ríši pokoj.³ Monofyziti obývali predovšetkým Egypt a Sýriu. Tie sa na čas dostali pod nadvládu Perzie, čo znamenalo dočasný pokoj v Byzancii, no cisárovi Herakleitovi († 641) sa v roku 628 podarilo získať tieto územia naspäť, a tak sa do ríše vrátil aj starý problém rozkolu a spoločenských nepokojov.

Cisár Herakleitos videl riešenie vo vytvorení takej kristologickej formulácie, ktorá by vyhovovala tak zástancom Chalcedonského koncilu, ako aj monofyzitom. Z toho dôvodu požiadal konštantínopolského patriarchu Sergia († 638), aby takúto kompromisnú náuku zostavil. Sergios vychádzal z toho, že činnosť je úkonom osoby a nie prirodzenosti. Z toho potom odvodil záver, že u Krista môžeme hovoriť len o jednej božsko-ludskej činnosti. Toto učenie o jedinej Kristovej činnosti sa nazýva monoenergizmus. Pre niektorých monofyzitov bola táto for-

¹ SOBÓR CHALCEDOŇSKI 11. In *Dokumenty soborów powszechnych, tom I.* A. Baron – H. Pietras (ed.). Kraków : Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, 2002, s. 222.

² Porov. ALEŠ, P. *Kresťanská cirkev v období všeobecných snemov. Cirkevné dejiny II.* Prešov : Právoslávna bohoslovecká fakulta UPJŠ v Prešove, 1996, s. 153.

³ Jedným z takýchto pokusov bol aj spomínaný Druhý konštantínopolský koncil v roku 553, ktorý však k zmiereniu s monofyzitmi napokon nevedol. Porov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasiteľ.* Kostelní Vydří : Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 161 – 162.

mulácia prijateľná, no jeruzalemský patriarcha Sofronios odhalil, že monoenergizmus je len nová podoba monofyzitizmu. Je pravda, že činnosť vykonáva osoba, ktorá je jedna, ale je to prirodzenosť, ktorá určuje, či to bude činnosť božská, alebo ľudská. Keďže osoba v Kristovi je skutočný Boh a skutočný človek, znamená to, že ak táto osoba koná prostredníctvom božskej prirodzenosti, teda ako Boh, ide o božskú činnosť. Keď koná prostredníctvom ľudskej prirodzenosti, teda ako človek, je to ľudská činnosť.⁴

Sergios sa teda rozhodol svoju náuku prepracovať a začal tvrdiť, že v Kristovi je len jedna vôľa. Toto učenie sa nazýva monothelizmus. Vychádza z predpokladu, že ak by v Kristovi bola ľudská vôľa, nevyhnutne by sa musela dostať do rozporu s božskou vôľou. Tento predpoklad tvorí hlavný argument, na ktorom Sergios postavil celú svoju náuku.⁵

Pre potvrdenie svojej náuky sa asi roku 634 obrátil na Rím. Vo svojom liste, kde pápežovi predstavoval svoju náuku, vysvetľoval, že v Kristovi si nemôžu vzájomne odporovať dve vôle. Pápež Honorius mu odpovedal takouto formuláciou:

„Vyznávame jednu vôľu nášho Pána Ježiša Krista, lebo je jasné, že božstvo prijal našu prirodzenosť, ale nie vinu. Teda tú (prirodzenosť), ktorá bola stvorená pred hriechom, a nie tú, ktorá bola hriechom pokrivená. (...) V jeho údoch nebol žiadny iný zákon ani chcenie protiviace sa Spasiteľovi. (...) To, že Pán Ježiš Kristus, Syn i Slovo Božie, prostredníctvom ktorého sa všetko stalo, koná ako jeden v božstve aj v človečenstve, Sväté písmo dosvedčuje s celou jasnosťou.“⁶

Honorius teda tvrdí, že vyznáva v Kristovi jednu vôľu. Ďalej však vysvetľuje, že jedna vôľa v Kristovi je preto, lebo Kristus neprijal ľudskú prirodzenosť pokrivenú hriechom, ale prirodzenosť, ktorá bola pred hriechom. Z toho je zrejmé, že pápež sa vôbec nezaoberá božskou vôľou, ktorá je samozrejmosťou, ale rozoberá výlučne ľudskú vôľu, pričom poukazuje, že v Kristovi neexistuje dvojaké protichodné hnutie, teda žiadostivosť proti rozumu či telo proti duchu. Týmto vnútorným rozporom disponuje hriechom pokrivená ľudská prirodzenosť, ako to potvrdzuje u seba aj apoštol Pavol: „Viem totiž, že vo mne, to jest v mojom tele, nesídi dobro; lebo chcieť dobro, to mi je blízko, ale robiť dobro nie. Veď nerobím dobro, ktoré chcem, ale robím zlo, ktoré nechcem. (...) Podľa vnútorného človeka s radosťou súhlasím s Božím zákonom; ale vo svojich údoch pozorujem iný zákon, ktorý odporuje zákonu mojej mysle a robí ma zajatcom zákona hriechu, ktorý je v mojich údoch“ (Rim 7, 18 – 19, 22 a 23).

Honorius teda hovorí o niečom inom, ako ho žiadal Sergios. Zrejme zo Sergiovho vyjadrenia ani neporozumel, že patriarcha mal na mysli božskú a ľudskú

⁴ Porov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježiš z Nazareta, Pán a Spasiteľ*. Kostelní Vydří : Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 165.

⁵ Porov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježiš z Nazareta, Pán a Spasiteľ*. Kostelní Vydří : Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 166.

⁶ SALI, J. *Na czym polegał błąd papieża Honoriusza* [online] [cit. 2007-01-15]. Dostupné na internete: <http://www.mateusz.pl/wdrodze/nr318/318-15-js.htm>.

vôľu, ktoré by si mohli odporovať, a tak reagoval len na domnelý rozpor v hnutiach vôle v rámci Kristovho človečenstva, ktoré poprel.

Túto interpretáciu Honoriovho textu podoprel aj jeho nástupca pápež Ján IV. († 642), ktorý vo svojom liste Dominus dixit uviedol tieto slová:

„Vyznávame jednu vôľu v jeho (Kristovom) človečenstve a nehlásame dve odporujúce, totiž mysle a tela. Tak teda možno poznať, že náš predchodca Honorius napísal pýtajúcemu sa patriarchovi Sergiovi, keďže v našom Spasiteľovi nie sú dve navzájom odporujúce vôle, lebo neprijal žiadne následky z priestupku prvého človeka (...) Spomínaný predchodca hovoril o tajomstve Kristovho vtelenia, že nebola uňho ako v nás hriešnikoch odporujúca si žiadostivosť ducha a tela; čo však niektorí prevracajúc podľa vlastného zmyslu, podozrievali ho, že učil jednu vôľu jeho božstva a človečenstva, čo vyložene odporuje pravde“ (DS 496 – 498).

Sergios však Honoriov list predstavil ako schválenie náuky o jedinej vôli v Kristovi.

V roku 638 zomrel Sergios aj Honorius a následne cisár Herakleios v záujme mieru s monofyzitmi vydal dokument *Ekthesis*, v ktorom nariadil vyznávať jedinú Kristovu vôľu.⁷

Tu do situácie veľmi významne zasiahol Maxim Vyznávač († 662). Spočiatku sa mu zdalo Sergiovo učenie prijateľné. Aj Honoriov prípad potvrdzuje, že Sergiova náuka bola sformulovaná spôsobom, kde nebolo hneď na prvý pohľad jasné, čo vlastne Sergios tvrdí. Dôraz na absurdnosť vzájomného rozporu medzi dvoma vôľami zrejme dostatočne dobre prekryval v jeho tvrdeniach učenie, že existuje v Kristovi jediná vôľa. Postupom času však Maxim po hlbšej teologickej reflexii a uvedomení si dôsledkov Sergiovho učenia začal korigovať svoj postoj a poukazovať na chyby v monotheizme.

Východiskom jeho učenia bol fakt Kristovej poslušnosti. Úkon poslušnosti nevyhnutne vyžaduje, aby vôľa poslušného sa podriadila vôli autority. Je zjavné, že Ježišov život bol podstatne charakteristický jeho dokonalou poslušnosťou Otcovi. Kristus hovorí: „Lebo som nezostúpil z neba, aby som plnil svoju vôľu, ale vôľu toho, ktorý ma poslal“ (Jn 6, 38). „Môj súd je spravodlivý, lebo nehľadám svoju vôľu, ale vôľu toho, ktorý ma poslal“ (Jn 6, 30b). V Getsemanskej záhrade veľmi jasne vidno podriadenosť Kristovej vôle Otcovi: „Otče, ak chceš, vezmi odo mňa tento kalich! No nie moja, ale tvoja vôľa nech sa stane“ (Lk 22, 42). Veľmi jasne hovoria o Kristovej poslušnosti aj Pavlove listy. O Kristovom životnom poslaní tvrdí: „Ako sa neposlušnosťou jedného človeka mnohí stali hriešnikmi, tak zasa poslušnosťou jedného sa mnohí stanú spravodlivými“ (Rim 5, 19). A o dokonalosti Kristovej poslušnosti píše v lise Filipanom: „Uponížil sa, stal sa poslušným až na smrť, až na smrť na kríži“ (Flp 2, 8).

Podľa trinitológie v Najsvätejšej Trojici sú síce traja chcejúci, ale disponujú počtom len jednou jedinou božskou vôľou. Preto nie je možné hovoriť o posluš-

⁷ Porov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježiš z Nazareta, Pán a Spasiteľ*. Kostelní Vydří : Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 166.

nosti medzi Osobami Trojice. Neexistuje spôsob, ako by mohla jedna Osoba podriaďiť svoju vôľu vôli inej Osoby. Všetky tri Osoby v Trojici sú síce vo svojom chcení zajedno, ale nie na základe poslušnosti a vzájomnej podriadenosti, ale na základe nutnosti, keďže všetky tri majú len jednu jedinú vôľu. Ak by mal Ježiš len božskú vôľu, vlastnil by presne tú istú vôľu, akú má Otec spolu so Svätým Duchom, a tak by nemal čo podriaďiť Otcovej vôli. Poslušnosť by bola neuskutočniteľná. Ak mal byť Kristus poslušný, nevyhnutne musel mať ľudskú vôľu, ktorú mohol podriaďiť Otcovej vôli.

Táto okolnosť Kristovej dokonalej poslušnosti má podstatný vplyv na samotnú spásu človeka. Naznačil to už apoštol Pavol v spomínanom citáte z listu Rimanom, kde sa uvádza, že od Kristovej poslušnosti závisí ospravodlivenie hriešnikov (porov. Rim 5, 19).

Heréza monotheizmu však celé Kristovo spasiteľné dielo robí nefunkčným. Kým pohanstvo a prirodzená nábožnosť vidí problém predovšetkým v Bohu a jeho nepriaznivom postoji voči človeku, Kristus nám zjavuje Boha, ktorý nikdy neupustil zo svojej nezištnej lásky k človeku. Je to práve človek, ktorý v Adamovi zmenil svoj postoj k Bohu, odmietol ho, a v tomto postoji pokračujú všetci Adamovi potomkovia. Riešením teda nie je pokúšať sa meniť Boha, ale zmeniť stav, v ktorom sa nachádza človek. Potrebná zmena stavu v tomto prípade však znamená opustiť stav hriešnosti a dosiahnuť stav absolútnej bezhriešnosti (porov. Mt 5, 48). Návrat do spoločenstva s Bohom totiž spočíva v tom, že sa človek úplne podriadi jeho vôli.

Adamovým odklonením sa od Boha človek stratil dary integrity, medzi ktorými má miesto dar neporušenosti. Dar, ktorý uschopňuje kondíciu vôle človeka až do tej miery, že človek je naozaj schopný žiť dokonale bez hriechu. Stratou tohto daru človek upadol do náklonnosti k zlému, a tak do otroctva hriechu.⁸

Magistérium Cirkvi na Tridentskom koncile pripomína, že ľudská vôľa zničená nie je, iba je oslabená, no oslabená je natoľko, že sama svojou silou nie je schopná človeka pozdvihnúť až k bezhriešnosti.⁹ To prakticky znamená, že nie je v silách človeka vrátiť sa do absolútneho súladu s Bohom a získať tak večný život. Človeku tak zostáva len tento pozemský život, ktorý nevyhnutne smeruje do večného zatratenia. Ak vezmeme do úvahy, že spravodlivé konanie býva spojené s rôznymi nepríjemnosťami, ba v extrémnom prípade aj so smrťou, potom v rámci záchrany aspoň zvyšku života, ktorý človeku pred zatratením zostáva, je výhodnejšie mnohokrát uchýliť sa k nečestnému konaniu, čo len ešte hlbšie potvrdzuje neschopnosť človeka vymaniť sa z otroctva hriechu.

Do tohto sveta preto vstupuje samotný Boh. Tento Boh sa stáva skutočným človekom, aby tu na zemi medzi nami prežil dokonale poslušný život. Rovnako ako každý človek, aj on prežíval rôzne protivenstvá a prekážky, ktoré sa stavali do cesty jeho spravodlivému životu. Bol pokúšaný diablom (porov. Mt 4, 1 – 11),

⁸ Porov. INDICULUS. In *Breviarium fidei*. S. Głowa, SJ – I. Bieda, SJ (ed.). Poznań : Księgarnia św. Wojciecha, 2001, s. 196. DS 239.

⁹ Porov. DECRETUM DE IUSTIFICATIONE, 1. kapitola, dekrét Tridentského koncilu. In *Dokumenty soborów powszechnych, tom IV*. A. Baron – H. Pietras (ed.). Kraków : Wydawnictwo WAM, Księżyca Jezuici, 2005, s. 290. DS 1521.

bol vysmievaný (porov. Mk 10, 34; Mk 5, 40), prenasledovaný (porov. Jn 5, 16; Jn 15, 20), nenávidený (porov. Jn 15, 24) a napokon umučený až na smrť (porov. Jn 19, 1 – 30). Napriek všetkým pokušeniam a prekážkam Ježiš neustále podriaďoval svoju vôľu vôli nebeského Otca. Kristus, samozrejme, netrpel oslabenou ľudskou vôľou, ako je to u ostatných ľudí.¹⁰ Mal celé svoje ľudské konanie pod dokonalou kontrolou. Kristus mal moc žiť dokonale poslušný ľudský život, a to navzdory akýmkoľvek nepriaznivým okolnostiam, pokušeniam, utrpeniu, ba i smrti.

Tým podstatným, čo nás zachraňuje, je Kristova dokonalá poslušnosť a nie intenzita jeho utrpenia.¹¹ No práve poslušnosť uprostred tej najväčšej prekážky, akou mučenícka smrť naozaj je, najviac ukazuje a zjavuje svoju dokonalosť a nekompromisnosť. Preto apoštol Pavol môže prehlásiť, že Kristova poslušnosť sa nám ukázala v maximálnej možnej miere, keď možno o ňom prehlásiť, že „*stal sa poslušným až na smrť, až na smrť na kríži*“ (Flp 2, 8). Ak si uvedomíme, že poslušnosť, teda umŕtvovanie svojej vôle a rovnako i celý pozemský život sú na tomto svete sprevádzané často utrpením, celý Kristov pozemský život môžeme charakterizovať ako jedno zomieranie, ktoré napokon vyvrcholilo a v plnej miere sa ukázalo na kríži.

Boj proti heréze monotheizmu a potvrdenie existencie ľudskej vôle v Kristovi je teda obhajobou Kristovej poslušnosti, bez ktorej by poslušnosť u Krista nebola možná. Už sme naznačili, že podstatnou časťou Kristovho spasiteľného diela je Kristova dokonalá poslušnosť nebeskému Otcovi, aj keď ho to malo priviesť k tak extrémnym okolnostiam, ako je mučenícka smrť.

V ľudských schopnostiach nie je žiť tak dokonale poslušný život, aký žil Kristus. Na druhej strane ak si uvedomíme, že život v nebi znamená život v úplnom súlade s Božou vôľou, nezostáva človeku nič iné, ako stav absolútnej morálnej dokonalosti a poslušnosti dosiahnuť. Večné spečatenie stavu, v ktorom sa človek nepodriaďuje dokonale Božej vôli, fakticky znamená väčšie alebo menšie odvrátenie sa od Boha, a oddelenie sa od neho, čo je vlastne definíciou pekla. Človek teda potrebuje získať schopnosť a stav dokonalej poslušnosti, čo je úloha nad ľudské sily.

Žiadať z Božej strany odpustenie hriechu v tom zmysle, aby jednoducho prehládol či nezapočítal hriechy ľudí, sa javí ako úplný nezmysel, keď si uvedomíme, že problém človeka nespočíva v nejakej nepriaznivej Božej aktivite, ale práve v nedostatku Božieho požehnania, ktoré si človek nemôže užívať, lebo je hriechom od Boha odvrátený. Boh v tomto zmysle nemá čo a ako odpúšťať. Riešením nie je utíšenie Božieho hnevu či zakrytie hriechu pred jeho očami, ale návrat z hriechneho života podľa vlastnej vôle do života podľa Božej vôle (porov. Lk 15, 11 – 24).

Riešenie spočíva v tom, že Boh sa stal skutočným človekom, aby nadobudol všetky ľudské schopnosti a činnosti, ktoré potrebuje nadobudnúť hriešny človek, aby sa svojho hriechu mohol zbaviť. Preto nadobudol ľudskú vôľu, aby touto vô-

¹⁰ Porov. SALIJ, J. *Na czym polegał błąd papieża Honoriusza* [online] [cit. 2007-01-15]. Dostupné na internete: <http://www.mateusz.pl/wdrodze/nr318/318-15-js.htm>.

¹¹ Porov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježiš z Nazareta, Pán a Spasiteľ*. Kostelní Vydří : Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 365.

ľou mohol byť poslušným Božej vôli. Vďaka tomu, čo urobil sám so sebou, môže teraz robiť presne to s hriešnym človekom. Môže urobiť poslušnou ľudskú vôľu padnutého hriešneho človeka. Nie je na mieste utešovať sa falošnou nádejou, že hriech Boh vo svojom milosrdenstve vďaka tomu, že Kristus sám si spolu s celou ľudskou prirodzenosťou vzal aj ľudskú vôľu a v dokonalej poslušnosti ju podriadil vôli svojho Otca, môže teraz hriešneho človeka obdarovať takouto dokonalou ľudskou vôľou, ktorá s poslušnosťou nemá problém.

Ak sa vrátíme k Sergiovi, môžeme vidieť, že tento podstatný presah kristológie do funkčnej soteriológie mu úplne unikol. Jeho pozornosť sa zamerala prakticky výlučne na argument, že dve vôle v Kristovi by sa nevyhnutne museli dostať do vzájomného rozporu, a preto je absolútne neprípustné uvažovať o dvoch Kristových vôľach. No tento problém však rieši Kristova dokonalá poslušnosť. Práve vďaka tomu, že Kristus vždy dokonale podriaďoval svoju vôľu Otcovej vôli, nikdy nemohlo dôjsť k ich rozporu, a tak sa Sergiova námietka stala bezpredmetnou.¹²

Maxim so svojou náukou zašiel do severnej Afriky, kde v roku 645 vystúpil vo verejnej dišpute voči bývalému konštantínopolskému patriarchovi Pyrhovi¹³ a v roku 646 prispel k uskutočneniu synody, ktorá zavrholo monothetizmus. Severná Afrika tak zaujala odmietavý postoj voči Konštantínopolu. O rok neskôr musel kvôli invázii moslimov zo severnej Afriky odísť a preplaval sa do Ríma. V roku 648 konštantínopolský patriarcha Pavol presvedčil cisára Konštanta II., aby zrušil *Ekthesis*, keďže nariadenie vyznávať jednu vôľu v Kristovi pobúrilo severnú Afriku a zostavil nový edikt *Typos*, ktorý následne cisár vyhlásil a v ktorom boli jednoducho zakázané akékoľvek dišputy o dvoch Kristových vôľach.¹⁴

Západnú cirkev však nový edikt neuspokojil. Maxim vo svojom boji proti monothetizmu doputoval až do Ríma a tam predstavil svoju náuku. V roku 649 pápež Martin I. († 655) zvolal do Lateránu synodu, ktorá za účasti asi 110 biskupov odsúdila monothetizmus aj monoenergizmus.

Tento pápežov čin bol však priamym porušením cisárskeho ediktu. Preto bol Martin I. roku 653 odvečený do Konštantínopola, kde bol senátom odsúdený na smrť za zradu cisára. Len vďaka príhovoru konštantínopolského patriarchu Pyrhu bol rozsudok smrti zrušený a namiesto neho pápeža poslali do vyhnanstva na Chersones, kde v roku 655 zomrel hladom. Maxima Vyznávača stihol podobný osud. Bol uznaný vinným v roku 655. Mučili ho, podľa tradície mu vyrezali jazyk a odťali pravú ruku a poslali ho do vyhnanstva do Trácie. Po siedmich rokoch bol znova predvedený do Konštantínopola, ale keď neustúpil zo svojej viery, opäť ho poslali do vyhnanstva na Kaukaz, kde roku 662 zomrel.¹⁵

¹² POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasiteľ*. Kostelní Vydří : Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 166 – 170.

¹³ ALEŠ, P. *Kresťanská cirkev v období všeobecných snemov, Cirkevné dejiny II*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta UPJŠ v Prešove, 1996, s. 170.

¹⁴ ŠPIRKO, J. *Cirkevné dejiny I*. Turčiansky Svätý Martin : Neografia, úč. Spol., 1943, s. 133; POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasiteľ*. Kostelní Vydří : Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 170.

¹⁵ POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasiteľ*. Kostelní Vydří : Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 170 – 171; ŠPIRKO, J. *Cirkevné dejiny I*. Turčiansky Svätý Martin : Neografia,

Po smrti byzantského cisára Konštantína II. sa na trón dostal Konštantín IV. Pogonat († 685), ktorý sa rozhodol urovnať vzťahy s Rómom, keďže po umučení pápeža Martina I. boli značne naštrbené. Odmietol prax svojho predchodcu, ktorý sa pokúšal riešiť teologické otázky politickým nátlakom a chcel, aby vieroučné problémy riešila samotná Cirkev. Vtedajší pápež Agaton († 681) ponuku prijal a zvolal niekoľko synod, ktoré riešili problém monotheizmu. Napokon roku 679 alebo 680 zvolal veľkú synodu do Lateránu, na základe ktorej bol zostavený dogmatický list, ktorý v súlade s učením Maxima Vyznávača a Lateránskej synody z roku 649 definoval náuku o dvoch prirodzených vôľach a činnostiach v Kristovi. Následne v roku 680 zvolal cisár Konštantín IV. do Konštantínopola všeobecný koncil, na ktorý pápež Agaton vyslal svojich legátov so spomínaným dogmatickým listom, ktorý sa mal stať podkladom pre definovanie dogmy o dvoch Kristových vôľach.¹⁶

Tretí konštantínopolský koncil trval od 7. novembra 680 do 16. septembra 681.¹⁷ Snem do svojich záverov takmer doslovne prebral učenie dogmatického listu, s ktorým prišli na koncil pápežskí legáti.¹⁸ Dogma o dvoch Kristových vôľach znie takto:

„V súlade s učením svätých Otcov vyhlasujeme, že v ňom (v Kristovi) sú dve prirodzené vôle a dve prirodzené činnosti, bez oddelenia, bez zmeny, bez rozdelenia, bez zmiešania. Tieto dve prirodzené vôle nie sú nikdy v protiklade jedna voči druhej (to nech nie je ani vyslovené!), ako tvrdili bezbožní bludári; ale jeho ľudská vôľa nasleduje Božiu vôľu, neprotiví sa jej a ani nebráni, naopak, je jeho božskej a všemohúcej vôli podriadená.“¹⁹

Tým bola pravá kristologická náuka objasnená a zároveň spor medzi Konštantínopolom a Rómom zažehnaný. K historickým okolnostiam tohto koncilu treba ešte dodať, že pápež Agaton sa konca Tretieho konštantínopolského koncilu nedožil. Zomrel 10. januára 681 a podľa niektorých historických zdrojov mal v čase svojej smrti už 107 rokov.²⁰ Z toho dôvodu spolu s cisárom Konštantínom IV. závery koncilu podpisoval následný pápež Lev II.

Dôležitou skutočnosťou je, že koncil okrem vyhlásenia dogmy zároveň menovite odsudzoval autora monotheizmu Sergia a taktiež prívržencov a zástancov tejto náuky. Medzi koncilom odsúdenými monotheetmi sa nachádza aj pápež

úč. Spol., 1943, s. 133; ALEŠ, P. *Kresťanská cirkev v období všeobecných snemov, Cirkevné dejiny II.* Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta UPJŠ v Prešove, 1996, s. 170 – 171.

¹⁶ ŠPIRKO, J. *Cirkevné dejiny I.* Turčiansky Svätý Martin : Neografia, úč. Spol., 1943, s. 133.

¹⁷ POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasiteľ.* Kostelní Vydří : Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 171.

¹⁸ ŠPIRKO, J. *Cirkevné dejiny I.* Turčiansky Svätý Martin : Neografia, úč. Spol., 1943, s. 133.

¹⁹ SOBÓR KONSTANTYNOPOLITAŇSKI III. In *Dokumenty soborów powszechnych, tom I.* A. Baron – H. Pietras (ed.). Kraków : Wydawnictwo WAM – Księżyca Jezuici, 2002, s. 318. DS 556.

²⁰ Napr. ŠTRAUS, M. *Svätý Agatón, pápež* [online] [cit. 2007-09-11]. Dostupné na internete: <https://www.oravskapolhora.sk/obec-2/kratke-zivotopisy-svatych-1/svaty-agaton-papez-98sk.html?page=2>.

Honorius, ktorý Sergiovi listom odpovedal na žiadosť o potvrdenie náuky o jednej Kristovej vôli.²¹

Ako sme vyššie uviedli, možno skonštatovať, že podobne ako Honorius neporozumel Sergiovej otázke, a tak odpovedal na iný problém, čo zdanlivo pôsobilo ako súhlas s monotheizmom, podobne aj Otcovia koncilu povrchne zhodnotili Honoriov list a dopustili sa prevrátenia zmyslu jeho slov, pred čím varoval už pred koncilom pápež Ján IV. vo svojom liste Dominus dixit (porov. DS 498). Pápež Lev II., ktorý podpisoval závery koncilu, mal proti odsúdeniu pápeža Honoriova vážne výhrady. Preto možno vážne pochybovať o pápežskom schválení označenia Honoriova za heretika.²² V každom prípade uznanie niekoho za heretika zo strany pápeža spadá pod disciplinárnu, konkrétne pod právnu oblasť, nie pod vieroučnú, a tak podľa katolíckej vierouky sa na takýto rozsudok nevzťahuje pápežská neomylnosť.²³

Použitá literatúra

- SVĚTÉ PÍSMO STARÉHO I NOVÉHO ZÁKONA. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1996.
- ALEŠ, P. *Kresťanská cirkev v období všeobecných snemov, Cirkevné dejiny II*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta UPJŠ v Prešove, 1996.
- DECRETUM DE IUSTIFICATIONE, dekrét Tridentského koncilu. In BARON, A. - PIETRAS, H. (ed.). *Dokumenty soborów powszechnych, tom IV*. Kraków : Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, 2005.
- DENZINGER, H. – SCHÖNMETZER, A. *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*. Freiburg Br. 1965.
- INDICULUS. In GŁOWA, S., SJ - BIEDA, I., SJ (ed.). *Breviarium fidei*, Poznań : Księgarnia św. Wojciecha, 2001.
- PASTOR AETERNUS. dogmatická konštitúcia Prvého vatikánskeho koncilu o Kristovej Cirkvi. In BARON, A. - PIETRAS, H. *Dokumenty soborów powszechnych, tom IV*. Kraków : Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, 2005.
- POSPÍŠIL, C.V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Kostelní Vydří : Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2006.
- SALIJ, J. *Na czym polegał błąd papieża Honoriusza*. In <http://www.mateusz.pl/wdrodze/nr318/318-15-js.htm> (15.1.2007).
- SOBÓR CHALCEDOŃSKI 11. In BARON, A. - PIETRAS, H. (ed.). *Dokumenty soborów powszechnych, tom I*, Kraków : Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, 2002.
- SOBÓR KONSTANTYNOPOLITAŃSKI III. In BARON, A. - PIETRAS, H. (ed.). *Dokumenty soborów powszechnych, tom I*. Kraków : Wydawnictwo WAM – Księża Jezuici, 2002.
- ŠPIRKO, J. *Cirkevné dejiny I*. Turčiansky Svätý Martin : Neografia, úč. Spol., 1943.
- ŠTRAUS, M. *Svätý Agatón, pápež*. In <https://www.oravskapolhora.sk/obec-2/kratke-zivotopisy-svatych-1/svaty-agaton-papez-98sk.html?page=2> (11.9.2019).

²¹ SOBÓR KONSTANTYNOPOLITAŃSKI III. In *Dokumenty soborów powszechnych, tom I*. A. Baron – H. Pietras (ed.). Kraków : Wydawnictwo WAM – Księża Jezuici, 2002, s. 312.

²² ŠPIRKO, J. *Cirkevné dejiny I*. Turčiansky Svätý Martin : Neografia, úč. Spol., 1943, s. 134.

²³ PASTOR AETERNUS 36-37, dogmatická konštitúcia Prvého vatikánskeho koncilu o Kristovej Cirkvi. In *Dokumenty soborów powszechnych, tom IV*. A. Baron – H. Pietras (ed.). Kraków : Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, 2005, s. 924 – 926, (DS 3073 – 3074).

OBRAZ CÍRKVE V NARATIVNÍCH PRAMENECH Z ČESKÝCH ZEMÍ ZE 14. STOLETÍ

David PAPAJÍK

The Image of the Church in Narrative Sources from the Czech Lands in the 14th century
In this text, the author attempts to analyse the image of the Church in narrative sources from the Czech Lands in the 14th century. Eight chronicles were analysed. Their authors were mainly people from the Church environment (three abbots, a bishop, a canon, a parish priest and a chaplain). The Zbraslav Chronicles written by the abbots Ota and Petr played a major role in this respect. The authors of the Zbraslav Chronicles did not monitor Church conditions only in the Czech Lands, but also knowledgeably discussed (particularly Abbot Petr) the conditions at the Holy See and papal-imperial relations. Parts of the other chronicles were created in such a manner that their authors copied passages from the Zbraslav Chronicles, supplemented them at their own discretion and added newer events not included in the Zbraslav Chronicles. In the chronicles, the Church is depicted as a normal component of life. We do not find any criticism of the Church or moral considerations of the quality of Church administration (with minor exceptions, e.g., a parish priest who loves dancing, a member of the clergy who walks through the streets armed with a dagger). Instead, the narrative sources contain criticism of the behaviour of people who do not obey Church rules or codes of conduct. In the works of the authors concerned, these people who break the codes of conduct were often reminded by God to change their behaviour.

Keywords: narrative sources, Church, 14th century, Czech Lands, Zbraslav Chronicles.

Úvod

Cílem studie je analyzovat, jakým způsobem byla zobrazována církev, její jednotlivé složky i osoby z církevní hierarchie (papež, arcibiskupové, biskupové, opati, faráři) v narativních pramenech z českých zemí vzniklých ve 14. století. Nepůjde nám ani tak o popis a analýzu jednotlivých konkrétních událostí týkajících se církve, ale spíše o to, jak byly tyto události zachyceny v dobové kronikářské tvorbě. Jinak řečeno, jak byly vnímány těmi, kteří vytvářeli obraz o své době, případně o době nedávno minulé.¹

¹ Z obecnějších děl k narativním pramenům zde odkazují alespoň na práce GRUNDMANN, H. *Geschichtsschreibung im Mittelalter. Gattungen - Epochen - Eigenart*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965. 91 s.; KUTNAR, F. *Přehledné dějiny českého a slovenského dějepiscectví I*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1973. 274 s.; KRÜGER, K. H. *Die Universalchroniken*. Turnhout: Brepols, 1976, 78 s.; SCHMALE, F.-J. *Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung: Eine Einführung*. Darmstadt: Wiss. Buchges, 1985; VAN HOUTS, E. M. C. *Local and Regional Chronicles*. Turnhout: Brepols, 1995. 60 s.; KUTNAR, F. - MAREK, J. *Přehledné dějiny českého a slovenského dějepiscectví*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997. 1065 s.; GOETZ, H.-W. *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein im hohen Mittelalter*. Berlin: Akademie Verlag, 1999, 501 s.; NECHUTOVÁ, J. *Latinská literatura českého středověku do roku 1400*. Praha: Vyšehrad, 2000. 365 s. K dané problematice z jiného úhlu pohledu PAPAJÍK, D. *Obraz české a moravské šlechty v narativních pramenech z českých zemí ze 14.-15. století*. In *Kulturné dějiny*, 2018, roč. 9, č. 2, s. 202-220.

Až na výjimky pocházeli všichni sledovaní autoři narativních pramenů z církevního prostředí, čímž byl jejich pohled jednoznačně ovlivněn. Na druhou stranu i pohled z církevního prostředí na události týkající se církve může být pro nás zajímavý. Představme si nejdříve velice stručně jednotlivé analyzované narativní prameny. Nejvýznamnějším narativním pramenem 14. století v českých zemích je *Zbraslavská kronika* (*Chronicon Aulae regiae*). Kronika zachycuje období let 1278–1338, tedy konec dynastie Přemyslovců a první léta vlády dynastie Lucemburků. Kronika je dílem dvou autorů, opatů kláštera, Oty Durynského a Petra Žitavského. Zatímco opat Ota začal psát kroniku jako oslavné dílo na zakladatele zbraslavského kláštera krále Václava II. (klášter byl založen v roce 1292), jeho nástupce v psaní kroniky, opat Petr, pojal dílo přece jen vyváženěji a věrohodněji. Vzhledem ke kontaktům do Evropy (hlavně Petra Žitavského) má kronika širší rozměr a často sleduje i „velkou“ evropskou politiku.²

Na nižší literární a informační úrovni jsou další kroniky z doby císaře a krále Karla IV. Lucemburského. Na prvním místě uvedme *Kroniku Františka Pražského* (popisuje období let 1283–1353), která je dílem Františka, kaplana pražského biskupa Jana IV. z Dražic. Autor v podstatě opsal v upravené podobě *Zbraslavskou kroniku* a doplnil novější události.³ *Kronika Beneše Krabice z Weitmile* (zachycuje období let 1283–1374) se měla stát hlavní kronikou doby vlády Karla IV.

² ŽITAVSKÝ, P. Kronika zbraslavská. In *Fontes rerum Bohemicarum. Prameny dějin českých IV*. Josef Emler, Praha : Nákladem nadání Františka Palackého, 1884, s. 1–337; *Zbraslavská kronika. Chronicon Aulae regiae*. František Heřmanský et al. Praha : Svoboda, 1976. Z literatury o kronice alespoň výběrově BLÁHOVÁ, M. Dílna středověkého historika (Způsob práce Petra Žitavského). In *Pišmiennictwo Czech i Polski w średniowieczu we wczesnej epoce nowożytniej*. Antoni Barciak - Wojciech Iwańczak, Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2006, s. 11–33; BLÁHOVÁ, M. Petr Žitavský o sobě (Zbraslavská kronika jako ego - dokument). In *Za zdmi kláštera. Cisterciáci v českých dějinách*. České Budějovice : Veduta, 2010, s. 67–81; BLÁHOVÁ, M. Sic et ego era, que vidi, que certissime cognoci ruditer conscribere laborabo. Zur Arbeitsweise Peters von Zittau. In *Chronicon Aulae regiae - Die Königsaal Chronik. Eine Bestandsaufnahme*. Stefan Albrecht, Frankfurt am Main : Peter Lang GmbH. Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2013, s. 95–108; ANTONÍN, R. Obraz ideálního panovníka ve Zbraslavské kronice. In *Stát, státnost a rituály přemyslovského věku. Problémy, názory, otázky*. Martin Wihoda - Demeter Malaták, Brno : Matice moravská, 2006, s. 197–215; ANTONÍN, R. Chronicon Aulae regiae - neúspěšný pokus o ustavení oficiální paměti na poslední Přemyslovec. In *Colloquia mediaevalia Pragensia*. 2014, roč. 15, s. 91–106; CHARVÁTOVÁ, K. Ota Durynský, zbraslavský opat a kronikář. In *Mediaevalia historica bohemica*, 2017, roč. 20, s. 39–58; PUMPROVÁ, A. Žebrák místo lékaře? O přínosu nové edice Zbraslavské kroniky k jejímu využití jako historiografického pramene. In *Mediaevalia historica bohemica*. 2017, roč. 20, s. 59–84; ANTONÍN, R. Druhý život Zbraslavské kroniky v historiografické reflexi od 14. do konce 18. století. In *Mediaevalia historica bohemica*. 2017, roč. 20, s. 85–119. Větší množství textů k problematice *Zbraslavské kroniky* možno nalézt v souboru studií *Chronicon Aulae regiae - Die Königsaal Chronik. Eine Bestandsaufnahme*. Stefan Albrecht, Frankfurt am Main : Peter Lang GmbH. Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2013. 246 s.

³ Kronika Františka Pražského. In *Fontes rerum Bohemicarum. Prameny dějin českých IV*. Josef Emler, Praha : Nákladem nadání Františka Palackého, 1884, s. 347–456; Pražský, F. Kronika. In *Kroniky doby Karla IV*. Marie Bláhová et al., Praha : Svoboda 1987, s. 55–172; Kronika Františka Pražského. In *Fontes rerum Bohemicarum. Prameny dějin českých. Series nova, tomus I*. Jana Zachová, Praha : Patriae, 1998. 233 s. K tomu z literatury ŠVEJDA, F. Kronika Františka Pražského. Kronika Beneše Krabice z Weitmile. In *Postavení menšin ve středověké společnosti*, Milan Svoboda et al. Liberec : Technická univerzita v Liberci, 2000, s. 90–106.

Autor byl kanovníkem svatovítské kapituly v Praze a dílo psal na přímý pokyn císaře Karla IV. Beneš Krabice postupoval tak, že opsal a upravil záznamy z *Kroniky Františka Pražského* a rozšířil je o události z dalších let.⁴ Chudenický farář Přibík Pulkava sepsal kroniku (*Kronika Přibíka Pulkavy z Radenína*), kde líčí vývoj od stavby babylónské věže do roku 1330. Jedná se o literárně i obsahově slabé dílo.⁵ Podobné hodnocení lze vztáhnout i na *Neplachovu kroniku* (od narození Krista do roku 1360), kterou sestavil opat benediktinského kláštera v Opatovicích nad Labem.⁶ Karel IV. povolal ke svému dvoru italského františkána z Florencie a bisignanského biskupa Giovanniho Marignolu, aby pro něho sepsal v letech 1355–1358 kroniku. Ital mnoha zájmů a profesí pro císaře vytvořil *Kroniku českou*, která však popisuje české dějiny pouze do roku 1283.⁷

Dalším analyzovaným dílem je *Vlastní životopis Karla IV. (Vita Caroli imperatoris)*. Budoucí král a císař sepsal svůj životopis do roku 1340, k němu připojil někdo z jeho bezprostředního okolí dalších šest let (životopis končí rokem 1346). Životopis je důležitý ani ne tak popisem konkrétních událostí, jako zachycením Karlových názorů, myšlenek a pojetí vlády.⁸

U poslední z rozebíraných kronik autora neznáme (*Kronika tak řečeného Dalimila*). Jedná se o česky psanou rýmovanou kroniku, která popisuje období od nejstarší doby do roku 1314. Text je dílem nám neznámého autora, za nějž byl v 17. století omylem považován kanovník boleslavského kostela Dalimil Meziříčský. Pozdější bádání vyloučilo, že by autorem kroniky byl Dalimil, jelikož se však kronika pod tímto označením stala známou, používá se toto označení dodnes. Pisatelem kroniky byl buď mimořádně vzdělaný šlechtic (v dané době

⁴ Kronika Beneše Krabice z Weitmile. In *Fontes rerum Bohemicarum. Prameny dějin českých IV*. Josef Emler. Praha : Nákladem nadání Františka Palackého, 1884, s. 457–548; KRABICE z Weitmile, B. Kronika pražského kostela. In *Kroniky doby Karla IV*. Marie Bláhová et al. Praha : Svoboda, 1987, s. 173–268. K tomu z literatury ŠVEJDA, F. Kronika Františka Pražského, s. 90–106.

⁵ z RADENÍNA řečený Pulkava, P. Kronika česká. In *Fontes rerum Bohemicarum. Prameny dějin českých V*. Josef Emler – Jan Gebauer. Praha : Nákladem nadání Františka Palackého, 1893, s. 1–326; z RADENÍNA, řečený Pulkava, P. In *Kroniky doby Karla IV*. Marie Bláhová et al., Praha : Svoboda, 1987, s. 269–444. Z literatury alespoň ŠEVČÍKOVÁ, K. Kroniky doby Karla IV. Kronika česká Přibíka Pulkavy z Radenína. Neplachovo stručné sepsání kroniky římské a české. In *Postavení menšin ve středověké společnosti*. Milan Svoboda et al. Liberec : Technická univerzita v Liberci, 2000, s. 107–113.

⁶ Neplacha, opata opatovského, krátká kronika česká a římská. In *Fontes rerum Bohemicarum. Prameny dějin českých III*. Josef Emler. Praha : Nákladem nadání Františka Palackého, 1882, s. 443–484; NEPLACH, Stručné sepsání kroniky římské a české. In *Kroniky doby Karla IV*. Marie Bláhová et al. Praha : Svoboda, 1987, s. 525–556. K tomu z literatury ŠEVČÍKOVÁ, K. Kroniky doby Karla IV., s. 113–118.

⁷ Kronika Jana z Marignoly. In *Fontes rerum Bohemicarum. Prameny dějin českých III*. Josef Emler. Praha : Nákladem nadání Františka Palackého, 1882, s. 485–604; MARGINOLA, J. Kronika česká. In *Kroniky doby Karla IV*. Marie Bláhová et al., Praha : Svoboda, 1987, s. 445–524.

⁸ Život císaře Karla IV. In *Fontes rerum Bohemicarum. Prameny dějin českých III*. Josef Emler, Praha : Nákladem nadání Františka Palackého, 1882, s. 323–417; KAREL IV. *Vita Karoli Quarti. Vlastní životopis*. Jakub Pavel et al. Praha : Odeon, 1978. 231 s.; KAREL IV. *Vlastní životopis*. In *Kroniky doby Karla IV*. Marie Bláhová et al. Praha : Svoboda, 1987, s. 11–54.

nebyla znalost písma běžnou výbavou šlechticů) nebo nějaký duchovní se silnou vazbou na šlechtické prostředí.⁹

Analýze bylo podrobeno celkem osm narativních pramenů, z nichž šest bylo dílem církevních autorů, jedno dílem světské osoby a v jednom případě je autor kroniky neznámý. Z církevních osob se jednalo o tři opaty, biskupa, kanovníka, faráře a kaplana. V případě světské osoby šlo o krále. Domnívám se, že se jedná o dostatečně reprezentativní vzorek pro to, abychom mohli zjištěné výsledky zobecnit a považovat je za vypovídající.

Obraz české církve v narativních pramenech ze 14. století

Velice podrobná, v mnoha ohledech i věrohodná *Zbraslavská kronika* pojednává o domácí církvi a jejích složkách téměř na každé druhé straně svého textu. Detailní rozbor všech zmínek o domácí církvi v kronice by mnohonásobně přesáhl standardní rozsah studie v odborném časopise. Musíme se proto zaměřit pouze na její nejdůležitější části ve vztahu k našemu tématu a pak na ty, které se prolínají celým dílem. V kronice platí přímá úměra, když panovník zakládal kostely, kláštery a podporoval církev, oba autoři kroniky takového panovníka vyzvedávají a chválí. Lze to vyjádřit i slovy: silný panovník = spokojená církev. Naopak v době bezvlády, či za slabého panovníka (v kronice klasicky po vymření Přemyslovců po roce 1306) církev trpí, jsou jí odnímány majetky, kradeny peníze, zabíjeni poddaní. V našem případě je to nejlépe ukazováno na příkladu majetků zbraslavského a sedleckého kláštera.

Výše zmíněné obecné závěry budeme dokumentovat na několika konkrétních příkladech. („*Temporibus itaque regiminis huius principis /Přemysla Otakara II. - pozn. autor/ ecclesie Christi et monasteria in Bohemia profecerunt, terraque faciente fructum cuncti in ea manentes in pace et tranquillitate Christo iugiter servierunt.*“ V českém překladu: „*A tak se v dobách panování tohoto knížete /Přemysla Otakara II. - pozn. autor/ dařilo v Čechách kostelům Kristovým a klášterům a ježto země přinášela ovoce, sloužili všichni její obyvatelé v míru a v pokoji stále Kristu.*“¹⁰

Opat Ota chválil v kronice krále Přemysla Otakara II. za to, že zakládal kláštery, které následně obdarovával a zachovával církevní výsady. Zvláště vyzvedává, že založil v roce 1263 cisterciácký klášter Svatá Koruna (později znám jako Zlatá Koruna).¹¹ Také král Václav II. je kronikářem chválen pro mnoho svých

⁹ Kronika se dočkala několikerého vydání: Rýmovaná kronika česká tak řečeného Dalimila. In *Fontes rerum Bohemicarum. Prameny dějin českých III.* Josef Jireček, Praha: Nákladem nadání Františka Palackého, 1882, s. 3–228; *Nejstarší česká rýmovaná kronika tak řečeného Dalimila.* Bohuslav Havránek et al. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1958. 343 s.; *Kronika tak řečeného Dalimila.* Marie Krčmová et al. Praha: Svoboda 1977. 240 s.; *Staročeská kronika tak řečeného Dalimila I.-III.* Jiří Daňhelka et al., Praha: Svoboda, 1988–1995. K tomu z literatury alespoň JERÁBEK, M. Rozbor kroniky Dalimilovy. In *Český časopis historický.* 1904, roč. 40, s. 59–68, 276–303, 392–414; POLÁK, P. Kronika tak řečeného Dalimila. In *Postavení menšin ve středověké společnosti.* Milan Svoboda et al. Liberec: Technická univerzita v Liberci, 2000, s. 79–89 (tam i další literatura).

¹⁰ ŽITAVSKÝ, P. *Kronika zbraslavská* (FRB IV.), s. 9; *Zbraslavská kronika*, s. 33.

¹¹ Tamtéž.

činů a hlavně velkou zbožnost (i když neuměl číst, podrobně znal Bibli a když z ní někdo nepřesně citoval, tak ho král hned opravoval).¹²

Po smrti krále Přemysla Otakara II. v roce 1278 kronikář Ota v textu naříká nad zkázou klášterů v Čechách. „Bezbožníci“ jim násilně rozkradli statky. Ota uvádí příklad sedleckého kláštera, kde bylo dříve dobře zaopatřeno šest mnichů, po řádění soldatesky tam zůstali jen dva. Podle něho sedlecký klášter upadl do takové bídy, že se mniši neměli jak uživit. Hospodářské budovy byly zničeny, domy se zřítily a klášterní vesnice byly vydrancovány až tak, že nebylo možno od poddaných vybírat dávky. Mniši, aby se uživil, museli prodávat klášterní cennosti. Některé klenoty dokonce zastavili Židům za půjčky na vysoký úrok. I když hledali pomoc u přátel, žádnou nenašli. Jedli nekvalitní chleba, nápoje měli k dispozici jen minimálně. Jejich strava byla tak bídná, že byla spíše vhodná pro zvířata.¹³ V podobném duchu popisuje kronikář Petr situaci sedleckého kláštera v roce 1304 (většina mnichů odešla z kláštera, nepřátelé loupili v klášteře).¹⁴ Když v roce 1309 zaútočili Kutnohorští na sedlecký klášter, podle kronikáře Bůh klášter ochránil. Nepřátelé nebyli zabiti lidskou rukou, ale rukou Boží. Hrstce obránců sedleckého kláštera se nic nestalo (s jedinou výjimkou, klášterní čeledín dostal ránu kamenem do hlavy), protože dle kronikáře nad nimi držela ochrannou ruku Panna Marie.¹⁵

Logicky je mnoho prostoru ve *Zbraslavské kronice* věnováno založení zbraslavského kláštera. Král Václav II. dle kronikáře Oty poprosil Boha, aby mu ukázal vhodné místo pro vybudování nového kláštera. Ze tří vhodných míst pro zbudování kláštera králi nakonec vybrali sedlecký opat Heidenreich, valdsaský opat Dětrich a míšeňský probošt Bernard lokalitu zvanou Zbraslav, protože se jim tam líbilo. I když králi někteří našeptávači radili, aby svůj slib založit klášter realizoval někde jinde, po krátkodobém zakolísání se král rozhodl, že to bude na Zbraslavi. Cisterciácký klášter na Zbraslavi byl nakonec králem založen v roce 1292.¹⁶

Stejně jako v případě sedleckého kláštera, také u zbraslavského kláštera kronikář Petr popisuje drancování, úpadek a bídu kláštera, v tomto případě v letech 1307–1310. Mniši v klášteře byli připraveni vojáky o veškerý majetek. Protože se nemohli v klášteře uživit, většina z nich byla poslána z kláštera pryč. Samotný mnich Petr (budoucí kronikář Petr Žitavský) byl poslán s osmi dalšími mnichy do klášterního dvora ve vesnici Slapy s tím, že tam budou v bezpečí. Předpoklad byl mylný, protože vojáci zaútočili i na ves Slapy. Vesnici vydrancovali a mnichům hrozili, že jim vypálí dvůr, pokud jim nedají svůj veškerý majetek. Mnichům nezbylo nic jiného než jim vyhovět. Korutanští vojáci i bojovníci českých šlechticů vydrancovali i další klášterní majetky. Kronikář barvitě líčí jak slyšel nárek chudáků a viděl běhat plačící nahé panny a ženy. Podle důvěryhodných zdrojů, jak

¹² ŽITAVSKÝ, P. *Kronika zbraslavská* (FRB IV.), s. 39–42; *Zbraslavská kronika*, s. 75–77.

¹³ ŽITAVSKÝ, P. *Kronika zbraslavská* (FRB IV.), s. 18; *Zbraslavská kronika*, s. 44–45.

¹⁴ ŽITAVSKÝ, P. *Kronika zbraslavská* (FRB IV.), s. 90–91; *Zbraslavská kronika*, s. 127

¹⁵ ŽITAVSKÝ, P. *Kronika zbraslavská* (FRB IV.), s. 163–165; *Zbraslavská kronika*, s. 215–217.

¹⁶ ŽITAVSKÝ, P. *Kronika zbraslavská* (FRB IV.), s. 46–52, 77–78; *Zbraslavská kronika*, s. 81–88, 115–116.

píše kronikář, se mniši dozvěděli, že se chystá atentát na zbraslavského opata Konráda (měl být zabit střelou z kuše). Bůh opata ochránil a atentát se nezdařil.¹⁷

Petr Žitavský chválí v kronice krále Václava II. za snahu zřídit v Praze univerzitu. Podle kronikáře by takový čin velmi prospěl církvi. Šlechtici se obávali, že by zřízení univerzity přispělo k vzestupu církve u nás, a proto krále přesvědčili, aby svůj záměr odložil. Kronikář píše o úskočných lidech, kteří králi našeptali, aby univerzitu v Praze nezaložil.¹⁸

I když z počátku vítal Petr Žitavský příchod krále Jana Lucemburského do Čech v roce 1310, později k němu začal mít kritický postoj. Petr si v kronice stěžoval, že král Jan přesvědčil papeže Jana XXII., aby vypsál v roce 1326 na tři roky desátky z veškerých církevních výnosů ve prospěch českého krále. Podle kronikáře se jednalo o neslýchanou věc, která neměla v našem prostoru obdobu. Kronikář píše, že dříve králové církvi dávali ze svého majetku a teď král Jan místo toho, aby církvi dával, tak jí jen bere.¹⁹

Petr Žitavský zachycuje často jen stručně s krátkým komentářem úmrtí různých církevních osob jako např. opata zbraslavského kláštera Oty v roce 1314, opata sedleckého kláštera Heidenreicha v roce 1320 (o něm ovšem podrobněji), abatýše Kunhuty v roce 1321, olomouckého biskupa Konráda I. Bavora v roce 1326, exopata zbraslavského kláštera Konráda v roce 1329 (v roce 1316 se opatského úřadu vzdal, žil dál s bratry v klášteře), opata sedleckého kláštera Friedricha v roce 1330, olomouckého biskupa Jindřicha (Hynka) Žáka z Dubé v roce 1333, exopata sedleckého kláštera Oldřicha z Paběnic v roce 1334.²⁰

Prostor v kronice dostává líčení suspendace pražského biskupa Jana IV. z Dražic v roce 1318 a jeho „boj“ o očištění z nařčení z podpory kacířů, svatokupectví a dalších činů (biskupův spor s litoměřickým proboštem Jindřichem ze Šumburka). Biskup se vydal obhájit svůj mandát k papeži do Avignonu. Kronikář Petr stál ve sporu jednoznačně na straně biskupa Jana IV. z Dražic a přivítal v roce 1329 biskupův návrat z Avignonu.²¹

Zbraslavská kronika obsahuje i známou pasáž, ve které Petr Žitavský kritizuje novoty mravů, které se za jeho života v zemi rozšířily. Kronikáři se nelíbilo, že si lidé „po způsobu barbarů“ nechávají narůst dlouhé brady a neholí se. Muži si pak upravují vlasy stejně jako ženy, rozčechrávají si je a nosí je rozpuštěné, jiní si je nakrucují, aby je měli zkadeřeně. Také v případech oděvů dochází ke změnám. Lidé oblékají krátké a úzké šaty a špičaté klobouky. Jeho kritika se dotkla také kněží. Žitavskému vadilo, že kněží na hlavě vlasy zakrývají tonzury a nosí na boku meče

¹⁷ ŽITAVSKÝ, P. *Kronika zbraslavská* (FRB IV.), s. 165–169; *Zbraslavská kronika*, s. 217–221.

¹⁸ ŽITAVSKÝ, P. *Kronika zbraslavská* (FRB IV.), s. 62–63; *Zbraslavská kronika*, s. 99–100.

¹⁹ ŽITAVSKÝ, P. *Kronika zbraslavská* (FRB IV.), s. 276–277, 284; *Zbraslavská kronika*, s. 351–353, 359.

²⁰ ŽITAVSKÝ, P. *Kronika zbraslavská* (FRB IV.), s. 79, 256, 260, 279–280, 294, 302–303, 319, 323–324; *Zbraslavská kronika*, s. 117, 328, 332, 354, 370, 378, 395, 404.

²¹ ŽITAVSKÝ, P. *Kronika zbraslavská* (FRB IV.), s. 248–249, 265, 300; *Zbraslavská kronika*, s. 317–318, 339, 375.

a dýky. Podle něho se jedná o odporne novoty, Češi se chovají jako opice, protože dělají to, co vidí u jiných.²²

S velkou nelibostí zaznamenal Petr Žitavský do kroniky, jak propukl v Praze v roce 1334 spor mezi farním klérem a řeholními kazateli o právo provádění církevních obřadů (křtů, svateb, pohřbů). Faráři ve svých kostelích veřejně vyhlásili, že řeholní kazatelé na tyto úkony nemají právo a vyobcovali je z církve. Přitom vznikly v kostelích potyčky mezi oběma stranami a jejich stoupenci, při kterých byly použity pěsti, ale i kameny, nože a meče. Podle Žitavského tyto bitky vedly k velkému pohoršení mezi lidmi.²³

Na mnoha místech kroniky jsou zachyceny zázraky, které se v té době staly. Např. zázrak s hostií v kostele v Ivančicích v roce 1312, sumář zázraků, které se udály ve zbraslavském klášteře za delší období a zázrak s hostií v Praze v kostele sv. Ondřeje v roce 1336.²⁴

Opati zbraslavského kláštera Ota a Petr přinesli podrobné zachycení života české společnosti koncem 13. století a v několika desetiletích století 14. Klášterům a církvi v jejich podání se dařilo tehdy, pokud byla v zemi pevná vláda. Při poměrně celostně vedeném záběru událostí se přece jen výrazně více věnují osudům zbraslavského a sedleckého kláštera. Jedná se o nejkvalitnější, nejpodrobnější a nejvěrohodnější zachycení církevních poměrů v českých zemích ze všech dochovaných narativních pramenů ze 14. století.

Jak jsme si uvedli na jiném místě, kronikář František Pražský opsal do svého díla velké množství pasáží ze *Zbraslavské kroniky*, nemá tudíž smysl, abychom tyto shodné pasáže týkající se církevních poměrů zde opakovali. O jaké údaje kronikář rozšířil zprávy o církvi v Čechách? O části věnující se pražskému biskupovi Janovi IV. z Dražic, kterému celou kroniku dedikoval. František popisuje biskupův nástup do úřadu v roce 1301 a oslavy s tím spojené. Novému biskupovi vadilo, že jsou faráři vydáni na pospas držitelům patronátních práv, kteří je při „neposlušnosti“ vyměňují. Patroni z řad šlechty se dle kronikáře nechtěli vzdát privilegia jmenovat faráře do „svých“ farností. Podařilo se vyjednat, že patroni začali biskupovi navrhovat kandidáty na správce farností, který je následně jmenoval (čili byla posílena pozice biskupa v rámci celého procesu). Kronikář vychvaluje biskupa s tím, že podporoval vdovy a sirotky a staral se o stravu a ošacení pro chudé. Stavěl mnoho kostelů a obnovoval zničené stavby a hospodářská stavení. Samozřejmě nemohl vynechat konflikt pražského biskupa Jana IV. s litoměřickým proboštem Jindřichem ze Šumberka. Kronikář Jindřicha nazývá původcem špatnosti a strůjcem podvodu. Dle Františka biskup celý spor po 11 letech v roce 1329 vyhrál. František Pražský oslavuje biskupovo působení v diecézi po návratu z Avignonu. Biskup dle něho vykoupil zpět ztracené majetky, budoval nové kostely a získával pro biskupství nové statky. V Roudnici založil v roce 1332 nový klášter, který nechal vystavět z kamene a nádherně vyzdobit.

²² ŽITAVSKÝ, P. *Kronika zbraslavská* (FRB IV.), s. 301–302; *Zbraslavská kronika*, s. 376–377.

²³ ŽITAVSKÝ, P. *Kronika zbraslavská* (FRB IV.), s. 320–321; *Zbraslavská kronika*, s. 399–400.

²⁴ ŽITAVSKÝ, P. *Kronika zbraslavská* (FRB IV.), s. 183–185, 281–284, 336; *Zbraslavská kronika*, s. 238–240, 356–358, 417.

Z jeho dalších stavebních aktivit připomíná František vybudování mostu přes Labe a špitálu poblíž nového mostu v Roudnici. Kronikář vyzvedá u biskupa jeho velkou dobrotu, šlechetnost a štedrost. Náš průvodce dále podrobně popisuje biskupovu snahu o vybudování svého hrobu v pražské katedrále.²⁵

Kronikář František zaznamenal do kroniky i smrt pražského biskupa Jana IV. z Dražic v roce 1343. Podle něho: „*Eodem anno in vigilia Epiphanie Domini venerabilis vir, dominus Iohannes IV. Pragensis episcopus XXVII, hora tertia viam universe carnis est ingressus de hoc seculo ad Dominum migrando.*“ (v českém překladu „*Téhož roku v předvečer Zjevení Páně o třetí hodině ctihodný muž pan Jan IV., dvacátý sedmý biskup pražský, nastoupil cestu veškerého těla a odešel z tohoto světa k Pánu.*“).²⁶ V *Kronice* nacházíme údaje o volbě nového pražského biskupa Arnošta z Pardubic v roce 1343. Kronikář uvádí, že i když se jednalo o kanonickou volbu, několik členů kapituly se proti ní postavilo. Tyto osoby nazývá odpůrci spravedlnosti a příznivci zvrácenosti. Nový biskup podle kronikáře vynikal v kanonickém právu a byl výtečně vzdělán i v jiných oblastech. V roce 1344 pak byl Arnošt z Pardubic po povýšení pražského biskupství vysvěcen na pražského arcibiskupa, což bylo doprovázeno velkými slavnostmi.²⁷

Kronika Františka Pražského obsahuje několik úvah o Bohu. Podle autora Bůh v sobě zahrnuje všechny ctnosti a nejvyšší dokonalost. Bůh uděluje všem existujícím lidem bytí. Je správcem a vládcem všech. Je přítomen ve všech věcech, které se podřizují jeho vládě a dostávají od něho svou podstatu. Bůh je nejspravedlivějším králem a nejdobrotivějším vladařem.²⁸

František Pražský rozšiřuje Petrem Žitavským uváděné údaje o zázracích. Kronikář Petr pojednal o zázraku s hostií v Praze v kostele sv. Ondřeje s datací do roku 1336, podle Františka Pražského se zázrak s hostií v kostele sv. Ondřeje stal v roce 1338. František Pražský k záznamu připojuje další zázrak s hostií a to ve vsi Pňovice u Kutné Hory. Když do tamního kostela k hostii uložené na korporále dorazila němá žena, začala ihned mluvit. Tělo člověka vpleteného do kola a utýraného bylo doneseno do kostela k hostii a on se zázrakem uzdravil. Autor doplňuje do textu ještě další zázraky, v Kouřimi a v Praze.²⁹ Pravděpodobně k roku 1347 zařazuje František jiný zázrak, který se tentokrát odehrál v Praze u hrobu sv. Václava (němý měšťanský synek z Kutné Hory po modlitbě u hrobu sv. Václava opět začal mluvit).³⁰ Další zázraky zaznamenal kronikář v Praze u hrobu sv. Václava v roce 1351 (slepé dívce ze Žitavy byl po modlitbě u hrobu světce vrácen zrak, chromý člověk začal opět chodit).³¹

Kronika Beneše Krabice z Weitmile vychází z *Kroniky Františka Pražského* (potažmo tedy ze *Zbraslavské kroniky*), proto nemá smysl na tomto místě opako-

²⁵ PRAŽSKÝ, F. *Kronika*, s. 72–74, 85–87, 93, 125–126; *Kronika Františka Pražského* (FRB SN I.), s. 41–44, 78–83, 91, 151.

²⁶ PRAŽSKÝ, F. *Kronika*, s. 135; *Kronika Františka Pražského* (FRB SN I.), s. 181.

²⁷ PRAŽSKÝ, F. *Kronika*, s. 135–136; *Kronika Františka Pražského* (FRB SN I.), s. 182–184.

²⁸ PRAŽSKÝ, F. *Kronika*, s. 146, 155; *Kronika Františka Pražského* (FRB SN I.), s. 200, 210.

²⁹ PRAŽSKÝ, F. *Kronika*, s. 128; *Kronika Františka Pražského* (FRB SN I.), s. 167–169.

³⁰ PRAŽSKÝ, F. *Kronika*, s. 134; *Kronika Františka Pražského* (FRB SN I.), s. 199.

³¹ PRAŽSKÝ, F. *Kronika*, s. 157; *Kronika Františka Pražského* (FRB SN I.), s. 213.

vat pasáže z této kroniky, které vznikly přímým přebráním z předešlých kronik. Zastavíme se pouze u záležitostí, které rozšiřují naše poznání postavení církve a nejsou obsaženy ve dvou dříve sledovaných dílech.

Kronikář Beneš Krabice věnoval ve svém díle mnoho prostoru osobnosti pražského arcibiskupa Arnošta z Pardubic. V souvislosti s arcibiskupovou smrtí v roce 1364 kronikář zrekapituloval jeho činy a význam pro církev. Podle něho byl arcibiskup milý Bohu i lidem. Byl člověkem ušlechtilým a trpělivým, nikdo nikdy neslyšel z jeho úst vyřknout špatné slovo. Byl pro všechny vzorem a příkladem. Arcibiskup neustále četl, ve dne i v noci. Umožňoval finanční podporou chudým studentům, aby mohli studovat v Bologni a Padově. Finančně podporoval chudé ženy, aby neupadly do hanby. Po smrti papeže Inocence VI. byl navrhován některými kardinály pro „svou ctnost a mravy“ na papeže.³² Kronikář zaznamenal také nástup nového pražského arcibiskupa Jana Očka z Vlašimi v roce 1364. Beneš Krabice celkem nepokrytě udává jako základní klad nového arcibiskupa věrnost císaři a králi Karlovi IV. Dále ho dle našeho průvodce charakterizovala mírnost, trpělivost a laskavost.³³

V Krabicově kronice spatřujeme silný vliv císaře a krále Karla IV. na pisatele. Karel IV. je zobrazován v co nejlepším světle a navíc jako jednoznačný zastánce a ochránce církve a církevních osob. Proč jinak by kronikář zařazoval k roku 1366 do svého díla dvě poměrně drastické příhody, které se navíc ani neudály v Praze. Kronikář uvádí, že dva měšťané z Jaroměře zabili kněze za to, že je pohнал k soudu. Když se to dozvěděl Karel IV., nařídil oběma stít hlavu. V tom samém roce drobný šlechtic poblíž Jindřichova Hradce „z vnuknutí ďábla“ (*diabolo instigante*) vydloubal svému faráři oči za to, že chtěl proti němu vykonat nálezk církvevního soudu (podrobnosti nejsou známy). Karel IV. nařídil nerozumnému šlechtici v Praze vydloubat obě oči, i když se chtěl šlechtic z trestu vykoupit a měl mnoho přímluvců, trest byl vykonán a on třetí den poté zemřel.³⁴

Z trochu jiného důvodu zařadil do své *Kroniky* Beneš Krabice následující příběh. V lednu 1368 zemřel při tanci pelhřimovský farář. Kronikář se následně obrátil moralistním tónem na všechny duchovní, aby si uvědomili, co od nich Bůh očekává. Určitě to nejsou tance. Měli by podle toho upravit své mravy.³⁵ Do podobného duchu spadá i jiná pasáž v kronice. Pisatel uvádí, že v roce 1370 se na svátek sv. Václava sešlo v Praze jen velmi málo lidí. Podle něho ochladla láska a zbožnost k světcům, lidé se oddávali požitkům místo toho, aby uctívali Boha a světce. Proto Bůh poslal do českých zemí mor.³⁶

Beneš Krabice se stejně jako jeho předchůdci zajímal o zázraky. K roku 1321 připomíná tři zázraky, které se staly u hrobu sv. Prokopa (dvakrát navrácení zraku

³² *Kronika Beneše Krabice z Weitmile* (FRB IV.), s. 528–531; KRABICE z Weitmile, B. *Kronika*, s. 233–236.

³³ *Kronika Beneše Krabice z Weitmile* (FRB IV.), s. 531–532; KRABICE z Weitmile, B. *Kronika*, s. 236.

³⁴ *Kronika Beneše Krabice z Weitmile* (FRB IV.), s. 533–534; KRABICE z Weitmile, B. *Kronika*, s. 237.

³⁵ *Kronika Beneše Krabice z Weitmile* (FRB IV.), s. 536; KRABICE z Weitmile, B. *Kronika*, s. 239.

³⁶ *Kronika Beneše Krabice z Weitmile* (FRB IV.), s. 542; KRABICE z Weitmile, B. *Kronika*, s. 243.

a jednou navrácení pohybu), k roku 1351 opakuje zázraky uvedené již Františkem Pražským a v roce 1368 zaznamenává zázrak se zavřenými dveřmi kaple sv. Václava ve svatovítské katedrále v Praze.³⁷

Kronika Přibíka Pulkavy z Radenína bohužel nepřináší žádné nové či zajímavé informace k církevním poměrům v českých zemích. Její celkový obsah a informační hodnota jsou podprůměrné.³⁸ Mnohomluvný Giovanni Marignola ve své *Kronice české* neuvádí žádné neznámé informace k českým církevním poměrům, údaje v ní obsažené pocházejí z *Kosmovy kroniky* a z prací Kosmových pokračovatelů. I když je třetí část jeho knihy označena jako kněžská neboli církevní, nedozvídáme se v ní nic nového o církevní situaci v Čechách, co bychom nevěděli od starších kronikářů.³⁹

Od předešlých děl se výrazně liší *Kronika tak řečeného Dalimila* a to nejenom tím, že je jako jediná psána česky ve verších. I když dílo končí roku 1314, je svým zaměřením výrazně orientováno do staršího období. Z informačního hlediska není kronika příliš přínosná, protože s chybami přebírá informace z *Kosmovy kroniky* a pro pozdější dobu je často bezradná. Navíc církev není centrem zájmu pisatele, tím je panovník, šlechta a vztahy mezi nimi a odpor proti cizincům. Samozřejmě autor zachytil vše důležité pro církev (osudy sv. Václava, sv. Vojtěcha, přenesení Vojtěchova těla, sv. Prokopa a jeho svatořečení, sv. Zdislavu a další). Autor církev nijak blíže nespecifikuje ani nerozebírá. Text působí dojmem, že nebyl psán osobou pohybující se v církevních kruzích.⁴⁰

Obraz církve mimo prostor českých zemí v narativních pramenech ze 14. století

Kronikáři z českých zemí samozřejmě sledovali prioritně dění doma (či pouze v Praze nebo v okolí panovníka). Přesto se v menší míře v jejich dílech objevují i pasáže vztahující se k dění v církvi mimo teritorium českých zemí. Hlavní pozornost v „mimočeském“ dění věnují papežům a jejich činům, případně bojům mezi papeži a císaři.⁴¹

Nejvýraznější je v tomto ohledu Petr Žitavský ve *Zbraslavské kronice*. Kronikář se zastavil u papeže Celestina V. (zvolen papežem v roce 1294). Autor uvádí, že nového papeže přemohla v takové míře pokora, že se během prvního roku svého papežství vzdal úřadu. Petr Žitavský dále dodává, že Celestin V. po své abdikaci konal zázraky (uzdravil chromého malého chlapce) a v roce 1313 byl

³⁷ *Kronika Beneše Krabice z Weitmile* (FRB IV.), s. 477, 520, 537; KRABICE z Weitmile, B. *Kronika*, s. 189, 228, 239–240. Údaje o zázracích z roku 1321 jsou převzaty z prokopské legendy.

³⁸ z RADENÍNA, P. *Kronika česká* (FRB V.); z RADENÍNA, P.

³⁹ *Kronika Jana z Marignoly* (FRB III.), s. 595–604; MARIGNOLA, G. *Kronika česká*, s. 508–516.

⁴⁰ *Rýmovaná kronika česká* (FRB III.), s. 3–228; *Kronika tak řečeného Dalimila*.

⁴¹ K problematice českých zemí a papežství ve 14. století z literatury alespoň ERŠIL, J. *Správní a finanční vztahy avignonského papežství k českým zemím ve třetí čtvrtině 14. století*. PRAHA: Československá akademie věd, 1959, 138 s.; HLEDÍKOVÁ, Z. *Svět české středověké církve*. Praha: Argo, 2010, s. 401–483; HLEDÍKOVÁ, Z. *Počátky avignonského papežství a české země*. Praha: Karolinum, 2013, 295 s.; HLEDÍKOVÁ, Z. *Papežství vrcholného a pozdního středověku a české království (1198–1417)*. In *Papežství a české země v tisíciletých dějinách*. Tomáš Černušák et al. Praha: Academia, 2017, s. 73–138.

prohlášen za svatého. Autor zaznamenává i nástup nového papeže Bonifáce VIII. (1294–1303), který namluvil papeži Celestinovi V., aby se úřadu vzdal. Bonifác byl v roce 1303 v Anagni zajat stoupenci francouzského krále Filipa IV. Sličného. Kronikář do svého díla doslovně přepsal papežův nálezev proti francouzskému králi z 15. srpna 1303. Petr Žitavský uvádí, že papež vydal více nálezů proti Filipovi IV., ale že je nechce všechny vypisovat, aby nezbudil rozmrzelost čtenářů. I když se podařilo papeže osvobodit z francouzského vězení, v říjnu 1303 v Římě na následky útrap zemřel.⁴²

Petr Žitavský v kronice zaznamenává smrt papeže Klimenta V. (1305–1314) v roce 1314. Připomíná o něm, že během svého papežství ani jednou nezavítal do města Říma a poslouchal francouzského krále Filipa IV. Sličného. Kronikář dále uvádí: „*Predictus eciam papa illum prepotentem et per totum mundum celebrem ordinem cruciferorum Templariorum ascribens eisdem quosdam errores heresis, abrasit de gremio ecclesie totaliter et deleuit...*“, v českém překladu „*Svrchu řečený papež také vyhladil úplně z lůna církve a zničil onen přemocný a po celém světě slavný řád křížovníků templářů, připisuje jim jakési bludy kacířské...*“. Petr Žitavský uvádí pochybnosti o tom, že by templáři byli kacíři, spíše jejich zkázu zapříčinil jejich majetek a lakota zlých lidí („*malorum hominum avaricia delevisset*“).⁴³

Kronikář s velkou nelibostí popisuje k roku 1325 boje guelfů (stoupenci papeže) a ghibellinů (stoupenci císaře) v oblasti dnešní Itálie. Vadí mu, že papežská strana není v bojích úspěšná. Petr Žitavský prosí Krista, aby obě strany usmířil. Řím, který označuje za hlavu světa, těmito boji trpí stejně tak jako poutníci, kteří chodí do města k hrobům světců. Navíc Řím žije bez papeže. Podle našeho pisatele je velice divné, že papež nikdy nespátral Řím a žije v Avignonu. Bůh by měl od své nevěsty, církve, odehnat veškerá neštěstí.⁴⁴

Náš průvodce Petr v kronice uvádí, že se nechal Ludvík Bavor proti vůli papeže Jana XXII. (1316–1334) a celé církve v roce 1328 korunovat v Římě na císaře. Kronikář odsuzuje Ludvíka Bavora, kterého označuje za lakotného ctižádostivce. Bavor dle kronikáře uvedl svět do nebezpečí a bludu a konal „nestvůrné“ a zcela neslýchané činy. Kronikáře zcela iritoval Bavor tím, že ze své vůle ustanovil protipapeže Mikuláše V. (vlastním jménem Petr z Corbary). Podle Petra Žitavského byl Mikuláš V. nehodným nástupcem Petrovým nejenom tím, že se zbavil jména Petr („*Indignum se sucessorem Petri veraciter demonstravit, se qui Petri nomine spoliavit*“), byl pro něho zpadělaným vzdoropapežem. Kronikář dále píše, že v té době konal Ludvík Bavor v Římě před bazilikou sv. Petra na náměstí veřejný proces proti papeži Janovi XXII., ve kterém zaznělo mnoho nadávek. Celý akt proto nemíní na stránkách svého díla vůbec podrobněji zaznamenat.⁴⁵ O dva roky

⁴² ŽITAVSKÝ, P. *Kronika zbraslavská* (FRB IV.), s. 64–66; *Zbraslavská kronika*, s. 101–103.

⁴³ ŽITAVSKÝ, P. *Kronika zbraslavská* (FRB IV.), s. 214–219, v textu uvedená citace je ze s. 214; *Zbraslavská kronika*, s. 283–287, v textu uvedená citace je ze s. 283. Kronikář připojuje do kroniky doslovný přepis listiny papeže Klimenta V. odsuzující templáře.

⁴⁴ ŽITAVSKÝ, P. *Kronika zbraslavská* (FRB IV.), s. 275–276; *Zbraslavská kronika*, s. 350.

⁴⁵ ŽITAVSKÝ, P. *Kronika zbraslavská* (FRB IV.), s. 287–289 (citace uvedená v textu ze s. 288); *Zbraslavská kronika*, s. 362–364. Papežův list proti Ludvíku Bavorovi z roku 1330 přepsaný

později, v roce 1330, se Petr Žitavský v kronice zaradoval, protože, jak uvádí, s pomocí Boha se podařilo odstranit rozkol v církvi. „Nepravý protipapež“ (*fictus antipapa*) Mikuláš V. se zřekl úřadu a plně se poddal papeži Janu XXII.⁴⁶ Autor v kronice také zachycuje smrt papeže Jana XXII. v roce 1334 a volbu nového papeže Benedikta XII. (1334–1342) a to na základě přepisu listů od představitelů cisterciáckého řádu informujících Petra o nejnovějších událostech.⁴⁷

Stejně jako v pasážích věnujících se českým zemím, tak i v textech „mimočeských“ autor popisuje některé zázraky. Na základě listin v roce 1315 dodaných českému králi Janovi Lucemburskému zachycuje pět zázraků (vyléčení nemocných či zraněných lidí), které se staly v Janově nad hrobem císařovny Markéty Brabantské (matky Jana Lucemburského), osobně byl Petr Žitavský přítomen zázraku s vínem u Dijonu v roce 1334.⁴⁸

Petra Žitavského zaujala i kanonizace Tomáše Akvinského v Avignonu v roce 1323. Kronikář stručně rekapituloval některé podstatné okamžiky života nového světce (např. rozhovor s Pannou Marií u jejího obrazu v Paříži).⁴⁹

Petr Žitavský měl velký rozhled po mezinárodní politice. Proto byl schopen do své kroniky zaznamenat věrohodně i události týkající se papeže či bojů papežů s císaři. Logicky v konfliktech stál na straně papežů. Žádný jiný kronikář z českých zemí ve 14. století neměl takový vhled do situace v obecné církvi jak Petr Žitavský.

František Pražský ve své kronice převzal většinu údajů Petra Žitavského týkajících se církevního dění mimo český prostor.⁵⁰ Až pro období, kdy neměl k dispozici *Zbraslavskou kroniku* končící v roce 1338, připojil několik málo dalších zmínek. K roku 1342 sepsal neobvyklé vyprávění o tom, že jeden mnich přišel k papeži Benediktovi XII. a předpověděl mu jeho smrt do tří měsíců. Papež mu nevěřil a nechal mnicha uvěznit, ovšem stalo se přesně tak, jak mnich předpověděl, papež do tří měsíců zemřel.⁵¹ Kronikář František zachycuje při pojednání o roce 1347, jak nový papež Kliment VI. (1342–1352) na prosbu mnohých obyvatel Říma vyhlásil rok 1350 jubilejním rokem. Dále doplňuje charakteristiku města Říma s tím, kolik svatých bylo v Římě pohřbeno. Jubilejní rok ale podle našeho průvodce nedopadl dobře, protože mnoho poutníků v Římě zemřelo na mor nebo i během cesty do centra křesťanství či během návratu z věčného města.⁵²

do kroniky viz ŽITAVSKÝ, P. *Kronika zbraslavská* (FRB IV.), s. 296–300; *Zbraslavská kronika*, s. 371–375.

⁴⁶ ŽITAVSKÝ, P. *Kronika zbraslavská* (FRB IV.), s. 306–307; *Zbraslavská kronika*, s. 383.

⁴⁷ ŽITAVSKÝ, P. *Kronika zbraslavská* (FRB IV.), s. 325–328; *Zbraslavská kronika*, s. 405–409.

⁴⁸ ŽITAVSKÝ, P. *Kronika zbraslavská* (FRB IV.), s. 219–223, 322; *Zbraslavská kronika*, s. 287–290, 401.

⁴⁹ ŽITAVSKÝ, P. *Kronika zbraslavská* (FRB IV.), s. 271; *Zbraslavská kronika*, s. 344–345.

⁵⁰ Např. o papeži Celestinovi V. a jeho odstoupení z úřadu, spory papeže Jana XXII. s Ludvíkem Bavorem, svatořečení Tomáše Akvinského a další viz PRAŽSKÝ, F. *Kronika*, s. 67–68, 98–101, 101, 102–105; *Kronika Františka Pražského* (FRB SN I.), s. 27–28, 105–110, 111–112, 118–123.

⁵¹ PRAŽSKÝ, F. *Kronika*, s. 134; *Kronika Františka Pražského* (FRB SN I.), s. 180.

⁵² PRAŽSKÝ, F. *Kronika*, s. 142, 156; *Kronika Františka Pražského* (FRB SN I.), s. 196–198, 212.

Také Beneš Krabice z Weitmile ve své *Kronice* přebírá údaje o mimočeských církevních poměrech z předešlých dvou děl.⁵³ Nečerpá ovšem jen z nich, jak je patrné z líčení snu Karla IV. ve vsi Terenzo, které nepochybně převzal z vlastního životopisu Karla IV. *Vita Caroli imperatoris* (k tomu více dál v textu). Beneš Krabice k věci doplňuje, že když jel Karel IV. na svou císařskou korunovaci do Říma, zastavil se ve vsi Terenzo a zakoupil dům, ve kterém měl v minulosti vidění. Se souhlasem místního biskupa pak na daném místě nechal zbudovat klášter. Kronikář připomíná, že Bůh učinil Karlovi vidění z toho důvodu, že v té době (tedy počátkem 30. let 14. století) scházel ze správné cesty a chtěl mu ukázat kudy cesta nevede. Krabice uvádí, že Bůh určil, že má Karel IV. stát v čele celého světa, což ovšem bude možné pouze v případě, že se přizpůsobí boží vůli a rozkazům.⁵⁴

K roku 1346 Beneš Krabice v *Kronice* uvádí, že si papež Kliment VI. uvědomil, že „uchvatitel říše“ (*occupator imperii*) Ludvík Bavor, který spáchal mnoho zločinů proti římské církvi, se nemíní dát na cestu pokání. Navíc dává ostatním špatný příklad odbojem proti církvi. Papež nechťel, aby byla církev bez svého ochránce, proto „poručil“ kurfiřtům, aby přistoupili k volbě nového římského krále. Dle kronikáře se kandidát ke zvolení, moravský markrabě Karel, zdráhal dát souhlas ke své volbě, ale nakonec se podřídil boží vůli.⁵⁵

Jen velmi stručně, v podstatě jednou větou, informoval kronikář Beneš Krabice své čtenáře o smrti papeže Klimenta VI. v roce 1352 a nástupu nového papeže Inocence VI. (1352–1362).⁵⁶ Také jen stručně informuje o tom, že se papež Urban V. (1362–1370) v roce 1370 přesunul se sborem kardinálů z Říma zpět do Avignonu, kde ještě koncem roku zemřel. Kronikář zachycuje opět jen dvěma větami zvolení nového papeže Řehoře XI. (1370–1378).⁵⁷

Přibík Pulkava z Radenína má ve své *Kronice* minimum podstatných či zajímavých informací k mimočeským církevním poměrům. Snad můžeme jen připomenout, že velice stručně informuje o sporu papeže Jana XXII. a Ludvíka Bavora a o císařské korunovaci Bavora v roce 1328.⁵⁸

Z *Neplachovy kroniky* můžeme uvést jedinou zajímavější pasáž k církevním poměrům a to návštěvu císaře a krále Karla IV. u papeže Urbana V. v Avignonu v roce 1365. Autor formou popisu cesty a jednotlivých dílčích aspektů setkání (požehnutí, zpěv, modlitby, hostina) přibližuje setkání dvou hlav křesťanství. Papež přitom ustanovil pražského arcibiskupa papežským legátem v pražské provincii a v diecézích rezeňské, míšeňské a bamberské.⁵⁹

⁵³ Např. o papeži Celestinovi V. a jeho abdikaci, spory papeže Jana XXII. s Ludvíkem Bavorem, svatořečení Tomáše Akvinského a další, viz *Kronika Beneše Krabice z Weitmile* (FRB IV.), s. 461, 479–481, 483; KRABICE z Weitmile, B. *Kronika*, s. 177, 191–192, 194.

⁵⁴ *Kronika Beneše Krabice z Weitmile* (FRB IV.), s. 502–503; KRABICE z Weitmile, B. *Kronika*, s. 215–216.

⁵⁵ *Kronika Beneše Krabice z Weitmile* (FRB IV.), s. 512–513; KRABICE z Weitmile, B. *Kronika*, s. 223.

⁵⁶ *Kronika Beneše Krabice z Weitmile* (FRB IV.), s. 521; KRABICE z Weitmile, B. *Kronika*, s. 228.

⁵⁷ *Kronika Beneše Krabice z Weitmile* (FRB IV.), s. 542; KRABICE z Weitmile, B. *Kronika*, s. 243.

⁵⁸ z RADENÍNA, P. *Kronika česká* (FRB V.), s. 203, 205; z RADENÍNA, P. s. 408, 410.

⁵⁹ *Neplacha, opata opatovského, krátká kronika* (FRB III.), s. 482–484; NEPLACH, *Stručné sepsání kroniky*, s. 549–550.

Nejcennější a nejzajímavější pasáže *Kroniky české* Giovanniho Marignoly se netýkají evropského prostoru. Autor v nich popisuje svou diplomatickou cestu do Asie v letech 1338–1353, kam byl vyslán z Avignonu jako legát papeže Benedikta XII. k tatarskému chánovi. Marignola sleduje církevně-politické poměry v prostoru dnešní Číny a Indie (příhoda s pokřtěným Indem a další).⁶⁰

Specifickým pramenem, který se vymyká ostatním dílům, je *Vlastní životopis Karla IV. (Vita Caroli imperatoris)*. I když se jedná o dílo světského autora (alespoň do roku 1340, kdo z Karlova okolí doplnil dalších šest let do roku 1346, nevíme), životopis je zaplněn citáty z Bible. Z textu plyne, že pisatel byl silně věřící člověk.⁶¹ Dílo psal pro své nástupce na trůnu, aby se poučili z jeho chyb. Jaký měl budoucí císař vztah k Bohu, si ukážeme na dvou pasážích z jeho životopisu. První pojednává o Karlově pobytu v Pavii v roce 1331. Během velikonoční neděle, třetí den po příjezdu Karlovy družiny do města, byla jeho družina otrávena. Karla ovšem, jak sám píše, ochránil Bůh, aby unikl pokusu traviče. Otrávena byla již snídaně, Karel však šel na mši a chtěl při ní přijímat, proto nesnídal. Patrně byl otrávený i oběd, ale jelikož do času oběda několik členů Karlovy družiny upadlo do bezvědomí a zemřelo, Karel oběd odmítl pozřít a přežil.⁶²

Připomeňme si slavný Karlův sen ve vsi Terenzo ze srpna 1333, jak ho zaznamenal ve svém životopise. Karel píše, že již během pobytu v Luce ho pokoušel ďábel, který nabízí lidem různé slasti. S pomocí Boha Karel ale jeho vábení odolal. Ďábel proto ponoukl špatné lidi, aby ho svedli do osidel špatnosti a smilství („...*instigavit homines pravos et perversos, cum per se non valuisset, qui patri nostro cottidie adherebant, ut nos de tramite rexto in laqueum miserie et libidinis seducerent, sicque seducti a perversis eramus perversi una cum perversis*“, v českém překladu „ponoukl lidi špatné a zkažené, kteří se ustavičně drželi při našem otci, aby nás svedli z cesty pravé do osidel špatnosti a smilství, a tak byvše svedeni od lidí zkažených, byli jsme zkaženi spolu se zkaženými.“) Karel přijel spolu se svým otcem Janem Lucemburským do vsi Terenzo poblíž Parmy. Když Karel v noci usnul, měl následující vidění. Postavil se před něho anděl a vyzval mladíka, aby ho následoval. Anděl ho vzal za vlasy do vzduchu a odletěl s ním nad velký šik jezdců. Anděl vyzval Karla, aby se dobře díval. Karel spatřil druhého anděla, který sestoupil z nebe a v ruce držel ohnivý meč, kterým jednomu muži uťal pohlavní úd. Muž umíral. Anděl, co držel Karla za vlasy, se ho zeptal, zda poznal umírajícího. Karel nevěděl, o koho se jedná, tak mu to anděl prozradil. Šlo o viennského vévodu, který byl pro své smilství od Boha takto potrestán. Anděl Karlovi sdělil, aby se vyvaroval smilstva nebo ho postihnou ještě horší věci.⁶³

⁶⁰ *Kronika Jana z Marignoly* (FRB III.), s. 595–604; MARIGNOLA, G. *Kronika česká*, s. 449–455.

⁶¹ Ke vztahu Karla IV. a církve z literatury např. HLEDÍKOVÁ, Z. *Svět české středověké*, s. 163–190.

⁶² Život císaře Karla IV. (FRB III.), s. 341–342; KAREL IV. *Vita Karoli*, s. 36–37.

⁶³ Život císaře Karla IV. (FRB III.), s. 346–347; KAREL IV. *Vita Karoli*, s. 62–65 (citace uvedená v textu ze s. 62–63).

Závěr

Jaký obraz o církvi poskytují narativní prameny z českých zemí ze 14. století? Jistě ne dostatečný. Církev a církevní instituce jsou zobrazovány jako běžná součást života, jako něco co není třeba dlouze popisovat a rozebírat. Jako něco, o jehož fungování jsou všichni dobře informováni a proto není potřeba to v dobové kronikářské tvorbě blíže sledovat. I když větší část autorů pocházela z klášterního prostředí, nikde nenacházíme popis klášterního života. Když již se o klášteřích píše, tak v souvislosti s jejich založením nebo když jim byly zpustošeny nebo ukradeny majetky. Nevidíme nikde boj proti pohanství, ten byl v českém prostoru vybojován již dříve. Také se nikde neobjevují údaje o hereticích a jejich pronásledování. Nenacházíme ani kritiku církve, či morální úvahy nad kvalitou církevní správy (s drobnými výjimkami, farář holdující tanci, duchovní chodící po ulici ozbrojeni dýkami). Naopak narativní prameny obsahují kritiku chování lidí, kteří nedodržují církevní předpisy či církví prosazované normy chování. Často těmto lidem porušujícím normy chování v dílech sledovaných autorů dává Bůh najevo, že by své jednání měli změnit (uřatý pohlavní úd za pohlavní nezdrženlivost, mor za nedostatečné slavení svátku sv. Václava). I když většina sledovaných autorů pocházela z nitra samotné církve, nenacházíme pokusy o sebereflexi či návrhy na zlepšení fungování církve. V kronikách se často objevují informace o nových biskupech a arcibiskupech, o jejich úmrtí, údaje o životě a smrti opatů vybraných klášterů a v jednom případě o smrti abatyše. Kronikáři shrnují životní pouť daných osob, pasáže o nich mají často oslavný charakter.

Analýza pramenů ukazuje, že byly v dané době veřejností reflektovány zázraky, na druhou stranu jich nebylo tolik. Pokud by byly konány zázraky téměř permanentně, nemělo by smysl, aby je kronikáři zaznamenávali. Tím, že jsou zapísány v textech jen občas, je zřejmé, že byly považovány za něco ne úplně běžně se vyskytujícího.

Z mimočeského prostoru sledují narativní prameny v podstatě pouze dění na papežském stolci, případně boj papežů s císaři. Minimálně se v nich objeví reflexe ještě něčeho dalšího (svatořečení Tomáše Akvinského).

Zobrazení církevního života, jak domácího, tak mimočeského, nestálo v jádru vyprávění kronikářů. Tím byli panovníci, jejich skutky a zásahy do fungování země. Pokud se někteří panovníci nechovali tak, jak si pisatelé kronik představovali, zahrnuli je velkou kritikou (král Jindřich Korutanský, po počátečním pozitivním postoji nakonec i změna hodnocení krále Jana Lucemburského směrem k negativnímu).

Zcela výjimečné a zásadní postavení v narativních pramenech z tohoto období má *Zbraslavská kronika*. Toto dílo je na pomyslném vrcholu jak po stránce formálního zpracování, tak obsahu. Několik kronik následně vzniklo opsáním podstatných pasáží *Zbraslavské kroniky*. Všechna ostatní díla v žádném ohledu nedokázala navázat na *Zbraslavskou kroniku*.

Je zřejmé, že narativní prameny podávají neúplný pohled na církevní život ve 14. století.⁶⁴ Hlavně nezachycují, což většina z nich ani dobou svého vzniku nemohla, kritiku mravního úpadku církve v českých zemích, projevující se zvláště ve 2. polovině 14. století (reformní kazatelé Konrád Waldhauser, Milíč z Kroměříže, Matěj z Janova, následně i Jan Hus).⁶⁵ Nebylo cílem tohoto textu srovnávat dobovou kritiku poměrů v české církvi v projevech reformních kazatelů s obsahem narativních pramenů. Mimo zájem autora textu zůstaly také prameny soudní a diplomatické povahy (např. soudní akta pražské konzistoře).

⁶⁴ Komplexnější pohled na církevní poměry v českých zemích přináší HLEDÍKOVÁ, Z. *Svět české středověké*. 506 s.

⁶⁵ K tomu i s odkazy na další literaturu např. KEJŘ, J. Žalobní články proti Milíčovi z Kroměříže. In *Husitský Tábor*. 1988–1991, roč. 10, s. 181–189; ZACHOVÁ, J. Waldhauser a Hus. In *Husitství - reformace - renesance. Sborník k 60. narozeninám Františka Šmahela*. Praha : Historický ústav AV ČR, 1994, s. 287–297. ŠMAHEL, F. *Husitská revoluce. 2. díl. Kořeny české reformace*. Praha : Univerzita Karlova - Karolinum, 1996, zvl. s. 181–198; KYBAL, V. M. *Matěj z Janova: jeho život, spisy a učení*. 2. vydání (reprint) Brno : L. Marek, 2000. 330 s. PODLEŠÁK, J. Matěj z Janova jako kritik středověké církve. In *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době. Sborník z vědeckého sympozia, konaného na Teologické fakultě Jihočeské univerzity 29.-30. listopadu 2000*. Brno : L. Marek, 2002 s. 31–46; OCKER, Ch. Die Armut und die menschliche Natur: Konrad Waldhauser, Jan Milíč von Kroměříž und die Bettelmönche. In *Die „Neue Frömmigkeit“ in Europa im Spätmittelalter*. Marek Derwich - Martial Staub. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 2004, s. 111–129.

REFORMOVANÝ CIRKEVNÝ ZBOR VO VEĽKÝCH KAPUŠANOCH MEDZI REFORMÁCIOU, REKATOLIZÁCIOU A TOLERANCIOU¹

Peter KÓNYA

Reformed church in Veľké Kapušany between Reformation, Recatholization and Toleration

From the Middle Ages Veľké Kapušany was a significant ecclesiastical centre of the western part of the Ung County, which was mostly represented by their parish with the townlet itself and the municipalities in its immediate vicinity - Malé Kapušany and Čepel. Considering the fact that both of them in the early modern period residentially integrated with Veľké Kapušany, their confessional evolution in the following centuries was consistent to a large extent. At the beginning of the early modern period the Reformed churches were constituted in the townlet and the two neighbouring municipalities, which underwent significant changes in the more than two centuries that followed. After more than hundred years of ascending progression of Kapušany reformed parish, several attempts to dissolve it occurred from the last third of the 17th century during the Recatholization. The first attempt at the beginning of the 18th century was thwarted by Francis II. Rákóczi uprising. After the temple's confiscation and church dissolution in the townlet during the years of the Treaty of Szatmár, the centre of Reformed church parish was shifted to Čepel, where it was profoundly supported by the local Mokcsay landowners. Owing to that, the renewed Roman-Catholic parish accomplished more substantial achievements only in their residency in Malé Kapušany. Very soon after the Patent of Toleration was issued the Reformed church in Veľké Kapušany could have been renewed, and the former church was taken over and rebuilt.

Keywords: Veľké Kapušany, Reformed clergy, Reformed Church, Religion, Recatholization, Reformation, Toleration.

V druhej polovici 16. storočia sa udomácnila vo väčšine zátišných a potiských stolíc vtedajšieho Horného Uhorska švajčiarska reformácia, čo viedlo k vytvoreniu reformovanej cirkvi, existujúcej na tomto území dodnes. Centrami švajčiarskej reformácie i vznikajúcej cirkevnej organizácie sa stali zemepanské mestá a mestečká, ktoré sa onedlho zmenili aj na významné strediská reformovaného školstva. Keď približne po sto rokoch zasiahla Horné Uhorsko násilná rekatolizácia, väčšina reformovaných zborov na tomto teritóriu dlho odolávala sústrednému tlaku štátnych úradov, svetskej vrchnosti i vládnucej cirkvi. Na viacerých miestach pokračoval pritom cirkevný život aj po násilnom odňatí chrámov a dosadení katolíckych duchovných. Takým bola aj reformovaná farnosť vo Veľkých Kapušanoch, najvýznamnejšom centre reformovanej cirkvi na západe Užskej stolice, kde si po definitívnej strate slobody vyznania reformovaní obyvatelia

¹ Štúdia vznikla v rámci riešenia projektu VEGA 1/0619/17 *Cirkevný vývin Slovenska v 16. - 18. storočí v celokrajinských procesoch a každodennej rozmanitosti.*

našli možnosť na pokračovanie v náboženskej praxi, a to až do konca obdobia rekatolizácie.

Veľké Kapušany boli od stredoveku významným cirkevným centrom západnej časti Užskej stolice. Farský kostol v mestečku existoval najneskôr od druhej polovice 13. storočia a v nasledujúcom období v ňom nepretržite pôsobili katolícki farári. Vzhľadom na bezprostrednú blízkosť Veľkých Kapušian, Malých Kapušian a obce Čepeľ sa už od najstarších čias spolu s inými oblasťami prelínal aj cirkevný a náboženský život ich obyvateľov.

Po prijatí švajčiarskej reformácie v polovici 16. storočia zohrali významnú úlohu pri šírení nového učenia a formovaní základov protestantských cirkví v stolicích bez slobodných kráľovských a kráľovských banských miest zemepanské mestá a mestecká. Okrem iného i vďaka tomu, že slúžili ako rezidencie magnátov a zemanov podporujúcich reformáciu. Jedným z centier reformácie a vznikajúcej reformovanej cirkvi sa tak v Užskej stolici popri Užhorode či Sobranciach stali najmä Veľké Kapušany.

Reformáciu prijalo mestečko veľmi skoro, najneskôr na začiatku druhej polovice 16. storočia. Podľa staršej literatúry sa reformácia vo Veľkých Kapušanoch začala intenzívne šíriť ešte na začiatku 50. rokov 16. storočia a do roku 1570 mali už stúpenci nového učenia v mestečku výraznú prevahu. Pritom v tom období nepôsobil už v Kapušianoch žiaden katolícky farár.² Prvým známym reformačným kazateľom vo Veľkých Kapušanoch bol kňaz Andrej, doložený r. 1566. Možno bol totožný s nasledujúcim Andrejom Salánkim (zo Šalánk v Ugočskej stolici), ktorý sa spomína v r. 1570. Ďalšími reformovanými kazateľmi v mestečku boli: Tomás Dercsényi (1573), Juraj Mohi (1582), Štefan Nánási (1584 – 1586), Juraj Ráti (1588 – 1591), Albert Tolnai (1591), Ján Miskolci (1595), Štefan Nagytállyai (1605), Štefan Váradi, Lukáš Egeresi (1612 – 1620) a Ján Görgei (1644).³

Spolu so starou katolíckou farnosťou prešla v druhej polovici storočia do správy reformovaného cirkevného zboru takisto miestna farská škola. Bližšie údaje k jej existencii v tomto období však k dispozícii nie sú. Možno sa však domnievať, že rovnako ako začiatkom nasledujúceho storočia navštevovali školu aj deti z Malých Kapušian a Čepeľa.⁴

Veľké Kapušany boli v priebehu 16. storočia neraz miestom konania stoličných zasadnutí šľachty alebo stoličného či zemepanského súdu, ako napr. r. 1563, keď v mestečku zasadal stoličný súd pod vedením užského podžupana Andreja Csicseriho.⁵

Rovnako ako v celej stolici aj v Malých Kapušanoch spôsobila reformácia významné zmeny v náboženskom živote obce. Približne od polovice storočia do za-

² HARASZY, K. *Az Ungi református egyházmegye*. Nagykapos 1931, s. 212.

³ ZOVÁNYI, J. *Protestáns lelkészek nyugtatványai régi tizedjegyzékek mellett*. In *Magyar protestáns egyháztörténeti adattár*. Budapest : Magyar Protestáns Irodalmi Társaság, 1928, s. 116.

⁴ DIENES D. (ed.). *Református egyház-látogatási jegyzőkönyvek 16 – 17. század*. Budapest 2001, s. 231.

⁵ Štátny archív Zakarpatskej oblasti Ukrajiny Berehovo, Fond 4, opis 15, 14.

čiatku jeho poslednej tretiny prebehla reformácia Malých Kapušian. Obec bola v tom čase, podobne ako aj neskôr, filiou reformovanej farnosti Veľké Kapušany.⁶

V tom istom čase ako v mestečku Veľké Kapušany sa akiste aj v Čepeli rozšírila reformácia. Obec bola sídlom samostatnej farnosti, ktorá existovala už od stredoveku.⁷ Farnosť nedisponovala vlastnou školou a jej obyvatelia navštevovali školu v susedných Veľkých Kapušanoch a podieľali sa aj na jej prevádzke.⁸ Najneskôr od poslednej štvrtiny 16. storočia mala dedina výlučne reformované obyvateľstvo.

Nasledujúce 17. storočie prinieslo upevnenie štruktúr reformovanej cirkvi, rozvoj farských i stredných škôl v zemepanských mestách a mestečkách. Zároveň však práve v tomto období začína proces rekatolizácie, ktorý reformovanú cirkev v Hornom Uhorsku zasiahol citeľne najmä v poslednej tretine storočia.⁹

V konfesionálnom vývine mestečka do poslednej tretiny 17. storočia nedošlo k výraznejším zmenám. Vo Veľkých Kapušanoch v tomto období dominovala reformovaná cirkev, ku ktorej sa hlásil i richtár, notár a takmer všetko obyvateľstvo. Na čele miestnej fary v prvej polovici 17. storočia stáli farári: Ján Miskolci (od r. 1595), Štefan Nagytállyai (1605), Štefan Váradi, Lukáš Egeresi (1612 – 1620) a Ján Görgei (1644).¹⁰

Bližšie údaje o veľkokapušianskej reformovanej farnosti zo začiatku 17. storočia sú známe vďaka kanonickej vizitácii z r. 1618. Farnosť bola vtedy pomerne veľká, patrili k nej štyri filie, Mokča, Vysoká, Budince a Veškovce, ktoré sa neskôr osamostatnili. Súčasťou cirkevného zboru v mestečku boli aj veriaci z Malých Kapušian a Čepela, obcí v jeho bezprostrednom susedstve. Podobne ako v iných zemepanských mestečkách aj vo Veľkých Kapušanoch pôsobili dvaja duchovní (kazateľ a rektor) a farnosť zamestnávala aj zvonára. Vzhľadom na početnosť filií kázal farár v mestečku iba dve nedele v mesiaci, a to trikrát denne, podobne každú stredu a piatok. V ostatné nedele slúžil služby Božie vo filiách.¹¹

Pozemkový majetok farnosti pozostával z 24 polí v dvoch častiach chotára Malých Kapušian a užívania jednej panskej lúky. Tento majetok sa v priebehu 17. storočia zväčšoval odkazmi a darmi veriacich. Všetci sedliaci vo Veľkých a Malých Kapušanoch, ako aj v Čepeli, ktorí orali s vlastným pluhom, odovzdávali kazateľovi po 40 snopov pšenice, ostatní platili peniaze podľa svojich možností. Ďalej poberal farár oktávu z desiatku pšenice a jahniat. Z filií dostával kazateľ od všetkých poddaných po 12 a pol denára. Za pohreb platili veriaci kazateľovi

⁶ DIENES D. (ed.). *Református egyház-látogatási jegyzőkönyvek 16 – 17. század*. Budapest 2001, s. 231.

⁷ HARASZY, K. *Az Ungi református egyházmegye*. Nagykapos 1931, s. 149.

⁸ DIENES D. (ed.). *Református egyház-látogatási jegyzőkönyvek 16 – 17. század*. Budapest 2001, s. 231.

⁹ V prvej polovici storočia postihla najviac reformovanú cirkev v Hornom Uhorsku energická rekatolizácia na Drugethovskom panstve v Zemplínskej a Užskej stolici.

¹⁰ ZOVÁNYI, J. *Protestáns lelkészek nyugtatványai régi tizedjegyzékek mellett*. In *Magyar protestáns egyháztörténeti adattár*. Budapest : Magyar Protestáns Irodalmi Társaság, 1928, s. 116.

¹¹ DIENES D. (ed.). *Református egyház-látogatási jegyzőkönyvek 16-17. század*. Budapest 2001, s. 231 – 232.

po 25 denárov, ak kázal, ak nie, tak podľa uváženia. Za svadbu dostával od každého prítomného po jednom denári a za krstenie v mestečku po 12 denárov, v Malých Kapušanoch však jednu sliepku. Rektor poberal terciu z kvarty vo farnosti (okrem mestečka), 16 denárov za každý pohreb a 10 zlatých z Čepela. Z titulu školného dostával za každého žiaka nastupujúceho do prvej (gramatickej) triedy po 50 denárov, za frekventanta gramatickej triedy po jednom zlatom.¹²

Reformovaný cirkevný zbor vo Veľkých Kapušanoch existoval bez významnejších zmien až do poslednej tretiny 17. storočia. Jeho likvidácia je spojená s rekatolizačnou činnosťou Žofie Báthoryovej po potlačení Wesselényiho sprisahania. Tá v októbri 1672 vtrhla do mestečka a násilím zabrala kostol i všetok majetok farnosti.¹³ K obnoveniu cirkevného života miestnych reformovaných došlo na konci 70. alebo začiatku 80. rokov počas povstania Imricha Thökölyho. V tom období, v roku 1681, získala kapušianska reformovaná farnosť kostolík v Malých Kapušanoch, ktorý sa v zmysle poslednej vôle Jána Mokcsayho stal rodinnou hrobkou Mokcsayovcov.¹⁴ V obidvoch kostoloch sa konali reformované bohoslužby aj po porážke povstania, zaznamenali ich vizitácie ešte r. 1688.¹⁵ V roku 1692 prebiehal vo Veľkých Kapušanoch seniorátny reformovaný konvent a reformovaní užívali svoj chrám v mestečku i v r. 1695.¹⁶

Už v nasledujúcich rokoch, koncom storočia však reformovaní kostol opäť stratili, zrejme v dôsledku rekatolizácie miestnych zemepánov. Na konci storočia, v r. 1699, boli kostoly vo Veľkých aj v Malých Kapušanoch v rukách katolíckej cirkvi.¹⁷ Jeho reštitúciu prinieslo až povstanie Františka II. Rákócziho a sečiansky snem, komisia ktorého rozhodla o navrátení farského kostola v mestečku a farskej budovy v Malých Kapušanoch reformovanému zboru.¹⁸ Malý kostol v Malých Kapušanoch sa však už reformovaným nevrátil a ostal v držbe nedávno obnovenej rímskokatolíckej farnosti.¹⁹ V úrade farára v reformovanom cirkevnom zbore vo Veľkých Kapušanoch v 17. storočí pôsobili: Ján Görgei, Peter Zsujtai, Mikuláš Apáthy a Pavol Szenczi.²⁰

V posledných rokoch 17. storočia napokon došlo aj k obnoveniu rímskokatolíckej farnosti v mestečku. Tá v prvom desaťročí svojej existencie začala najprv pôsobiť v spomínanom, práve skonfiškovanom malom kostole v Malých Kapušanoch. V tom mohla zohrať úlohu aj rekatolizácia niektorých príslušníkov rodiny Mokcsayovcov alebo iných miestnych zemanov, ako aj aktivity leleského

¹² DIENES D. (ed.). *Református egyház-látogatási jegyzőkönyvek 16-17. század*. Budapest 2001, s. 231 – 232.

¹³ HARASZY, K. *Az ungi református egyházmegye. Aldalékok az ungi református egyházmegye történetéhez*. Nagykapos 1931, s. 215.

¹⁴ TiREL (Tiszáninneri Református Egyházkerületi Levéltár) Sárospatak, C/CXVI/63.387/697.23: Nagykaposi ev. ref. Egyház története, 1887.

¹⁵ TiREL Sárospatak, C/CXVI/63.387/697.23: Nagykaposi ev. ref. Egyház története, 1887.

¹⁶ TiREL Sárospatak, C/CXVI/63.387/697.23: Nagykaposi ev. ref. Egyház története, 1887.

¹⁷ LESKÓ, J. (ed.). *Adatok az Egri Egyházmegye történetéhez*. Eger 1907, s. 305.

¹⁸ HARASZY, K. *Az Ungi református egyházmegye*. Nagykapos 1931, s. 215.

¹⁹ TiREL Sárospatak, C/CXVI/63.387/697.23: Nagykaposi ev. ref. Egyház története, 1887.

²⁰ TiREL Sárospatak, C/CXVI/63.387/697.23: Nagykaposi ev. ref. Egyház története, 1887.

premonštrátskeho konventu, najväčšieho zemepána Veľkých i Malých Kapušian. Prvým známym rímskokatolíckym farárom v (Malých) Kapušianoch sa stal jágerský kanonik Jozef Nováky.²¹

V Čepeli počas celého 17. storočia pôsobil reformovaný cirkevný zbor s vlastným chrámom a zrejme aj farárom. Žiaľ, o jeho existencii sa zachovalo iba veľmi málo údajov. Jedným z nich je doklad o niekoľkých cenných prikrývkach na stôl Pána, darov rodiny Mokcsayovcov, pochádzajúci z r. 1618.²² Počas časti tohto obdobia, rozhodne však minimálne od prelomu storočí bola čepel'ská farnosť spojená s farnosťou v susedných Veľkých Kapušianoch.²³ Reformovaný zbor používal drevený kostolík, existujúci aj v nasledujúcom storočí.²⁴ Obec nemala v tomto období vlastnú farskú škola, ale miestne deti navštevovali školu vo Veľkých Kapušianoch, za čo celá obec platila rektorovi 10 zlatých ročne.²⁵

Z väčšej časti nasledujúceho 18. storočia prebiehala v celom Uhorsku mohutná vlna nenásilnej, avšak pomerne úspešnej rekatolizácie. S výdatnou podporou panovníka a štátnej moci, vrátane stoličných i mestských samospráv, bola na jednej strane všemožne podporovaná vládnuca katolícka cirkev a na strane druhej marginalizované a rôznymi spôsobmi diskriminované obidve protestantské cirkvi. Spolu s mohutným prisťahovalectvom iného ako protestantského obyvateľstva (katolíckeho a ortodoxného) tak táto „tichá“ rekatolizácia viedla k posilneniu katolíckej konfesie, ktorá sa v druhej polovici storočia stala najpočetnejšou v krajine. V konfesionálnom vývine Veľkých Kapušian, Malých Kapušian a Čepela dominovala reformovaná cirkev popri rímskokatolíckej, pričom mestečko spolu s obidvoma obcami patrilo do jednej tak reformovanej, ako aj rímskokatolíckej farnosti.

V rokoch po Satmárskom mieri došlo k novému pokusu o likvidáciu reformovanej farnosti vo Veľkých Kapušianoch, resp. jej presunu do susedného Čepela. Presný rok tejto udalosti síce nie je známy, keďže však v súpise Vnútrotského dištriktu reformovanej cirkvi z r. 1725 už nefiguruje, akiste sa tak stalo pred koncom prvej štvrtiny 18. storočia. Avšak farnosť nezanikla v doslovnom význame, ale došlo iba k jej odchodu do Čepelu, ktorý vtedy tvoril už s mestečkom jeden sídelný celok. Zrejme preto reformovanú veľkokapušíansku farnosť sporadicky uvádza vo viacerých kanonických vizitáciách z 18. storočia (z rokov 1718, 1746, 1763 či 1774).²⁶ Kostol aj faru mala však v tom čase už v Čepeli. V tomto čepel-

²¹ HARASZY, K. *Az Ungi református egyházmegye*. Nagykapos 1931, s. 212.

²² Tírel Sárospatak, C/CXVI/63,355./665. – 7./: A csepelyi anya és hozzácsatolt budaházi és veskóczi ev. ref. egyházak históriája keletkezésétől mai napig.

²³ HARASZY, K. *Az Ungi református egyházmegye*. Nagykapos 1931, s. 149.

²⁴ Tírel Sárospatak, C/CXVI/63,355./665. – 7./: A csepelyi anya és hozzácsatolt budaházi és veskóczi ev. ref. egyházak históriája keletkezésétől mai napig.

²⁵ DIENES D. (ed.). *Református egyház-látogatási jegyzőkönyvek 16-17. század*. Budapest 2001, s. 231.

²⁶ TÍREL Sárospatak, K. gg. IV. 5: Liber Ecclesiae seu Matricula Dioecesis Ungensis, confecta et conscripta Anno MDCXVIII seniore Petro Zombori... (1616 – 1772).

sko-kapušíanskom cirkevnom zbore pôsobili v 18. storočí kazatelia: Štefan Tasnádi, Štefan Pataki, Ján Márton a iní.²⁷

Na rozdiel od spomínaného cirkevného súpisu dištriktu evidovali kanonické vizitácie minimálne do polovice storočia ako sídlo farnosti mestiečko Veľké Kapušany. Samozrejme, tie isté vizitácie neuvádzali farnosť v Čepeli, z čoho je zjavné, že išlo o ten istý cirkevný zbor. Vizitátor z r. 1718 písal o návšteve kapušianskej farnosti na čele s farárom Štefanom Tasnádim, ktorého tak správanie, ako aj teologické znalosti boli na vysokej úrovni.²⁸ Vizitácia z r. 1726 však už uvádzala farnosť v Čepeli vedenú tým istým kňazom.²⁹

Vizitácie z r. 1730³⁰ a 1733 pritom už opäť písali o vizitovaní farnosti vo Veľkých Kapušanoch. Súčasťou farnosti boli aj Malé Kapušany a Čepel' a ako filie k nej patrili Budince a Veškovce. Farárom zboru bol vtedy Martin Szombati. Veriaci z mestiečka platili farárovi po tri poltury, z Malých Kapušian iba po dva grajciare. Zbor používal drevený kostol v Čepeli. K farnosti patrila aj škola bez osobitných príjmov.³¹

Kapušíanska, resp. čepel'ská farnosť patrila v tom období medzi najväčšie v dištrikte a rozhodne bola najväčšou v celom senioráte. Disponovala totiž najvyšším príjmom v sume 58 poltúr.³² Vizitácia z r. 1742 uvádzala opäť farnosť v Kapušanoch. V tom čase ju viedol farár Pavol Pataji, hodnotený ako vzorný kazateľ. Farnosť mala problémy s dlhými cirkevnými dôchodkami i so školou, ktorá nemala k dispozícii vyhovujúce priestory.³³ Rovnako o štyri roky vykonal vizitátor zápis z návštevy farnosti vo Veľkých Kapušanoch. Patrili k nej vtedy tri filie a viedol ju farár Štefan Pataki.³⁴

Už o dva roky mladšia kanonická vizitácia, z r. 1748 písala o farnosti Čepel' alebo Kapušany.³⁵ V roku 1750 však vizitátor opäť zapísal krátky protokol z návštevy farnosti Kapušany. Najvýznamnejšou zmenou oproti predchádzajúcim vizitáciám bolo obnovenie fungujúcej školy.³⁶

Na konci päťdesiatych rokov musela kapušianska alebo čepel'ská farnosť zápaŝiť s veľkým problémom, ktorým bol stále menej vyhovujúci stav čepel'ského reformovaného kostola. Drevená stavba sa po desaťročiach používania aj vplyvom nepriaznivého počasia začala rozpadávať a hrozilo, že kostolík sa úplne zrúti. V roku 1759 tak veriaci z Veľkých i Malých Kapušian, Čepel'a a Veškoviec spoločne prosili vedenie dištriktu o povolenie a pomoc pri stavbe nového kostola.³⁷

²⁷ TiREL Sárospatak, K. gg. IV. 5.

²⁸ TiREL Sárospatak, K. gg. IV. 5, s. 75.

²⁹ TiREL Sárospatak, K. gg. IV. 5, s. 173.

³⁰ TiREL Sárospatak, K. gg. IV. 5, s. 197.

³¹ TiREL Sárospatak, K. gg. IV. 5, s. 205.

³² V roku 1736. TiREL Sárospatak, K. gg. IV. 5, s. 213.

³³ TiREL Sárospatak, K. gg. IV. 5, s. 113.

³⁴ TiREL Sárospatak, K. gg. IV. 5, s. 236.

³⁵ TiREL Sárospatak, K. gg. IV. 5, s. 251.

³⁶ TiREL Sárospatak, K. gg. IV. 5267.

³⁷ TiREL Sárospatak, A/X/2831/7.

Najväčšiu pomoc pri postavení nového chrámu poskytol zboru čepelský zemepán a jeho patrón Ján Mokcsay, ktorý s pomocou dištriktuálneho dozorca Abraháma Vaya a svojich kontaktov vo vedení stolice i v Miestodržiteľskej rade získal povolenie na začatie stavby.³⁸ V nasledujúcom roku, 1760, skutočne začal Ján Mokcsay kostol stavať, pričom boli postavené drevené steny a časť vnútorného vybavenia chrámu. Približne o rok, v apríli 1761, však kvôli sťažnosti zo strany katolíckej cirkvi stoličná vrchnosť nariadila jeho stavbu zastaviť. V nasledujúcich rokoch tak nezakrytá drevená budova chrámu, vystavená dažďu, sneženiu, mrazu a búrkam, chátrala. Na začiatku nového desaťročia, v r. 1771, boli už zvyšky stavby vrátane odloženého stavebného dreva, rozmetané medzitým víchricou, úplne nepoužiteľné. Veriaci zboru spolu s miestnymi reformovanými zemepánmi preto opäť prosili vedenie dištriktu o pomoc pri povolení pokračovania stavby.³⁹

Vďaka intervenciám patrónov i ďalších reformovaných zemanov napokon v roku 1772 vydala panovníčka Mária Terézia nové povolenie na stavbu dreveného reformovaného chrámu v Čepeli.⁴⁰ Pravdepodobne ešte v tom istom roku bol tak v Čepeli postavený nový drevený reformovaný kostol. Keďže slúžil veriacim z mestečka a dvoch susedných obcí, bol iste značne priestranný. Stavba bola široká viac ako 4 siah a dlhá viac než 9 siah. Spolu s chrámom bola postavená aj drevená budova fary a hospodárske objekty.⁴¹ Nový drevený kostol mal dva malé zvony s váhou 80 a 90 libier.⁴² Stavbu chrámu, jeho vnútorné zariadenie i samotný chod cirkevného zboru do veľkej miery financovali jeho svetskí patróni, miestni reformovaní zemanovia, predovšetkým Mokcsayovci. Veľmi pekne to dokumentuje jeden zo zvonov v čepelskom reformovanom chráme s letopočtom 1747 a menami Mokcsay János, Mokcsay László, Mokcsay Sándor a Mokcsay Pál.⁴³

Vo vedení kapušianskej farnosti sa v priebehu 18. storočia vystriedalo viacero farárov. V roku 1710 bol ešte do úradu farára vo Veľkých Kapušanoch uvedený Andrej Debreczeni. Už onedlho však umrel, zrejme podľahol moru, a novým farárom v mestečku sa stal Juraj Géresi.⁴⁴ V nasledujúcich rokoch pôsobili už v novom sídle farnosti v Čepeli farári: Štefan Tasnádi, Martin Szombati, Pavol Pataji, Štefan Pataki, Ján Márton, Juraj Jánoki a Štefan Bódi.⁴⁵ Farnosť užívala dve polia v chotári mestečka.⁴⁶

Obdobie rekatolizácie v 18. storočí prinieslo reformovaným veriacim vo Veľkých i Malých Kapušanoch a v Čepeli, podobne ako v celej krajine, viaceré problémy. Tie azda najviac pociťovali obyvatelia (mešťania) mestečka, ktorí sa ocitli

³⁸ TiREL Sárospatak, A/X/2829, 2833.

³⁹ TiREL Sárospatak, A/XIV/4665/78.

⁴⁰ TiREL Sárospatak, A/XIV/4881/95.

⁴¹ Tírel Sárospatak, C/CXVI/63.355./665. – 7.: A csepelyi anya és hozzácsatolt budaházi és veskóczi ev. ref. egyházak históriája keletkezésétől mai napig.

⁴² Sztalmári Püspöki és Káptalani Leéltár Satu Mare, IMG 3557, Kanonická vizitácia z r. 1746, 1774.

⁴³ HARASZY, K. *Az Ungi református egyházmegye*. Nagykapos 1931, s. 152.

⁴⁴ TiREL Sárospatak, C/CXVI/63.387/697.23: Nagykaposi ev. ref. Egyház története, 1887.

⁴⁵ TiREL Sárospatak, CXXXI/74428/1047.

⁴⁶ Sztalmári Püspöki és Káptalani Leéltár Satu Mare, IMG 3557, Kanonická vizitácia z r. 1746.

bez možnosti náboženskej praxe a museli dochádzať na služby Božie do susedného Čepela, čo sa iste nezaobišlo bez umelých komplikácií zo strany miestneho katolíckeho farára, predstaviteľov leeského konventu či samosprávy mestečka. Jedným z nich bol spor o tri zvony vo zvonici vo Veľkých Kapušanoch, ktorými sa reformovaní zvolávali na služby Božie do kostola v Čepeli. V prvej polovici 70. rokov sa chcel zvonov zmocniť rímskokatolícky farár z Veškoviec a vymohol zákaz ich používania reformovanými. Veriaci z Veľkých a Malých Kapušian, Čepela a Veškoviec sa preto v r. 1775 sťažovali stolici, ktorá nakoniec rozhodla o ponechaní zvonov reformovaným. Keďže v ich používaní im farár a zrejme aj vrchnosť v mestečku naďalej robili prekážky, dala farnosť zhotoviť menší zvonček, ktorý nosili po všetkých troch súčasťiach cirkevného zboru, a zvolávali veriacich k bohoslužbám.⁴⁷

V roku 1781 začala v náboženskom vývine celej krajiny nová významná epocha, tzv. obdobie tolerancie. Umožnilo ju vydanie Tolerančného patentu panovníkom Jozefom II., ktorý zrovnoprávnil veriacich dvoch protestantských konfesií, evanjelickej a. v. a reformovanej, spolu s ortodoxnými kresťanmi, s katolíkmi. Došlo tým k ukončeniu dlhého obdobia rekatolizácie a prenasledovania protestantov v Uhorsku vo všetkých jeho podobách. Táto náboženská tolerancia síce odstránila občiansku diskrimináciu obyvateľov na základe náboženstva a zrovnoprávnila ich vo všetkých oblastiach života, neprekonala však dominantné postavenie katolíckej cirkvi a katolíckeho náboženstva, ktoré v zmysle zákonov naďalej ostávalo vládncim.

Všetky tieto nové skutočnosti sa odrazili na konfesionalnej skladbe obyvateľstva mestečka a obidvoch obcí. V roku 1828 bolo z 952 obyvateľov Veľkých Kapušian 256 katolíkov obidvoch rítov, 659 reformovaných a 57 židov.⁴⁸ V Malých Kapušanoch žilo vtedy 194 rímsko- a gréckokatolíkov, 49 reformovaných a 69 židov.⁴⁹ Spomedzi 310 obyvateľov Čepela bolo katolíkov obidvoch rítov 94, reformovaných 179 a židov 37.⁵⁰ Uvedené údaje dokladajú, že napriek desaťročiam rekatolizácie si v mestečku i susednom Čepeli udržali výraznú prevahu reformovaní, predstavujúci vo Veľkých Kapušanoch 70 % a v Čepeli 58 % obyvateľstva. V Malých Kapušanoch tvorili reformovaní menšinu s podielom necelých 16 %, čo bolo určite dôsledkom toho, že v obci ako sídle rímskokatolíckej farnosti bolo protestantské obyvateľstvo viac vystavené rekatolizačnému tlaku. Samozrejme, najsilnejšie zastúpenie mali katolíci práve v Malých Kapušanoch, kde tvorili až 62 % obyvateľstva. V mestečku predstavovali katolíci obidvoch rítov (rímsko- a gréckokatolíci) 27 % a v Čepeli 30 % obyvateľov.

Vydanie Tolerančného patentu a éra tolerancie umožnili obnovenie reformovanej farnosti vo Veľkých Kapušanoch a jej rozvoj v nasledujúcich desaťročiach. V roku 1784 sa predstavitelia cirkevného zboru z mestečka obrátili na panovníka Jozefa II. s prosbou o navrátenie niekdajšieho stredovekého kamenného kostola

⁴⁷ TiREL Sárospatak, C/CXVI/63.387/697.23

⁴⁸ NAGY, L. *Notitiae Geographico-Economicae Regni Hungariae*. Buda 1828, s. 421.

⁴⁹ NAGY, L. *Notitiae Geographico-Economicae Regni Hungariae*. Buda 1828, s. 424.

⁵⁰ NAGY, L. *Notitiae Geographico-Economicae Regni Hungariae*. Buda 1828, s. 422.

vo Veľkých Kapušanoch. Tento tzv. biely kostol vlastnila síce katolícka cirkev, bol však už niekoľko desaťročí opustený a ďalej chátral. Vo svojom liste panovníkovi argumentovali miestni reformovaní najmä svojou početnosťou v mestečku, keďže ich vtedy bolo 524 popri desiatich rímskokatolíckych rodinách, ako aj faktom, že chrám po viac ako stopäťdesiat rokov užívala reformovaná cirkev.⁵¹

Panovník vyslal vtedy do mestečka komisiu s úlohou prešetrenia situácie a v roku 1784 sa napokon podarilo reformovaným získať ruiny starého chrámu aj povolenie na stavbu nového kostola. Ten zbor postavil už v nasledujúcom roku a 14. októbra 1787 sa konali slávnostné služby Božie spojené s posvätením nového chrámu.⁵² Už o sedem rokov, r. 1794, pri veľkom požiari mesta však kostol úplne vyhorel a kapušianski reformovaní tak opäť ostali bez chrámu. Ešte v tom istom roku však pristúpili reformovaní k rozsiahlej oprave zhoreného chrámu vrátane veže s troma zvonmi.⁵³

Avšak ešte pred polovicou storočia kapušiansky reformovaný chrám vyhorel znovu, a to pri ďalšom požiari mestečka r. 1839. V nasledujúcich dvoch rokoch pritom pri príležitosti polstoročného jubilea kostol opravili, aj pôjd, vďaka čomu ho požiar poškodil menej, než pred štyridsiatimi rokmi.⁵⁴ Na opravu vyhoreného chrámu usporiadalo vedenie zboru verejnú zbierku a požiadalo dištrikt o príspevok vo výške 1000 zlatých.⁵⁵ Po ničivom požiari vtedy veriaci postavili novú šindľovú strechu kostola a vežu zakryli kuželovou strieškou.⁵⁶

Obnovenie reformovanej farnosti vo Veľkých Kapušanoch sa neobišlo bez ťažkostí. Viaceré vznikli ešte pri delení veľkého čepelského cirkevného zboru, kam okrem mestečka patrili aj reformovaní v Malých Kapušanoch, Veškovciach a Budinciach.⁵⁷ Ďalšie problémy spôsoboval zboru odpor katolíckej cirkvi a jej štruktúr proti jeho vzniku a najmä proti odovzdaniu starého zrúcaného kostola. Už r. 1784 protestovali premonštráti proti odovzdaniu starého chrámu reformovaným, argumentujúc pritom nepravdivým tvrdením, že ten užívali predtým iba počas protihabsburských povstaní. V roku 1802 jágerský biskup otvorene spochybnil držbu chrámu protestantmi, ktorú označil za protiprávnu.⁵⁸ Obrátil sa dokonca na Miestodržiteľskú radu a žiadal navrátenie pozemku s reformovaným chrámom katolíckej cirkvi. Ďalšie nepriateľské kroky, medzi nimi i preferovanie katolíckych prisťahovalcov pred reformovanými, podnikali leleski premonštráti po opätovnom prevzatí svojich majetkov.⁵⁹

⁵¹ HARASZY, K. *Az Ungi református esperesség*, s. 215.

⁵² TiREL Sárospatak, C/CXVI/63.387/697.23: Nagykaposi ev. ref. Egyház története, 1887.

⁵³ HARASZY, K. *Az Ungi református esperesség*, s. 218.

⁵⁴ TiREL Sárospatak, C/CXVI/63.387/697.23: Nagykaposi ev. ref. Egyház története, 1887.

⁵⁵ TiREL Sárospatak, B/LXXII/27731.

⁵⁶ HARASZY, K. *Az Ungi református esperesség*, s. 218.

⁵⁷ TiREL Sárospatak, C/CXVI/63.387/697.23: Nagykaposi ev. ref. Egyház története, 1887.

⁵⁸ TiREL Sárospatak, C/CXVI/63.387/697.23: Nagykaposi ev. ref. Egyház története, 1887.

⁵⁹ TiREL Sárospatak, A/XXXII/12250.

Farármi obnovenej reformovanej farnosti vo Veľkých Kapušanoch boli: František Diós, Martin Kis, Juraj Vattay, Juraj Jánosi, Samuel Lisz kay, Michal Tót, Imrich Blokányi, Ján Kalán, Štefan Ádám, Ján Eperjesy a Baltazár Lábos.⁶⁰

V neľahkej situácii sa v tom istom čase ocitol reformovaný zbor v susednom Čepeli, ktorý po odchode Veľkých a Malých Kapušian stratil väčšiu časť svojich veriacich. Starý drevený chrám v Čepeli pri požari v roku 1794 vyhorel, a tak aj v obci sa na program dňa po rozdelení cirkevného zboru dostala stavba nového kostola. Nový chrám bol murovaný a postavený z kameňa. Už v nasledujúcom roku sa však kurátorovi zboru Štefanovi Lászlóovi podarilo vyzbierať sumu 465 zlatých 44 grajciarov, za ktorú bol v nasledujúcom roku chrám opravený.⁶¹ Podarilo sa tak v krátkom čase obnoviť celý kostol okrem veže, stavba ktorej trvala niekoľko desaťročí. Namiesto nedobudovanej veže užíval cirkevný zbor drevenú zvonnicu, do ktorej umiestnil svoje zvony.⁶²

Staronová reformovaná farnosť v Čepeli mala dve filie, vo Veškovciach a Búdinciach. Po stavbe nového chrámu postavili veriaci takisto novú faru, ktorou bola neveľká drevená budova so slamenu strechou.⁶³ Príjem farnosti a farára zabezpečovalo vlastníctvo pôdy v chotári, konkrétne piatich polí a lúky s plochou desiatich vozov.⁶⁴ Úrad farára čepelského reformovaného zboru od r. 1788 do polovice 19. storočia zastávali: Michal Győry, Jozef Gönczy, František Balóczy, Juraj Hartsár, Jozef Kállay, Mellétey Barna Mellétey, Novai Samuel Novajkai, Jászberényi Michal Fodor, Gabriel Myller, Gabriel Szaplanczay, Peter Varga, Andrej Péter a Jozef Szabó.⁶⁵

Rýchlu nápravu škôd po požiaroch, opravu a výstavbu nových chrámov umožňovali cirkevným zborom, popri štedrej podpore reformovaných zemepánov a pomoci dištriktu, najmä cirkevné základiny. Tie vytvárali samotné zbory alebo ich patróni či svetskí funkcionári (dozorcovia, kurátori) za účelom zveladenia svojho majetku, zabezpečenia ich činnosti či štúdia mládeže na vyšších školách. Čepelská farnosť ešte pred rozdelením disponovala základinami s celkovou výškou kapitálu takmer 1 400 zlatých.⁶⁶

Veľké Kapušany boli od stredoveku významným cirkevným strediskom západnej časti Užskej stolice, reprezentovaným najmä farnosťou, do okruhu ktorej okrem mestečka patrili aj obce v jeho bezprostrednej blízkosti, Malé Kapušany a Čepel. Vzhľadom na to, že obidve v ranom novoveku sídlisťne splynuli s Veľkými Kapušanmi, ich konfesiónálny vývin prebiehal v nasledujúcich storočiach do veľkej miery jednotne. Na začiatku raného novoveku sa konštituovali v mes-

⁶⁰ TIREL Sárospatak, C/CXVI/63.387/697.23: Nagykaposi ev. ref. Egyház története, 1887.

⁶¹ HARASZY, K. *Az Ungi református egyházmegye*. Nagykapos 1931, s. 152.

⁶² HARASZY, K. *Az Ungi református egyházmegye*. Nagykapos 1931, s. 152.

⁶³ Tirel Sárospatak, C/CXVI/63.355./665. – 7./: A csepelyi anya és hozzácsatolt budaházi és veskóczi ev. ref. egyházak históriája keletkezésétől mai napig.

⁶⁴ Tirel Sárospatak, C/CXVI/63.355./665. – 7./: A csepelyi anya és hozzácsatolt budaházi és veskóczi ev. ref. egyházak históriája keletkezésétől mai napig.

⁶⁵ Tirel Sárospatak, C/CXVI/63.355./665. – 7./: A csepelyi anya és hozzácsatolt budaházi és veskóczi ev. ref. egyházak históriája keletkezésétől mai napig.

⁶⁶ Štátny archív Zakarpatskej oblasti Ukrajiny Berehovo, Fond 4, opis 15, 559.

tečku a obidvoch susedných obciach reformované cirkevné zbory, ktoré v nasledujúcich viac ako dvoch storočiach prešli významnými zmenami. Po viac ako storočnom vzostupnom vývine kapušianskej reformovanej farnosti došlo od poslednej tretiny 17. storočia počas rekatolizácie k niekoľkým pokusom o jej likvidáciu. Prvý na začiatku 18. storočia zmarilo povstanie Františka II. Rákócziho. Po odňatí chrámu a likvidácii zboru v mestečku v rokoch po Satmárskom mieri sa centrum reformovanej farnosti presunulo do Čerpeľa, kde ho výdatne podporovali miestni zemepáni Mokcsayovci. Vďaka tomu obnovená rímskokatolícka farnosť dosiahla výraznejšie úspechy iba vo svojom sídle v Malých Kapušanoch, pričom v mestečku i Čepeli si udržali prevahu reformovaní. Už čoskoro po vydaní Tolerančného patentu mohol byť obnovený reformovaný cirkevný zbor vo Veľkých Kapušanoch, ktorý prevzal a prebudoval svoj niekdajší kostol.

**EXULANTI Z ČIECH A MORAVY V SUPERINTENDENCII
TRENČIANSKEJ, ORAVSKEJ A LIPTOVSKÉJ
(S DÔRAZOM NA EXULANTOV NÁBOŽENSKEJ VLNY)**

Libor BERNÁT

*Exiles from Bohemia and Moravia in the Trenčín, Orava and Liptov superintendence
(with emphasis on the religious exiles)*

The study presented discusses the phenomenon of exiles, the structure of which was diverse, formed by nobles, intelligence (clerics, physicians, teachers, lawyers, and students), merchants and craftsmen. Because the emigration in the given period is comprehensive, the author has focused attention on the religious layer, which formed only a fraction within the intelligence, emigrating Bohemia and Moravia. There were significant differences between Bohemia and Moravia, which had dated back to the period of Hussitism. According to the confession the author distinguishes several layers of exiles – Anabaptists, Lutherans, Ultraquists, members of the Unity of the Brethren. The results of the survey are compared with the earlier period and partly with the following one as well.

Keywords: *exiles, Bohemia, Moravia, nobility, confession, religion.*

Superintendencia Trenčianska, Liptovská a Oravská bola vytvorená na Žilinskej synode v marci 1610 pod patronátom palatína Juraja Turzu (Thurzo, †1616). Jeho pravou rukou bol bytčiansky pastor a senior Hornotrenčianskeho kontubernia Eliáš Láni (†1618). Výhodou superintendencie bolo, že práve na jej území mal v Bytči svoje sídlo palatín J. Turzo. Po jeho smrti sa v tejto oblasti výraznejšie presadzoval rod grófov Ilešháziovcov. Predchodca J. Turzu v palatínskom úrade Štefan Ilešházi (†1609) podporoval iniciatívne rozvoj reformácie luterského smeru. Ilešháziovci boli dedičnými županmi Trenčianskej stolice a niektorí jej členovia zastávali aj funkcie županov Liptovskej a Oravskej stolice (zať J. Turzu Gašpar Ilešházi bol županom troch stolíc, Jozef Ilešházi bol trenčianskym a liptovským županom). Po smrti J. Turzu sa centrum evanjelikov augsburského vyznania presunulo z Bytče do Trenčína, kde sídlili superintendenti Ján Hodík (1619 – †1642) a syn E. Lániho Zachariáš st. (1642 – †1645). Situácia sa začala meniť po konverzii Ilešháziovcov k rímskokatolicizmu.

Geografická poloha Trenčianskej stolice, ktorá na západe susedila s Moravou, zohrávala významnú úlohu práve v súvislosti s emigráciou z Čiech a Moravy. Fluktuácia medzi Čechami, Moravou a Uhorskom prebiehala aj v predchádzajúcich storočiach. Počiatkom 17. storočia prebehla nová, dynamická a najsilnejšia vlna migrácie. Nastala tzv. exulantská doba, veľmi dôležitá kapitola v česko-slovenských vzťahoch. Výber miesta vystahovania bol tiež daný vzájomnými vzťahmi Čechov a Slovákov. Profesor Josef Macůrek upozornil na to, že málo

„etnických celkov“ má k sebe tak blízko ako Slováci a Česi.¹ Je to určitá idealizácia. Mnoho Moravanov a Čechov sa sťahovalo do Poľsko-litovského štátu (Rzecz Pospolita Polska), stačí uviesť doyena moravských politikov Karla st. zo Žerotína. Ale ani tam pomery neboli ideálne.

V stati používame pojem exulanti, z latinského „exulare“, t. j. žiť vo vyhnanstve, pretože išlo o vysťahovalectvo z politického a náboženského, nie hospodárskeho aspektu. Ľudia, ktorí z vlasti odišli kvôli viere, „prenasledovaní v Kristovi“ (alebo ako označoval nemecký jazyk náboženských prenasledovaných „Kreuz-Bruder“), sa cítili byť vyhnaní, „vytrhnutí“ zo svojich domovov, a preto používali termín exil, exulanti, duchovní často „exul (exuls) Dei“. Duchovní niekedy uvádzajú rok ordinácie a rok odchodu do exilu. Zdôrazňovali tak nedobrovoľnosť odchodu.

Termín „emigrare“ znamená vysťahovať sa, v tomto prípade dobrovoľne, predovšetkým z ekonomického hľadiska. Problematike sa venovalo viacero historikov. Ako ukážeme v štúdiu, exulantstvo v danom období bolo javom viacvrstevným, komplikovaným a niekedy i rozporuplným. Nemožno sa ale na príliv exulantov pozeráť len cez prizmu, že sem prišiel významný rod Cejslovcov zo Sušíc, Kochovcov z Kolburku, Lavíniovcov z Ottenfeldu, Lipských, Sivých, básnik Jakub Jakobeus, tlačiar Václav Vokál alebo Juraj Tranovský, zostavovateľ *Cithary sanctorum*, atď. To je len úzka špička, podľa ktorej nemôžeme hodnotiť celú skupinu exulantov.

Štruktúra exulantov bola rôznorodá, tvorili ju šľachtici, inteligencia (duchovní, lekári, učelia, právnici, študenti), obchodníci a remeselníci. Pretože exulantstvo v danom období je obsiahle, sústredíme pozornosť na náboženskú vrstvu, ktorá tvorila len zlomok v rámci inteligencie, prichádzajúcej v danom období z Čiech a Moravy. Medzi Čechami a Moravou existovali výrazné rozdiely, ktoré boli dané už obdobím husitstva. Sliezsku, ktoré bolo súčasťou Krajín Koruny českej, sa budeme venovať minimálne. Situácia tu bola špecifická aj vzhľadom na tzv. saský akord z roku 1627, ktorý zabezpečoval verejné vyznanie viery.²

Podľa konfesie rozlišujeme niekoľko vrstiev exulantov: novokrstencov, luteránov, utrakvistov, členov Jednoty bratskej. Výsledky bádania porovnáme s predchádzajúcim a čiastočne aj s nasledujúcim obdobím. Vynecháme skupiny pedagógov, ktorej sme už venovali pozornosť. Len okrajovo sa budeme venovať Slovákom, ktorí sa vrátili z Čiech a Moravy domov.³

¹ MACŮREK, J. *České země a Slovensko /1620 – 1750/ : studie z dějin politických, hospodářských a interních vztahů*. Brno : UJEP, 1969, s. 7.

² Ani v Sliezsku však nebola situácia rovnaká. Protestantizmus mal výhodnejšie postavenie v Dolnom Sliezsku, zatiaľ čo v Hornom Sliezsku, predovšetkým v Opavsku a Opolsku, postupovala katolícka reštaurácia, takže tu pomery boli takmer rovnaké ako v Čechách a na Morave.

³ Napr. Ján Monkovicenus (Mankovicenus, Moncovicenus, Munkovic) pôsobil v Hustopečích, odkiaľ bol v r. 1624 vyhnaný, ale pochádzal z Liptova. Po návrate do Uhorska pôsobil v Hornotrenčianskom a Čachtickom kontuberniu.

Po cisárskom výnose sa usadili anabaptisti aj na statkoch Iľešháziocov. Najsevernejšie boli usadení v Dubnici, v Trenčianskej Teplej, v Trenčianskych Tepliciach a ich najpočetnejší dvor sa nachádzal v Soblahove. Anabaptisti od Iľešháziocov získali privilégium a aj po rekatolizácii Iľešháziocov naďalej nad nimi držali ochrannú ruku. Mesto Trenčín ich tiež prichýlilo, o čom svedčí list šľachtica Melichara Dóciho z Vizovíc, adresovaný mestskej rade 18. marca 1640, v ktorom sa píše: „Remeslníci dobří novokřtenci z techto krajin vyšli, odešli do království uherského, kterých tam poblize v nekolika místech dosti jest.“⁶ V Trenčíne sídlili v tzv. Bláhovskom dome na námestí a živili sa vykonávaním rôznych remesiel. Žilo tu asi desať rodín.⁷ Viac osád s početnejším obyvateľstvom však založili na území Nitrianskej a Prešporskej stolice.⁸

Evangelické zbory augsburského vyznania ich museli na svojom území tolerovať, práve vo význame slova „strpieť“. Podľa privilégia boli oslobodení anabaptisti od daní a rôznych poplatkov, ktoré boli v protiklade s ich vierou a svedomím, napr. od vojenskej dane a krvnej dane atď.⁹

Pre skúmanú oblasť s dominanciou slovenského obyvateľstva predstavovali cudzojazyčný element, ktorý bol tvorený predovšetkým nemecky hovoriacim obyvateľstvom. Vytvorili malé výrobné spoločenstvá a tiež preto dostali privilégium, ktoré im bolo udelené, čo vytváralo antagonizmus s miestnym obyvateľstvom. Vďaka ochrane Iľešháziocov nemohli ani v ich osadách vykonávať luteránski kazatelia misie a pokúšať sa o ich získanie do vlastných radov. Soblahovský pastor Adam Wolfius (Wolffius, Volffius, Wolfik, Volf) z Benešova¹⁰ sa dostal s nimi do sporu v roku 1653, keď požadoval od anabaptistov poplatky a služby. Iľešháziovci ochránili anabaptistov.¹¹

Iná situácia bola po nástupe katolíckej reštaurácie, ale ani v tejto dobe nestratili ochrannú ruku Iľešháziovského rodu. Napr. v roku 1733 sa konal súdny proces, v ktorom boli nútení obyvatelia anabaptistického dvora, aby vykonávali práce, od ktorých ich Iľešháziovské privilégium oslobodzovalo.¹² Proces dopadol

⁶ MACŮREK, J. *České země a Slovensko /1620 – 1750/ : studie z dějin politických, hospodářských a interních vztahů*. Brno : UJEP, 1969, s. 160.

⁷ HORVÁTH, P. Trenčín v období novoveku (1526 – 1848). In *Trenčín : vlastivedná monografia I. Trenčín : Mestský úrad Trenčín, vydavateľstvo ALFA Bratislava, 1993, s. 81.*

⁸ Podrobnejšie pozri KALESNÝ, F. *Habáni na Slovensku*. Bratislava : Tatran, 1981, s. 65 a nasl.

⁹ KALESNÝ, F. *Habáni na Slovensku*. Bratislava : Tatran, 1981, s. 67.

¹⁰ A Wolfius do Uhorska prišiel okolo r. 1630 a najskôr bol kazateľom od r. 1636 v Motešiciach a potom od r. 1648 v Soblahove, odkiaľ ho nechala vyhnať v r. 1661 grófka Mária Forgáčová. Dopisoval si s Františkom Hrubeciom a bol tiež literárne činný. Vydal napr. *Krista osoby spásitedlné vyznán* (1625), *Cupressus funebrae : Památka pohřebnj Panny Johanny Romenetzowé* (W Trenčíne 1637) a iné. LAUČEK, M. *Collectanea XIV*. Slovenská národná knižnica Literárny archív (ďalej SNK LA) Martin, sign. 859, s. 13 – 15; PILÁRIK, Š. *Currus Jehovae mirabilis, to jest Divný povoz Boží. Životopis Štefana Pilárika, ním samým napísaný a vydaný roku 1679*. Lipt. Sv. Míkuláš : Tranoscius 1900, s. 179; LOMBARDINI, A. Slovenský Plutarch. In *Slovenské pohľady*. 1887, roč. 7, č. 7, s. 156 – 158.

¹¹ HORVÁTH, P. Die handwerkliche Erzeugung auf den Habanerhof in Soblahov in den Jahren von 1649 bis 1658 In *Sborník Slovenského národného múzea*. 1967, roč. 61, Etnografia 8, s. 142 a nasl.

¹² ŠA Trenčín, MG-procesy, súdne, 1565, spor mesta a hradu zo 7. júla 1733.

v prospech anabaptistov. Posledné správy o anabaptistoch v Trenčíne sú z roku 1758, kedy tu žilo 34 anabaptistov, bývajúcich na predmestí Trenčína.¹³

V období panovania Márie Terézie prestala vládna moc a jezuiti používať otvorené násilie a využívali rôzne prostriedky na „obrátene“, jemný nátlak, zavedenie povinných omší, habanie kódexov. V Uhorsku zanikli anabaptistické dvory až za vlády Jozefa II. v roku 1790.¹⁴

Vystáhovalectvo z Čiech a Moravy

Po anabaptistoch nasledovala vrstva nekatolíckych duchovných. V roku 1622 napísali kňazi už zmienený Adam Wolfius, Melichar Lužský, Jakub Stefanides (Staphanides) Přibyslavský,¹⁵ Jiří Posthumus Martinovský, Václav Adami Novoměstský¹⁶ a Samuel Prokopenský¹⁷ list Alžbete Coborovej, vdove po palatínovi

¹³ HORVÁTH, P. Trenčín v období novoveku (1526 – 1848). In *Trenčín : vlastivedná monografia I. Trenčín : Mestský úrad Trenčín, vydavateľstvo ALFA Bratislava, 1993, s. 81.*

¹⁴ SZÖLLÖS, J. Krstenecká alebo anabaptistická reformácia a jej história a rozšírenie na Slovensku. In *Acta collegii evangelici Prešovensis. 1998, roč. 6, s. 121; pozri tiež ZUMPE, H. Die Huterischen Brüder. In Zeitschrift für Religions-und Geistesgeschichte. 1960, roč. 12, s. 332 a nasl. O rekatolizácii anabaptistov pozri KOWALSKÁ E. Konfesia ako motivácia migrácie : (vnútro) uhorská migrácia protestantov medzi prinútením a pozvaním. In *Acta historica Neosoliensia. 2015, roč. 18, s. 69 a nasl.**

¹⁵ J. Stefanides, †1639 Trenčín, asi v r. 1632 sa stal diakonom v Trenčíne, resp. v r. 1633 – 1635 je doložený ako dvorný kaplán Gašpara Iľeháziho na Trenčianskom hrade. V r. 1635 sa stal pastorom v Soblahove a v r. 1637 už pôsobil v Drietome. Bol autorom pohrebných rečí venovaných českým a moravským exulantom a ich rodinným príslušníkom. HOLUBY, J. L. *Materiály k dejinám cirkvi evanjelických augšp. vyzn. v Stolicí Trenčianskej. Svazek VI. diel 1. Cirkve evanj. a v. Contubernia dolno-trenčianskeho. Diel I Joz. Lud. Holuby farár Zem.-Podhradský a na ten čas senior Trenčianský. Sostavil Zemanskom Podhradí 1889. Rkp., s. 260, Tranoscus (Tranovského knižnica), Liptovský Mikuláš; DVORSKÝ, F. Paměti o školách českých. Listář školství českého v Čechách a na Moravě od l. 1598 do 1616 s doklady starší i pozdější doby. Praha : F. A. Urbánek, 1886, s. 362; Slovenský biografický slovník. (ďalej SBS) V. R – Š. Martin : MS, 1992, s. 343.*

¹⁶ V. Adami Neo-Comenus sa oženil s Mariou Raphanidovou, asi bola príbuznou Melichara Rafanida. Mali niekoľko synov a najvýznamnejším bol Martin, pastor v Mníšku nad Hnilcom a v Levoči. V. Adami nebol pastorom v Trenčíne (ako omylom tvrdí SBS I. A – D, s. 30), ale pôsobil v Dolnom Kubíne ako diakon, odkiaľ prešiel do Jablonky za pastora. V Jablonke bol zabitý zbojníkmi r. 1646. ŠA v Bytči, pobočka Dolný Kubín, Geburova pozostalosť, Oravské evanjelické fary a ich kňazi. Od počiatku reformácie do r. 1781. Príspevok k cirkevným dejinám Oravy. Nedat., strojopis a rkp., s. 53; SLÁVIK, J. *Dejiny zvolenského a. v. bratstva a seniorátu. Banská Štiavnica : Tlačou a nakl. vdovy a syna Augusta Joergesa, 1921, s. 164; SOBOTÍK, B. Východoslovenské ordinace 1614 – 1741 a české země : materiálová studie. Ostrava : Krajské nakladatelství, 1958, s. 22.*

¹⁷ S. Prokopovský, †1653, bol vyhnaný v r. 1629 z Čiech. Najskôr bol diakonom pastora Daniela Seratoria (Seratoris, Sartorius Turčan) v Beckove, keď 2. 5. 1629 bol inkorporovaný do kontubernia. Po smrti D. Seratoria sa stal jeho nástupcom. V r. 1641 bol vyhnaný a kázal v súkromných domoch. V r. 1649 získal faru naspäť. Zastával funkciu štvrtého dekana kontubernia. KRIŽAN, M. *Dejiny artikúlárnej niekedy cirkvi ev. a. v. súľovskej. Dľa rukopisu neboh. Jána Križana farára súľovského zostavil Miloslav Križan ev. a. v. slova Božie kazateľ. Súlov okolo r. 1911. Ev. a. v. farský úrad Súlov, bez evidenčného čísla (ďalej ev. č.), s. 18; HOLUBY, J. L. *Materiály k dejinám cirkve evanj. a. v. v stolicí Trenčianskej. Sbiernka II. Joz. Ludev. Holuby a. ev. farár Zemansko-Podhradský a t. č. senior Trenčianský 1887, s. 112, Tranoscus (knižnica J. Tranovského), Liptovský Mikuláš.**

J. Turzovi.¹⁸ Ani jedného z nich nenachádzame na farách, kde mala patronát rodina Turzovcov.

Netýkalo sa to len duchovných osôb z protestantského tábora. Aj nekatolícka šľachta hľadala útočisko v Uhorsku. Napr. purkrabí pražského hradu napísal 27. augusta 1621 list richtárovi a rade mesta Trenčín, prihovárajúc sa za manželku, ktorá sa presťahovala do Trenčína, prosil o jej ochranu.¹⁹

Situácia pre nekatolíckych duchovných sa v Čechách a na Morave skomplikovala už v roku 1624, keď bol vydaný patent proti nim. Museli buď konvertovať na rímskokatolícku vieru, alebo sa vysťahovať. Patent súčasne zakazoval vykonávanie nekatolíckych služieb Božích.

Podstatne väčším podnetom k hromadnému vysťahovaniu bolo vydanie obnoveného krajinského zriadenia pre Čechy 10. mája 1627 a pre Moravu 9. marca 1628. Mandát Ferdinanda II. z 31. júla 1627 nariadovoľ opätovne nekatolíckym stavom v Čechách buď konvertovať na rímskokatolicizmus, alebo odísť do exilu. Sprísnil nariadenia z patentu z roku 1624. Článok A 23 ustanovil, že všetky náboženské opatrenia panovníka a jeho úradov vydané od Bielej hory zostávajú v platnosti, teda je patent z 29. marca 1624 o rekatolizácii mešťanov a poddaných. Všetky opatrenia proti katolíckemu náboženstvu sú zrušené a do krajiny nemali byť prijímaní žiadni nekatolíci. Rímskokatolícka konfesia sa stala jediným legálnym náboženstvom. Tiež v 30. rokoch boli vydávané patenty a nariadenia nútiace ku konverzii alebo odchodu z vlasti. Posledná väčšia vlna sa uskutočnila po ukončení 30-ročnej vojny. Úteky menších nekatolíckych skupín, rodín, pokračovali až do vydania Tolerančného patentu Jozefa II. Z pohľadu habsburskej monarchie odchody neboli žiaduce, preto sa tiež na Tolerančný patent musíme pozeráť aj z hospodárskeho aspektu.

Reformačná komisia, ktorá sídlila v Prahe, mala niekoľko podkomisií, pôsobiacich v jednotlivých krajoch. Zasadali väčšinou v krajských mestách a tiež pod ochranou vojska predchádzali krajom. Predvolávali šľachticov, ich úradníkov, mešťanov, ktorí zotrvali pri pôvodnej viere. Mnoho predvolaných prijalo katolícku vieru a podriadilo sa panovníkovi, mnohí z nich ale odmietli a zvolili exil.²⁰

Odpoveď na otázku „čo vlastne pre nekatolíkov z Čiech a Moravy na začiatku 17. storočia všetkých stavov a rôzneho spoločenského postavenia znamenalo ich náboženstvo“, je mimoriadne ťažká. Nedá sa na ňu odpovedať všeobecne a jednoducho. Vzťah spoločnosti ranného novoveku k náboženstvu bol vysoko individuálnou záležitosťou, ktorý spoluutvárala výchova, tradícia a podieľali sa na ňom individuálne psychické predpoklady. Pôsobili tu vzory a tlak prostredia, v ktorom žil jedinec. Vplyv na náboženské zaujatie mohlo mať tiež vzdelanie a rôzne životné skúsenosti rovnako ako i vek. Svoju úlohu tu zohrávali tiež mnohé ďalšie, dnes

¹⁸ ŠA Bytča, Oravský komposesorát – turzovská korešpondencia, inv. č. 810. List uverejnil MACŮREK, J. *České země a Slovensko /1620 – 1750/ : studie z dějin politických, hospodářských a interních vztahů*. Brno : UJEP, 1969, s. 94 – 95. Dátum 1622 nie je priamo v liste, ale je podľa archívneho usporiadania.

¹⁹ MACŮREK, J. *České země a Slovensko /1620 – 1750/ : studie z dějin politických, hospodářských a interních vztahů*. Brno : UJEP, 1969, s. 86.

²⁰ MIKULEC, J. *České země v letech 1620 – 1705*. Praha : Libri, 2015, s. 61.

už ťažko zistiteľné faktory. Jedinci sa svojím vzťahom k náboženstvu a potrebou religiozity navzájom líšili. Na jednej strane to boli ľudia s hlbokými náboženskými duchovnými potrebami, na druhej strane osoby skôr laxné, pre ktoré bolo náboženstvo súčasťou každodenného stereotypu. Medzi týmito dvomi krajnými pólmi sa pohybovala väčšina veriacich.²¹

Po vydaní obnoveného krajiniského zriadenia sa odsťahovali stovky šľachticov a niekoľko tisíc rodín mešťanov.²² Viera a iné politické pomery boli pre exulantov cennejšie ako vlasť. „Ius emigrandi“ sa netýkalo poddanského stavu. Strediskami exilu sa stalo Sasko, kde ich kurfirst Ján Juraj prijímal a usadzoval v Pirne, v Lipsku, vo Freibergu, v Annabergu, v Königsteinu a inde, ale svoje rezidenčné mesto Drážďany sa snažil od nich uchrániť. Usadení tam mohli byť len významní a majetkovo zaopatrení jedinci.

Ďalšími strediskami bolo Brandenbursko (Berlín), Poľsko-litovský štát (Lešno, Toruň) a pomerne dosť Čechov sa usadilo v Holandsku, kde sídlil haagsky dvor „zimného kráľa“ Friedricha Falckého. V Uhorsku sa exulanti usadili v Skalici, v Holiči a v Trenčianskej stolici, predovšetkým v Trenčíne a Púchove. Postupovali aj do ďalších stolíc na území Uhorska. Zmenená situácia znamenala, že Slováci už podstatne menej vyhľadávali možnosť uplatnenia sa v Krajinách Koruny českej, predovšetkým ich duchovnom živote.

Do exilu v Uhorsku putovali po anabaptistoch utravkvisť, luteráni a príslušníci Jednoty bratskej, prípadne inej formy protestantizmu. Len Jednota bratská robila vystahovalectvo svojich členov plánovito.²³ Do Uhorska prišli predovšetkým príslušníci Jednoty bratskej z Moravy, z Čiech odchádzali najmä do Poľska. U členov ostatných konfesíí prebiehalo vystahovanie živelné. Odhad celkového počtu bratov sa v odbornej literatúre líši. Mnohé odhady však nemajú reálny základ a je nutné sa uspokojiť s konštatovaním, že Krajiny Koruny českej opustilo niekoľko tisíc mešťianskych a poddanských rodín a niekoľko stoviek šľachticov.²⁴

Významnú úlohu v stolici zohrával Trenčín, ktorý bol jediným slobodným kráľovským mestom v superintendencii Trenčianskej, Liptovskej a Oravskej. Mal tradične dobré hospodárske a kultúrne vzťahy s moravskými a českými mestami. V Trenčíne sa usídlili predovšetkým nebratskí exulanti. Dôvodom usadzovania sa exulantov najmä pri hraniciach s Moravou bolo, že dúfali v skorý návrat do vlasti. Bezprostredné susedstvo, znalosť prostredia, jazyková a národná príbuznosť boli hlavnými faktormi, prečo sa tu exulanti usádzali.

²¹ MIKULEC, J. *České země v letech 1620 – 1705*. Praha : Libri, 2015, s. 63.

²² Odhady počtu vystahovaných sa u historikov líšia. J. Pekař sa domieva, „že asi jedna pätina až jedna čtvrtina (Čechy a Moravu počítajte) politického, t. j. svobodného národa českého vyšla za hranice...“ PEKAŘ, J. *Bílá Hora*. In *O smyslu českých dějin*. J. PEKAŘ. Praha : Rozmluvy, 1990, s. 240.

²³ O tajnom zasadnutí bratskej synody v Doubraviciach v Podkrkonoší v marci 1625 pozri KUMPERA, J. *Jan Amos Komenský*. Ostrava : Amosium servis & Svoboda, 1992, s. 48.

²⁴ *Přehled dějin Československa I/2 [1526 – 1848]*. Praha : ACADEMIA, 1982, s. 189 – 190.



Obr. č. 2: Trenčín okolo r. 1650. Trenčianske múzeum v Trenčíne, č. neg. 2219.

Jazykový problém sa objavoval predovšetkým u exulantov usadených v Sasku a mimoriadne im komplikoval život. S veľkými problémami sa s ním niektorí jedinci zžívali. Ťažko sa tiež prispôbovali iným kultúrnym a sociálnym zvykom miest, kde našli svoje nové útočisko.

Exulanti prichádzajú do oblasti, kde bol rozvinutý nepotizmus v mestskej aj stoličnej správe. Presadzovať sa cez neho bolo mimoriadne ťažké. Názorne to spracoval Peter Brindza,²⁵ poukazujúc na príchod, začleňovanie a pokrvné väzby českých exulantov v Trenčíne. Na druhej strane je viditeľná tiež pomoc niektorých úradov, napr. z rozhodnutia richtára v roku 1628 bola poskytnutá exulantom finančná čiastka, predovšetkým kňazom.²⁶

Mnohí z nich využívali svoje predchádzajúce kontakty s obyvateľmi Uhorska, nezriedka i rodinné väzby. Dokázali prenikať medzi miestnu elitu a pozície si posilňovali aj vytváraním príbuzenských vzťahov s miestnymi rodmi. Dochádzalo tak k „zosieťovaniu“ rodín. Najskôr pozorujeme opatrnosť zo strany domácich mešťanov pri uzatváraní manželstiev. Predovšetkým v prvých desaťročiach si skôr nachádzali exulanti životných partnerov/partnerky zo svojich radov. Ne-

²⁵ BRINDZA, P. *Trenčianska mestská elita a jej genealogické väzby v storočí stavovských povstaní*. Stropkov – Trenčín – Lysá pod Makytou : o. z. Slovenská spoločnosť a vl. nákl., 2015, s. 128, s. 124 a nasl.

²⁶ ŠA Trenčín, MG TN, Príjmy a výdavky 1625 – 1634.

strácali však ani kontakty s domovinou, veľmi zriedkavo sa však stávalo, že by sa vrátili naspäť.²⁷

Spočiatku boli vítaní a domáce obyvateľstvo im prejavovalo sympatie. Prichádzajúci exulanti boli zdrojom zárobku ako spotrebiteľia potravín a rôznych výrobkov, ale tiež ako nájomcovia domov, bytov, neskôr však dochádzalo k zadlžovaniu a sporom, s dĺžkou pobytu a s narastajúcimi finančnými problémami už tieto sympatie klesali.

Exulanti prichádzali do prostredia luteránskej ortodoxie, ktorá bola intolerantná voči iným protestantským cirkvám a denomináciám. Znamenalo to buď sa podriaďiť pravidlám kontubernia, pre duchovných podpísať *Formulu concordiae* a kontuberniálne zákony, alebo existovať mimo kontubernia. Ani tí duchovní, ktorí boli inkorporovaní do kontubernia, to nemali jednoduché. Rovnaká situácia bola tiež v Sasku. Aj tam sa na novoutrakvistov pozerali podozrievavo a požadovali, aby konvertovali k luteranizmu.

V rámci kontuberníí už existovali prepojené rodinné vzťahy medzi ich členmi, upevnené tiež krstným rodičovstvom, a silný nepotizmus. Mnohí duchovní predtým boli učiteľmi a v rámci svojho pedagogického pôsobenia vyučovali budúcich duchovných. Niekedy pri nich vykonávali budúci duchovní diakonský úrad.

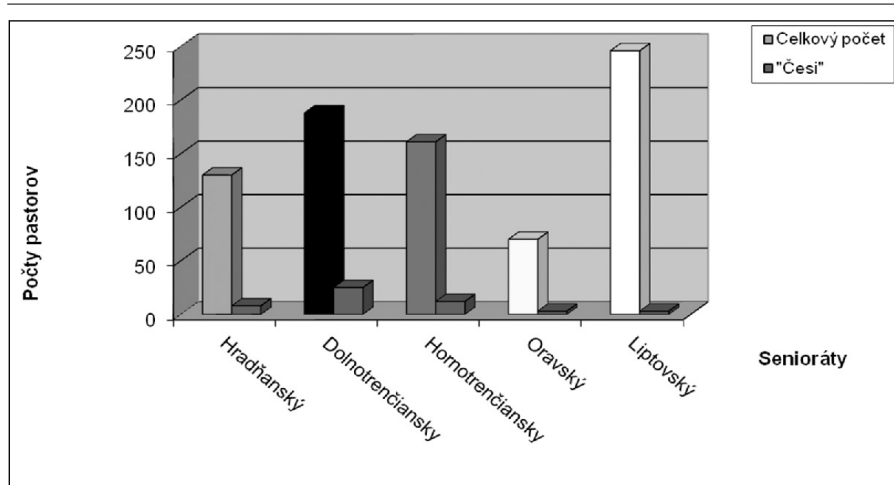
Duchovní z Čiech a Moravy v kontuberniách Trenčianskej, Liptovskej a Oravskej stolice

Už na šírení reformácie v Trenčianskej stolici sa podieľali kazatelia z Čiech a Moravy. Na skúmané územie prichádzali duchovní z Čiech a Moravy, ktorých materinským jazykom bola čeština. Nemeckí kazatelia smerovali do banských miest alebo na Spiš. Pre duchovného rozhodnutie vydať sa do exilu, bez možnosti získania farárskeho miesta a finančného zabezpečenia, bolo veľmi riskantné.

Ak to porovnáme s procesmi v Bratislave s protestantskými kazateľmi a učiteľmi v rokoch 1673 – 1674, tak väčšina z nich podpísala reverz – napr. senior Hornotrenčianskeho kontubernia Štefan Krušpíer st., Samuel Tranovský a ďalší. Podpísali ho pod nátlakom, tiež tu zohrával úlohu finančný aspekt, vzhľadom na vek, zdravotný stav, rodinnú situáciu nemali možnosť odísť do exilu. Zostali doma a trpeli biedou.

Okrem duchovných z Uhorska pôsobili na farách aj cudzinci, okrem Čechov, Moravanov to boli tiež Poliáci, Nemci a Slezania. Celkový počet cudzincov bol 75, z toho 17 Slezanov, štyria Poliáci a traja Nemci. Slezania prevyšovali počet iných cudzincov v Oravskom a Liptovskom senioráte. Za Slezana považujeme tiež J. Tranovského a jeho syna.

²⁷ BRINDZA, P. *Trenčianska mestská elita a jej genealogické väzby v storočí stavovských povstaní*. Stropkov – Trenčín – Lysá pod Makytou : o. z. Slovenská spoločnosť a vl. nákl., 2015, s. 128.



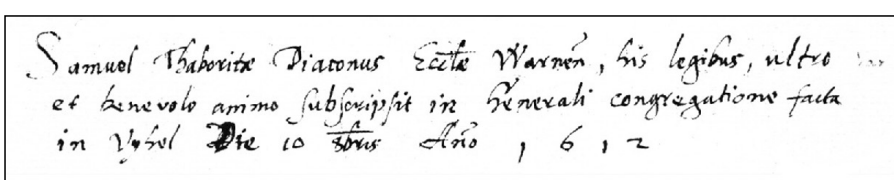
Graf č. 1: Počty duchovných augsburského vyznania v superintendencii Trenčianskej, Liptovskej a Oravskej do roku 1714.

Ako vyplýva z grafu najväčší počet „Čechov“ bol v Dolnotrenčianskom senioráte, 25 duchovných (t. j. 13,3% všetkých duchovných v senioráte), potom dvanásť „Čechov“ v Hornotrenčianskom senioráte (t. j. 7, 5%), v Hradňanskom senioráte osem duchovných (6,2%), štyria v Liptovskom senioráte (t. j. 1,2%), traja v Oravskom senioráte (t. j. 4,3%).

Otázkou ale je, ktorí duchovní prichádzali na územie Trenčianskej, Liptovskej a Oravskej stolice po bitke na Bielej hore.²⁸ V *Hornotrenčianskom kontuberniu* pôsobil deväť duchovných v šiestich cirkevných zboroch: **v Kamennej Porube** Jan Jevičský (Gevicenus, Jevicenus, Gedicenus), **v Kotešovej** Filip Hrubecius Uherskobrodský (Hrabecius, Habecius) a Adam Sarkander (Sarcander) Vilímovský, **v Lúkach pod Makytou** Jiří Jelen (Gelenius, Jeleň) a Jakub Petroselinus Moravskotřebíčský (Petrozelinus, Petrosellinus, Petrovský), **v Rajeckej Lesnej** Tobiáš Šumberk (Schumberg, Schumerg, Šumberský) Přerovský a jeho syn Jan Šumberk, **v Udiči** Jan Monkovicenus (Mankovicenus, Munkovic, Munkovicenus), **vo Varíne** Samuel Táborský (Taborita, Taboritae) jeho syn a nástupca Jan.²⁹

²⁸ O vymenovanie duchovných-exulantov sa pokúsil už J. Mocko v stati Príspevok k histórii exulantov česko-moravských v Uhorsku: príležitosťou tristoročnej pamiatky Jána Amosa Komenškého. In *Cirkevné Listy*, 1892, roč. 6, č. 3, s. 37 – 38; č. 4, s. 51 – 53; č. 6, s. 89 – 91; č. 8, 110 – 111; č. 11, s. 145 – 146; č. 13, s. 171 – 173; č. 14, s. 182 – 185; č. 15, s. 194 – 198.

²⁹ J. Táborský (†1640) mal byť otcovým diakonom 1612 – 1617 a potom nástupcom. 18. júla 1618 podpísal kontuberniálne zákony. Zomrel v r. 1640. HOLUBY, J. L. *Materiály ... Sbiierka II.*, s. 81; HOLUBY, J. L. *Materiály k dejinám cirkvi evanjelických a. v. v stolici trenčianskej. V. sv., 2. diel.* Rkp. 1888, s. 982; TABLIC, B. *Pamäti česko-slovenských básnikov alebo veršovcov.* Bratislava: Tatran 1974, s. 31.



Samuel Táboritz Diaconus Ecclē Warrnē, his legibus, ultro
et benevole animo subscripsit in Generali congregatione facta
in Vásoł Die 10bris Anō 1612

Obr. č. 3: Podpis S. Táboritého v zápisniciach Hornotrenčianskeho kontubernia.

V Dolnotrenčianskom kontuberniu účinkovalo desať pastorov v deviatich cirkevných zboroch: v **Beckove** už zmienený Samuel Prokopovský (Procopius, Prokopius, Procopensis) z Letovic, v **Dobrej** Daniel Malatides ze Zábřehu,³⁰ v **Drietome** Jakub Stefanides (Stephanides, Staphanides, Štefanides) z Přibyslavi, v **Haluziciach** Mikuláš Nigriny Novokolínsky, v **Ilave** Sebastián Fabricius³¹ a Mikuláš Fabricius ml., v **Lednici** Jan Malatides ze Zábřehu, v **Soblahove** už zmienení Jakub Stefanides a Adam Wolfius, v **Trenčianskej Turnej** Tomáš Dentulinus,³² Melicher Rafanides,³³ v **Trenčíne** už zmienení Daniel Malatides ze Zábřehu, Melicher Rafanides a Jakub Stefanides z Přibyslavi.

³⁰ MACŮREK, J. *České země a Slovensko /1620 – 1750/ : studie z dějin politických, hospodářských a interních vztahů*. Brno : UJEP, 1969, s. 167 – 169, 199 – 203; HORNYÁNSZKY, V. *Beiträge zur Geschichte ewangelischen-Gemeinden in Ungarn herausgegeben von Viktor Hornyánszky*. Budapest 1863, s. 25.

³¹ Š. Fabricius, *1625 – †1681 Drážďany, pochádzal z Kutnej Hory, bol najskôr diakonom v Ilave, potom v r. 1649 – 1651 pastorm v Pravoticiach, ďalej v r. 1651 – 1652 dvorným kazateľom Zuzany Révaiovej v Liptovskom Jáne, v r. 1652 – 1661 pastorm v Otrokoviciach. Potom žil na rôznych miestach, tiež medzi Turkami v Csövári a Váci. Počas náboženského prenasledovania odišiel v r. 1672 do Zittau a od r. 1679 až do smrti žil v Drážďanoch. Bol autorom významnej barokovej autobiografickej prózy v nemčine a písal príležitostné verše. BURIUS, J. *Micæ historiae evangelicorum in Hungaria ab anno 1673 ad 1683*. Bratislava : Typis Wigandianis, 1864, s. 167; *Slovenský biografický slovník. II. E – J. Martina* : MS, 1987, s. 42; DROBNÝ, J. P. *Evanj. Slovenskí martyri (mučedníci)*. Liptovský Svätý Mikuláš : Tranoscius, 1929, s. 23

³² T. Dentulini ml. bol ordinovaný za pastora 19. 10. 1655 do Trenčianskej Turnej superintendentom J. Kalinkom a pôsobil tu až do súdu s protestantskými kazateľmi a učiteľmi. Podpísal reverz a zostal doma ako súkromná osoba. Vo Wittenbergu vydal dve vedecké práce. *Triplicis Ordinis Matriculae Ordinatum, a Rndissimis Dominis Superintendentibus ...* Schulek Matthias ..., fol. 314 – 315 Ústredný archív ECAV na Slovensku Bratislava bez ev. č.; HOLUBY, J. L. *Materiály k histórii cirkevných sborov evanj. av. na území Trenčianskej Stolice stávavavších a stávajúcich. II. Dolnotrenč. Contubernium. Sbíerané Joz. L. Holuby farárom zpodhradským a seniorom Trenčianským*. Začiatok urobený v r. 1884 v októbri, s. 194; SNK LA Martin, sign. J 3333; HOLUBY, J. L. *Materiály ... Svazek VI. díel 1.*, s. 388; pozri tiež BERNÁT, L. Reformácia v Dolnotrenčianskom kontuberniu na príklade Trenčianskej Turnej. In *Zborník Trenčianskeho múzea v Trenčíne 2017*. Trenčín : DMC, 2018, 29 s. a nasl.

³³ M. Rafanides, 1654, bol najskôr kantorom v Trenčíne a 18. 7. 1641 bol ordinovaný za diakona do Trenčína superintendentom J. Hadíkom, odkiaľ o rok neskôr prešiel do Trenčianskej Turnej. V r. 1647 už pôsobil v Čachticiach, kde sa stal tiež seniorom Čachtického kontubernia. Bol tiež literárne činný. V Trenčíne vydal pohrebnú kázeň *Nornus ... Matthiaie filii t. Toni* (1642?) a gratulačný jednolistový spis *Votum ad natalem ... Pauli Tekeneii ... senatoris Trench.* (1642). PAULINY, L. *Dejepis superintendencie nitrianskej : dla starých i novších prameňov ... IV. Jaseňová* : Salva, 1894, s. 21; KLEIN, J. S. *Nachrichten von den Lebensumständen und Schriften evangelischer Prediger in allen Gemeinden des Königreichs Ungarn von Johann Samuel Klein*. II. Leipzig und Ofen 1789, s. 424; tiež BERNÁT, L. Reformácia v Dolnotrenčianskom kontuber-

V Trenčíne žili ešte už zmienený Václav Adami, ďalej Adam Trajan Benešovský³⁴ a Nikodém Kozský (Kozsky) z Plechova,³⁵ v Drietome Tomáš Dentulini st.,³⁶ nepôsobili však v cirkevnej správe.

V *Hradňanskom senioráte* pôsobili šiesti pastori v šiestich cirkevných zboroch: v **Dežericiach** Jan Roman (Romenec, Romencius, Romanecius) z Německeého (dnes Havlíčkova) Brodu,³⁷ v **Dolných Motešiciach** už zmienený Adam Wolfius, v **Hradnej** Daniel Malatides, v **Pravoticiach** Šebastian Fabricius z Kutné Hory, potom v **Prusoch** Jan Hussus (Husius),³⁸ v **Slatine** Mikuláš Fabricius (Fabri), ktorý mal byť synom českého exulanta Mikuláša Fabricia (Pottelovinus) z Potěh u Čáslavy.

V *Oravskom kontuberniu* už zmienení Václav Adami (Dolný Kubín, Jablonka), Jan Petroselinus (pastor v Dolnom Kubíne)³⁹ a Jonáš Petroselinus (diakon v Dolnom Kubíne).⁴⁰ Všetci traja tu pôsobili po bitke na Bielej hore.

niu na príklade Trenčianskej Turnej. In *Zborník Trenčianskeho múzea v Trenčíne 2017*. Trenčín : DMC, 2018, s. 27.

³⁴ A. Trajan Benešovský, *1586 – †1640, po skončení UK v Prahe pôsobil vo Vimperku a po bitke na Bielej hore sa stal farárom v Drahovciach, kde zomrel. Podľa niektorých informácií konvertoval.

³⁵ Asi to bude identická osoba s rektorom v Strážnici, ktorý bol v r. 1607 ordinovaný vo Wittenbergu. Zachoval sa jeho testament, v ktorom odkazuje 10 florénov trenčianskej cirkvi a venuje „na kostel horny města Trenčina fl. 50 ...“. Do exilu prišiel sám. ŠA, Magistrát mesta Trenčína, Testamenta 10. 1. 1630, inv. č. 204.

³⁶ O T. Dentulinim st. sa zmieňoval J. A. Komenský v diele *Historie o těžkých protivěnstvích*, kap. LV, 158, medzi 21 vyhnanými kňazmi z Kutnej Hory. *Johannis Amos Comenii Opera omnia 9/1*. Praha : Academia, 1989, s. 115.

³⁷ J. Romanec po r. 1643 bol pastorem v Dežericiach v r. 1629 – 1639. Bol literárne činný, napr. v r. 1630 vydal dielo *Monumentum funebre památka Pohřebni* (Trenčín). LAUČEK, M. c. d., s. 13, KUZMÍK, J. c. d., II., s. 634; RUŽIČKA, V. *Školstvo na Slovensku v období neskorého feudalizmu /po 70. roky 18. storočia/*. Bratislava : SPN, 1974, s. 217.

³⁸ J. Husus bol ordinovaný superintendentom E. Lánim za dvorného kazateľa Kataríny Pálfiovej do Trenčína a od r. 1629 bol pastorem v Prusoch. *Triplis Ordinis Matriculae Ordinatum*, fol. 127 – 128, HOLUBY, J. L. *Materiály ... Sbiarka II.*, s. 116, 130; HOLUBY, J. L. *Materiály ... II. Dolnotrenč. Contubernium*, s. 116.

³⁹ J. Petroselinus (Petroselinus) v r. 1688 bol pastorem v Dolnom Kubíne. HOLUBY, J. L. *Materiály ... Sbiarka II.*, s. 158.

⁴⁰ J. Petroselinus (Pethoskus, Petroselini, Petrosus), syn Jakuba, bol najskôr rektorom v Námestove, v Tvrdošíne a od r. 1672 diakonom v Dolnom Kubíne, odkiaľ prešiel do Košíc. ŠA v Bytči, pobočka Dolný Kubín, Cirkevný zbor ECAV v Dolnom Kubíne, 1709. 1611 – 1709 Poznámky o farách na Orave. Zoznamy ev. kňazov a učiteľov, nestr., IOANNIS REZIK *GYMNASIOLOGIA EVANGELICO-HVNGARICA Sive HISTORIA SCHOLARVM et earundem RECTORVM CELEBRIORVM ... MDCCXXVIII., Sectio III. Caput XVII., § III.*, SNK LA Martin, sign. J 1967.

V *Liptovskom kontuberniu* Václav Čičmanský (Trnovec),⁴¹ Šimon Eustachius,⁴² Daniel Sidonius (diakon v Liptovskom Mikuláši a pastor v Trstenej).⁴³

Problémom je, že o živote a činnosti mnohých duchovných máme skromné a niekedy rozporuplné správy. Takže zo zápisu „in Bohemia videbatur“, nemôžeme s istotou tvrdiť, že bol aj českého (moravského) pôvodu. To je prípad Daniela Albini, pastora vo Važci, ktorý je označovaný za exulanta.⁴⁴

Exulanti z duchovného stavu sa nepresadili výraznejšie vo vedení luteránskej cirkvi. Nezaujali miesta na významnejších farách a s výnimkou S. Tranovského ani vo vedení kontuberní, superintendencie Trenčianskej, Liptovskej a Oravskej nehovoriac. Téza, že Čechy a Morava prišli v dôsledku porážky stavovského povstania o svoju spoločenskú elitu a intelektuálny výkvet, je pravdivá len čiastočne. Časť príslušníkov pobielohorskej elity skutočne odišla, ale celý rad významných šľachticov, mešťanov a intelektuálov zostal v krajine. Tí sa zmierili s katolíctvom a etablovali sa v nových podmienkach.

Nenašli sme však žiadne správy o tom, že by sa vrátili do vlasti a konvertovali. Niekedy bolo stroskotanie exulantského života dôvodom návratu do vlasti. To je všeobecný rys exulantstva, ale skôr sa týkal druhej generácie exulantov.⁴⁵

⁴¹ V. Čičmanský (†1636), pochádzal z Pelhřimova a po štúdiách na pražskej univerzite učil v Prostějove a Polnej. V r. 1611 sa stal kňazom a od r. 1616 pôsobil v Kamenici nad Lipou. Po úteku pôsobil v r. 1628 – 1636 v Trnenci. Uverejnil tiež príležitostné verše. HOLUBÝ, J. L. *Materiály ... Sbierka II.*, s. 155; KUZMÍK, J. c. d. I. A – M, s. 170.

⁴² Š. Eustachius Kapihorský;†21. 12. 1651, pôsobil v r. 1637 v Bodiciach, v r. 1642 už pôsobil v Mokrej Lúke (Gemere), v r. 1647 v Sv. Kríži, odkiaľ prešiel do Blesoviec v r. 1649 a stal sa tiež seniorom kontubernia. ŠA Bratislava, Rodový archív Zayovcov z Bučian, Písomnosti podľa II. zväzku elenchov L. Balogha z r. 1862, 22. Písomnosti týkajúce sa protestantov v Uhorsku 1615 – 1822, 23. Zbierka rukopisov, Articuli Fraternitatis Aug. Gömör. 1713, fol. 101; HOLUBÝ, J. L. *Materiály ... Sbierka II.*, 146; PAULINY, L. *Dejepis superintendencie nitrianskej ... IV.*, s. 139.

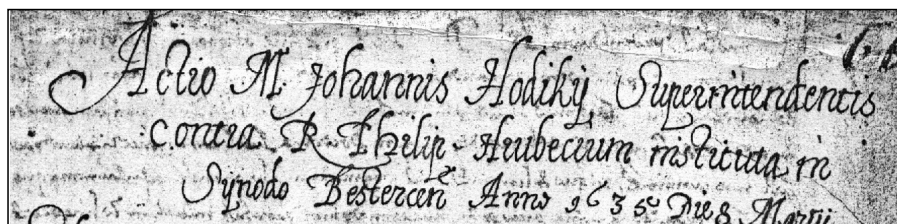
⁴³ D. Sidonius (Sydonius) z Přerova (†1649), keď utekal z Moravy, tak mu vojak usekol takmer všetky prsty na pravej ruke. Pôsobil najskôr ako diakon v Liptovskom Mikuláši a potom ako pastor v Trstenej. Uverejnil príležitostné verše v dielach Tranovského. *Memorabilia Ecclesiae Evangelicarum Liptoviensium collecta per R. D. Matthiam Schulek...*, s. 874, Tranoscus (knížnica J. Tranovského), Liptovský Mikuláš, bez ev. č. ; LEVÝ, F. *Přerovská česko-bratrská církev : kulturně-historický příspěvek k dějinám města Přerova*. Přerov : nákladem vydavatele, 1909, s. 183; KUZMÍK, J. c. d. II., s. 678.

⁴⁴ D. Albini bol v r. 1645 – 1650 pastorem vo Važci. *Memorabilia Ecclesiae Evangelicarum Liptoviensium...*, fol. 886. Tranoscus (Tranovského knihovňa), Liptovský Mikuláš, bez ev. č. ; FABÓ, A. *Monumenta evangelicorum aug. conf. in Hungaria historica. III*. Pestini : Sumptibus Caroli Osterlamm, 1861, s. 75.

⁴⁵ Porovnaj SCHNABEL, W. W. *Österreichische Exulanten in oberdeutschen Reichsstädte : zur Emigration von Führungsschichten im 17. Jahrhundert*. München : C. H. Beck'sche Verlagbuchhandlung, 1992, s. 588 – 595; porovnaj WINKELBAUER, T. *Konfese a konverze : šlechtické proměny vyznání v českých a rakouských zemích od sklonku 16. do poloviny 17. století*. In *Český časopis historický*. 2000, roč. 98, č. 3, s. 506 – 507.

Kauza Hrubecius⁴⁶

Ukážkovým prípadom intolerancie bola kauza o obvinení z kryptokalvinizmu Filipa Hrubecia, ktorý do Uhorska prišiel z Uherskobrodského panstva.⁴⁷ Jeho osud do roku 1630 na území Uhorska nepoznáme. F. Hrubecius sa stal v roku 1630 pastorm vo Veľkej Kotešovej (Hornotrenčianske kontubernium). Farnosť vznikla odtrhnutím sa od matkocirkvi v Bytči a F. Hrubecius bol prvým pastorm. Krátko po podpise kontuberniálnych zápisníc sa objavujú sťažnosti na jeho správanie a nedisciplinovanosť. Spor nabral na dynamiku, keď bol obvinený z ohovárania superintendenta a autorstva spisu, ktorý mal byť napísaný v duchu kalvinizmu a neúprimnosti k luteránskemu učeniu. Žiaľ, informácie, ktoré máme k dispozícii, sú výlučne prevzaté z kontuberniálnych zápisníc a na komparáciu nemáme k dispozícii iný prameň. Zápisnice boli písané z pozície superintendenta J. Hadíka a stanoviská F. Hrubecia sú výrazne preformulované a je mu daný podstatne menší priestor.



Obr. č. 4: Vyšetrovací spis s F. Hrubeciom z roku 1635.

Superintendent J. Hadík dokazoval obvinenia tým, že samotný F. Hrubecius napísal, že najskôr má potešenie v čítaní teologických spisov Jána Piscatoria (Fischer, *1546 – †1625), kalvína v Herborne (Nassau).⁴⁸ Ponúkol sa, že jeho dielo preloží z nemčiny do češtiny. Dokonca dostal od J. Piscatoria povolenie listom z 9. marca 1616 z Herbrone. Na okraj listu si poznamenal: „Toto je moje kalvíncina, potom luteráncina v reči moravské a k mému privátnímu upotrebení. Musíme také my už jednou začít theologizovať s našimi pravověrnými Moravany, a opravdu luteránskými.“ Zbožný teológ J. Piscator, rodák zo Štrasburku, bol stúpencom radikálneho chiliazmu či milenarizmu a vychádzal z radikálnej interpretácie Zjavenia sv. Jána, poslednej knihy Nového zákona. Pravdepodobne tieto prvky presiakli, spolu s militantizmom v duchu Ulricha Zwingliho a Jána Kalvína

⁴⁶ V stati vychádzame z príspevku BERNÁT, L. Osud exulanta Filipa Hrubecia Uherskobrodského : z dejín moravských exulantů 17. století. In *Vlastivědný věstník moravský*. 2007, roč. 49, č. 3, s. 303 – 306.

⁴⁷ Prípadoch kryptokalvinizmu bolo niekoľko, o tom pozri ten istý: Kryptokalvinizmus v Trenčianskej stolici a Morava v 16. a 17. storočí. In *SCeTH*. 2009, roč. 39, č. 81 – 82, s. 73 – 94.

⁴⁸ Počas svojho študijného pobytu v r. 1611 – 1612 Herborn vysoko vyzdvihoval J. A. Komenského popri filozofovi Janovi Heinrichovi Alstedovi. Asi najvýstižnejšie vzťah chiliazmu a Komenského vyjadril KUMPERA, J. *Jan Amos Komenský*. Ostrava : Amosium servis & Svoboda, 1992, s. 28: „Piscatorove názory ovplyvnili neskoršieho českého reformátora na celý život a formovali jeho historický optimizmus. Vždy veril v budúce šťastie ľudstva a utešoval seba i iných, že „to- tíž boží lid má ještě před sebou sobotní odpočinek.“ Asi to bolo podobné ako u F. Hrubecia.

do myslenia F. Hrubecia a vyvolali prudkú averziu v genuidnom luteránskom prostredí.

Tiež mladého Jakuba Petrozelina Moravskotřebíčského⁴⁹ odporučil J. Piscatoriovi do výchovy, menom jeho otca, tuhého kalvinistu. Postoj F. Hrubecia bol pochopiteľný – Herborn – Academia Nassauensis alebo Herbornense Athenaeum – bola jeho alma mater. Okrem toho táto škola, hoci nemala výsady udeľovať akademické hodnosti, mala vysoké renomé v moravskej spoločnosti. Karel st. zo Žerotína upozorňoval mladých šľachticov svojej doby na dobré školy cirkvi reformovanej a Herborn patril medzi ne. Študenti z Čiech sú tu zapísaní už od roku 1596 a Jednota tam posielala svojich mladíkov, ktorí by sa potom cirkvi „dobro hodili“. K. st. zo Žerotína tam posielal svojich zverencov a poručníkov.⁵⁰ Výčitka proti kalvínskej škole je podobná ako v prípade seniora Hornotrenčianskeho kontubernia Petra Bergera (†1625), ktorý poslal svojho syna Eliáša⁵¹ na štúdiá do Heidelbergu.

Ďalej sa F. Hrubecius mal vyjadriť na fare v Predmieri pred miestnym pasťorom Z. Lánim st. a inými prítomnými, že keby vrtkých luteránskych doktorov do jedného dela stĺkol, nevyrovnajú sa J. Kalvínovi. F. Hrubecius šiel ďalej v kritike luteranizmu ako iní exulanti, napr. Regius, Pavol Felgehauer,⁵² ktorí nechceli prijať označenie „luterána“, preto sa len nazývali kresťania. Podobne netolerantná bola aj situácia v Sasku, napr. v Pirne. Pokiaľ sa niekto dostal do podozrenia z kalvinizmu, tak bolo jeho postavenie podobné, ako keď v českej rekatolizovanej spoločnosti zostal utrakvistom.⁵³

Pretože sa F. Hrubecia zastal jeho patrón barón Balaša, bol mu zmiernený trest. Kontubernium, ani samotný superintendent si netrúfli otvorene a jednoznačne vystúpiť proti členovi magnátskeho stavu. F. Hrubecius v Kotešovej pôsobil až do roku 1637, kedy o ňom stopy miznú, nevieme, aký bol jeho ďalší osud. Zaujímavý je však osud zúčastnených osôb, ktoré stáli na strane superintendenta J. Hadíka – I. Hadík, bol jeho bratom, ďalším príbuzným bol J. Hadík, senior Š. Krupšier st. bol aj s podporou superintendenta opätovne zvolený do funkcie atď. Tieto osoby boli zainteresované do sporu nielen v teologickej rovine, ale tiež rodinnej, priateľskej.

⁴⁹ Moravský exulant Jakub Petrozelinus sa vyskytuje v zápisniciach Nitrianskej superintendencie, kde pôsobil ako pastore Ripňanoch a bol v r. 1638 obvinený z kalvinizmu, ale očistil sa. PAULINY, L. *Dejepis superintendencie nitrianskej. Dľa starých i nových prameňov ... IV.*, s. 134.

⁵⁰ NOVÁK, J. V. – HENDRICH, J. J. A. *Komenský, jeho život a spisy*. Praha: Dědictví Komenského, 1932, s. 15 – 17.

⁵¹ E. Berger (Bergher, Perger, *1562 – †1644), jeho synom bol asi Juraj, profesor filozofie na pražskej univerzite a Jeremiáš, rektor školy v Příbrami a Prahe. Učil v Bratislave, v Trenčíne a v Uherskom Brode. Neskôr rekatolizoval a stal sa kráľovským historikom. Dostal titul „laureatus caesareus“ a získal šľachtický predikát. Písal i básne. Jeho historické spisy používajú niektoré fakty, ktoré sú v rozpore so skutočnosťou. Nekriticky v nich vyzdvihoval Habsburgovcov a ich zásluhy.

⁵² VOLF, J. Pavel Felgenhauer a jeho náboženské názory. In *Časopis musea království českého*. 1912, roč. 86, s. 93 – 116.

⁵³ MIKULEC, J. *České země v letech 1620 – 1705*. Praha: Libri, 2015, s. 72 a nasl.

Jednota bratská na Lednickom panstve

Špecifickú skupinu exulantov tvorili členovia Jednoty bratskej (Jednota českých Bratří, Unitas Fratrum), ktorí sa na majetku Rákociovcov usadili na Lednickom panstve. Jednota bratská bola zocelená prenasledovaniami v minulosti a odolávala tak rekatolizačnému tlaku účinnejšie ako väčšinová, spohodlnená utrakvistická cirkev. Jednotlivé zbory podrobne popísal už F. Hrejsa.⁵⁴ Je to asi najlepšie spracovaná exulantská skupina zo všetkých.

V Trenčianskej stolici sídlili najpočetnejšie zbory v Púchove, kde vybudovali Moravskú ulicu, v Lednici a v Lednickej Lhote. Okrem týchto zborov bol ďalší početný v Skalici. Väčšina bratov, viac ako polovica, žila v Púchove, Lednici a Skalici. Získali rozsiahle privilégia, podobne ako anabaptisti od Ilešháziocov, a nevyhli sa závesti domáceho obyvateľstva. Remeselníci veľmi ťažko dostávali povolenia od miestnych cechových organizácií. Idealizáciou je výrok popredného slovenského archívára a historika Jozefa Kočiša, že „ich počínanie (rozumej Rákociovcov – L. B.) voči exulantom možno hodnotiť ako čin humánny a šľachetný“.⁵⁵ Knieža Rákoci ich neprijímal ani tak z náboženského hľadiska ako z ekonomického.

Celkový počet exulantov Jednoty bratskej je uvádzaný rôzne. Je ťažké ho presne určiť. Komplikuje to aj fakt, že na „Moravskej ulici“, ktorá mala vlastnú samosprávu a jej obyvatelia boli združení do samostatného cechu, boli usadení tiež luteráni. Dokonca ani predstavitelia Jednoty bratskej nedokázali presne určiť ich počet. Protestantský teológ Ján Ďurovič odhadol ich počet asi na 2 000 osôb.⁵⁶ Presnejšie však máme len zoznamy kňazov a ich rodín, dostávajúcich finančnú podporu.

Jednota bratská sa aj vo vyhnanstve považovala za celok, „jedno telo“ a nechcela sa rozplynúť v cudzom prostredí.⁵⁷ Inklinovala ku kalvinizmu, a preto netvorila pre evanjelickú cirkev augsburského vyznania „bratov v Kristu“, ale pikhartov, „husitov“.

Po smrti seniora Štefana Mitisa Bánovského v roku 1631 vzrástol počet vyhnancoz z Moravy a Čiech. Keď bolo miesto pastora v Púchove voľné, striedali sa tu pastori z okolitých fár, ako ich vysielal senior, aby vykonávali služby Božie. Ján Langius, pastor z Konskej, ale neprišiel a veriaci odišli na služby Božie k „sektárskym Pikhartom“. Za túto nedbalosť bol pokutovaný kongregáciou 14. októbra 1631 jednou zlatkou.⁵⁸ Po Mitisovej smrti nastúpil na miesto pastora Samuel

⁵⁴ HREJSA, F. Sborové Jednoty bratské v cizině. In *Reformační sborník*. 1939, roč. 7, s. 10 – 114.

⁵⁵ KOČIŠ, J. *Od Čachtíc po Strečno*. Martin : Osveta 1989, s. 91.

⁵⁶ Spolu s rodinami hlásiacimi sa k luteránskej vetve ich celkový počet odhadol na 6-tisíc. ĎUROVIČ, J. Jednota na Slovensku. In *Jednota bratská : 1457 – 1957 : sborník k päťtisťmu výročiu založenia*. Praha : Kalich, 1956, s. 242 – 243.

⁵⁷ Pozri tiež SOKOL, V. Jednota Bratská na Slovensku. In *Slovenská čítanka*. 2. úplne prepracované vyd. Praha : nákl. E. Šolca, 1925, s. 132 – 133.

⁵⁸ HOLUBY, J. L. *Materiály k dejinám cirkvi evanjelických a. v. v stolici trenčianskej*. V. sv., 2. diel rkp., 1888, s. 688; pozri tiež HOLUBY, J. L. Jako sa pripojili bratské sbory skalický, púchovský a iné v Horných Uhrách roztruseno sa nachodiace zlomky bratskej cirkve k vyznaniu helvétskemu v r. 1647. In *Cirkevné listy*. 1889, roč. 3, č. 4, s. 52 – 53; porovnaj ODLOŽILÍK, O. Bratří na Slovensku. In *Časopis matice moravské*. 1931, roč. 55, s. 349 a nasl.; SOKOL, V. Jednota

Paulini ml., ešte v roku 1631, zákony kontuberniálne podpísal nasledujúci rok. Vzťahy medzi exulantmi a pastorom zostali napäté.⁵⁹

Pojmom pikardi ich označuje aj Martin Luther⁶⁰ a luteránski predstavitelia v Uhorsku, napr. štvrtý superintendent Trenčianskej, Liptovskej a Oravskej stolice Joachim Kalinka (Kalinkius, †1678). To znamenalo podľa uhorských zákonov, že boli heretikmi. Náboženské cítenie bratov bolo podstatne silnejšie ako jazyková alebo národná príbuznosť.

Aby sa vyhli prenasledovaniu z právneho aspektu, uzavreli v roku 1647 zmluvu s reformovanou cirkvou na Slovensku.⁶¹ V nej reformovaný biskup J. M. Samaraeus, senior Jacobus Magay, senior Mich. b. Canisaeus a senior Martinus Perlaki prehlasovali vo Farkašde 20. mája 1647, že pred nich „na tomto sv. duchovným sněmě shromážděné předstoupili evangelíci v svobodném král. městě Skalici zůstávající, kt. konfesí Helveticke v artikulích víry ve všem následují, také i těch jménem, kt. i jinde v těchto Horních Uher místech zůstávající s nimi smýšlí“. Bratia tým boli ochránení pred ďalším sťahovaním.

V hodnotení slovenských protestantských historikov J. L. Holubyho, J. Drobného, J. Mocka a iných rezonovala skôr otázka česko-slovenskej vzájomnosti. Pregnantne to vyjadril neskôr iný luteránsky historik Š. Mosný vo svojej dizertácii, keď napísal: „Žiaľbohu, mnohí ev. luteráni na Slovensku nevideli v nich (rozumej v moravských a českých bratoch – L. B.), v týchto o cirkve a národ sa zaslúžilých vyhnancov svojich bratov v Pánu.“⁶² Jednota bratská si zachovala samosprávu cirkevných obcí i staré zvyky, takže s reformovanou cirkvou úplne nesplynula, ale podliehala dozoru kalvínskych duchovných. Bolo to úplne v duchu ekumenickej ekleziologie Jednoty bratskej, kedy bratia sami označovali dielčie skupiny „jednotami“ v duchu 1 Kor. 12, 27: „Vy pak jste tělo Kristovo, a oudové z částky.“ Cirkev podľa nich je len jedna (podstatná a služobná), ale jednôt je veľa (luteránska, kalvínska, rímska atď.).

Po Vestfálskom mieri bolo jasné, že návrat do vlasti by bol možný len za cenu konverzie. Posledná vlna emigrácie nekatolíkov z českých krajín sa zdvihla po roku 1648. To už proces konfesionalizácie prešiel do druhej fázy, kedy nastala doba konfesijnej konsolidácie na Morave a v Čechách. Tá sa vyznačovala snahou dosiahnuť úplnú konfesijnú jednotu ako záruku existencie štátu, kniežatstva.⁶³

Bratská na Slovensku. In *Slovenská čítanka*. 2. úplne prepracované vyd. Praha : nákl. E. Šolca, 1925, s. 133

⁵⁹ Pozri BERNÁT, L. Kryptokalvinizmus..., s. 91 – 92.

⁶⁰ M. Luther v predhovore svojej konfesii: „U těchto Bratří, kteréž Pikhary jmenují...“ *Čtyři vyznání*. Praha : KEBF, 1951, s. 119.

⁶¹ Listinu uverejnil KVAČALA, J. Dve listiny k dejinám česko-moravských bratov vyhnancov v Hornom Uhorsku v prvej polovici 17. storočia. In *Archív pro bádání o životě a spisech J. A. Komenského*. 1929 – 30, roč. 11 – 12, s. 12 – 13, s. 22 – 24; pozri tiež SOKOL, V. Jednota Bratská na Slovensku. In *Slovenská čítanka*. 2. úplne prepracované vyd. Praha : nákl. E. Šolca, 1925, s. 349; porovnaj ODLOŽILÍK, O. Bratří na Slovensku. In *Časopis matice moravské*. 1931, roč. 55, s. 349.

⁶² MOSNÝ, Š. *Dejiny hornotrenčianskeho kontubernia*. Bratislava, DDIZ 1972, s. 688.

⁶³ Podrobnejšie pozri CEKOTA, V. Morava a proces konfesionalizace. In *SCeTH*. 2004, roč. 34, č. 71 – 72, s. 48 a nasl.

Drvivá väčšina exulantov sa začala prispôsobovať situácii, na čo poukazujú manželstvá s domácim obyvateľstvom. Výnimku tvorila skupinka okolo kazateľa Jednoty bratskej, vizionára a mystika Mikuláša Drábika (+1671). Jeho vízie, vydané spolu s víziami Kristíny Poniatovskej a Krištofa Kottera, neustále vyzývali k odporu, nepodľahnutiu situácii. Po ich vydaní Janom Amosom Komenským v diele *Lux in tenebris* a neskôr v doplnenom vydaní *Lux e tenebris* viedli k represáliám voči zborom Jednoty bratskej, ako aj osobnosti M. Drábika, ktorý bol nakoniec popravený v Bratislave.⁶⁴

Len na krátko sa potom v roku 1708 obnovil cirkevný zbor Jednoty bratskej, o čom máme len strohú informáciu o existencii Štefana Tretia (Treškovský), ktorý je označený ako „pastor Helvetiae confessionis“ a „apostata“.⁶⁵ Potom podobne ako väčšina protestantskej emigrácie podľahli rekatolizácii.

Katolícka fluktuácia

Slovenskí a českí historici venovali veľkú pozornosť protestantskej migrácii, ale prebiehala tu tiež vlna rímskokatolíckej migrácie. Nemáme k dispozícii údaje napr. o počte rímskokatolíckych kňazov z Moravy a Čiech v diecézach nachádzajúcich sa na území Uhorska ani o počte mníchov a rehoľníkov.

Dôležitosť Čechov a Moravanov v rádoch môžeme demonštrovať na príklade noviciátu Spoločnosti Ježišovej v Trenčíne (domus primae probationis/noviciatus, tirocinium). Podľa J. Macúrka: „Za dobu trvaniu noviciátu studovalo v Trenčíne v jezuitském noviciátu asi 45 osob z Čech, Moravy a Slezska. Věc tato není v rámci česko-uherských a česko-slovenských styků bez významu.“⁶⁶ V trenčianskom noviciáte si robilo noviciát celkom 2 407 novicov, z ktorých bolo 1 722 novicov-školastikov a 705 novicov-frátrov. Ak analyzujeme zápisy v matrike, tak z Čiech a Moravy pochádzalo 37 novicov-školastikov a 65 novicov-frátrov. Slezanov, ktorí si robili noviciát v Trenčíne, bolo celkom 32. Mnohí z jezuitov z Čiech a Moravy pôsobili v Trenčíne, zastávali významné funkcie v ráde, napr. misionár Josef Andre, Gabriel Graff, rektor v Trnave a Budíne,⁶⁷ Karel Knopp, rektor v Ska-

⁶⁴ Podrobnejšie pozri BERNÁT, L. *Mikuláš Drábik vizionár, mystika a kazateľ Jednoty bratskej*. Trenčín : Trenčianske múzeum v Trenčíne, 2016.

⁶⁵ DUBNICZAI, S. *Metamorphosis fidei orthodoxae de bono in malum et vicissim in comitatu Trenchiniensi*. Košice 1737, s. 60.

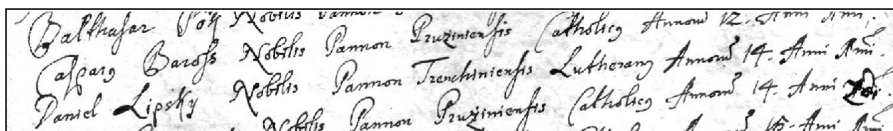
⁶⁶ MACŮREK, J. Bohemika v maďarské historickej literatúre v posledných desiatich rokoch. In *Časopis Musea království Českého*. 1950, roč. 69, č. 1 – 2, s. 73. Jeho výzvu sme čiastočne naplnili v štúdiách Katalóg členov Spoločnosti Ježišovej pôsobiach v Trenčíne v r. 1645 – 1655. In *Zborník Trenčianskeho múzea v Trenčíne 2017*. Šurany 2018, s. 112 – 125; Katalóg členov Spoločnosti Ježišovej pôsobiach v Trenčíne v rokoch 1655 – 1654. In *Historia ecclesiastica*, (ďalej HE). 2016, roč. 7, č. 2, s. 108 – 137; Jednota Bratrská na Slovensku. In *Slovenská čítanka*. 2. úplne prepracované vyd. Praha : nákl. E. Šolca, 1925; Katalóg členov Spoločnosti Ježišovej pôsobiach v Trenčíne v rokoch 1665 – 1674. In HE, 2017, roč. 8, č. 2, s. 135 – 176; Noviciát frátrov Spoločnosti Ježišovej v Trenčíne v rokoch 1675 – 1684. In HE, 2018, roč. 9, č. 1, s. 52 – 72; Katalóg členov Spoločnosti Ježišovej pôsobiach v Trenčíne v rokoch 1675 – 1684. In HE, 2018, roč. 9, č. 2, s. 225 – 270.

⁶⁷ Podrobnejšie pozri BERNÁT, L. *Životopisný slovník pedagógov jezuitského gymnázia v Trenčíne v rokoch 1649 – 1773*. Bratislava : Eko-konzult, 2013, s. 108 – 109.

lici, inštruktor tretej probácie v Banskej Bystrici,⁶⁸ Bartoloměj Zarubal, rektor v Levoči, v Skalici atď.⁶⁹

Medzi novicmi-frátrami nachádzame tiež potomka českých exulantov z rodu Petroselinovcov Antona.⁷⁰ Na rímskokatolicizmus konvertoval tiež vnuk J. Trnovského a syn seniora Liptovského seniorátu Samuela Ján Trnovský. Počas Tökoliho povstania bol v Dolnom Kubíne stáť vzbúrencami a rímskokatolícka cirkev ho zaradila medzi svojich martýrov.

V laviciach trenčianskeho jezuitského gymnázia sedeli aj členovia exulantských rodín napr. rodu Lipských – Daniel, Ján a Juraj.⁷¹ Niektorí si zachovali protestantskú vieru – zapísaní sú ako „lutheranus“.



Obr. č. 5: Zápis o štúdiu D. Lipského na trenčianskom jezuitskom gymnáziu v matrike školy.

To už sa ale dostávame k otázke fluktuácie v rokoch 1650 – 1750, ale charakter tejto vlny sa lišil od dvoch predchádzajúcich vln. V niektorých prípadoch nešlo o presun poddaného obyvateľstva, ale o útek. Fluktuácia bola vzájomná.

Záver

Záverom môžeme konštatovať, že akokoľvek si boli Česi a Slováci blízki, predsa len predstavovala migrácia ako na poli politickom, hospodárskom a náboženskom niekoľko rovín, ktoré je nutné zbaviť idealizácie a romantického ponímania. Migrácia bola demograficky druhým závažným momentom, po vojenských akciách a epidémiách, ktorá výrazne znížila populačný rast obyvateľstva.

Ktorákoľvek cirkev získala dominantné postavenie, mocensky sa vysporiadala s inými vieroučnými prúdmi. Nebola to však len otázka náboženská, ale tiež politická. Potvrdila sa téza J. Macúrka, že „otázka vzájemných fluktuácií je složitější nežli se na prvý pohled zdá a to už pokud jde o prvé desetiletí po Bíle hoře“.⁷²

⁶⁸ BERNÁT, L. *Životopisný slovník pedagogov jezuitského gymnázia v Trenčíne v rokoch 1649 – 1773*. Bratislava : Eko-konzult, 2013, s. 169 – 170.

⁶⁹ BERNÁT, L. *Životopisný slovník pedagogov jezuitského gymnázia v Trenčíne v rokoch 1649 – 1773*. Bratislava : Eko-konzult, 2013, s. 337 – 339.

⁷⁰ A. Petroselinus, *6. 1. 1671 Púchov – †18. 5. 1706 Ráb, konvertita. Pochádzal asi z exulantskej rodiny Petroselinovcov. Do rádu vstúpil 23. 10. 1690 v Trenčíne. V čase vstupu vedel slovensky, nemecky, latinsky a krajčírské remeslo. Po noviciáte pôsobil v r. 1693 v Levoči ako správca šatne, sakristán, ošetrovateľ, v r. 1694 sa vrátil do Trenčína. *LIBER ... In secunda Novitiorum Coadiutorum*, fol. 178, LUKÁCS, L. *Catalogus generalis seu Nomenclator biographicus personarum Provinciae Austriae Societatis Iesu (1551 – 1773). Pars II*. Romae : Institutum historicum S. I., 1988, s. 1201.

⁷¹ Na trenčianskom jezuitskom gymnáziu študoval Daniel III. Lipský v r. 1690 parvistae maiores až 1692 grammatae, Ján v r. 1679 triedu parvistae minores a Juraj v r. 1678 – 1679 parvistae minores, 1681 principistae, 1682 grammatae, 1683 syntaxistae. BERNÁT, L. *Jezuitské gymnázium v Trenčíne a jeho žiaci*. Trenčín : DMC, 2018, s. 225.

⁷² MACÚREK, J. *České země a Slovensko*, s. 39.

Ako sme na začiatku štúdie konštatovali, historiografia venovala danej problematike veľkú pozornosť. Archívne výskumu nie sú ešte ani dnes zďaleka ukončené. Ešte stále je obraz o danom fenoméne neúplný a bude nutné ho doplniť, spresniť bádáním predovšetkým o dejinách menších miest a obcí. To umožní správne poznať, zhodnotiť českú a moravskú emigráciu, vytvoriť komplexnejší obraz. Pobielohorská rekatolizácia, ako aj následné exulanstvo sú témami stále problematickými.

„... DER GLAUBE IST GOTTES GESCHENK!“
ÜBER DIE ANFÄNGE DER TOLERANZ IM SÜDOSTEN,
WESTEN UND NORDEN.

Karl W. SCHWARZ

‘... Faith is God’s gift!’ About the origins of toleration in the south east, west and north. The presented study deals with the phenomenon of religious toleration in the history of Europe within its areas. The author first looks at different forms of toleration of the individual Habsburg monarchs. Furthermore, the paper analyses its evolution until the issue of the Patent of Toleration by Joseph II, which brought an important change in the religious development of the Habsburg Empire. In addition, this study describes other forms of toleration in the areas of Transylvania, France and Prussia.

Keywords: Toleration, Patent of Toleration, Joseph II., France, Transylvania, Prussia.

I.

Er wolle lieber über eine Wüste herrschen als Ketzler in seinen Landen dulden, so lautete das Gelübde, welches **Ferdinand II.** (1578-1637) am Beginn seiner Herrschaft vor der Gnadenmutter in Loreto in den Marken leistete und damit ein authentisches Bekenntnis zur überkommenen katholischen Kirche der „Altgläubigen“ abgab. Gelübde und Bekenntnis bildeten die Grundlage für die fast vollständige Rekatholisierung der kaiserlichen Erblande. Als die Exponenten der aufrührerischen böhmischen Stände nach der Schlacht am Weißen Berg (1620) in Prag hingerichtet wurden, pilgerte **Ferdinand** nach Mariazell und betete vor dem Altar der *Magna Mater Austriae* für das Seelenheil der Aufrührer. Aus dem Kampf gegen den Protestantismus als innere und gegen die Osmanen als äußere Bedrohung war das Habsburgerreich in seiner gewonnenen Ausbreitung nach dem Südosten Europas - geradezu als ein „Kreuzzugsimperium“ entstanden. Seinen göltigen ikonographischen Ausdruck fand die *pietas Austriaca* in der Dreifaltigkeitssäule am Wiener Graben mit dem knieenden Kaiser **Leopold I.** (1640-1705), dem Vollender der Gegenreformation, der sich für die himmlische Unterstützung im Kampf gegen Protestanten und Osmanen betend bedankt und der *ecclesia triumphans* Ausdruck verleiht¹.

Die Habsburger hatten aus ihrer Option für die überkommene katholische Tradition eine Pflicht zur Ketzerbekämpfung auf der Grundlage des Wormser Edikts von 1521 abgeleitet. Aus ihrer Verantwortung für das Seelenheil ihrer

¹ WINKELBAUER, T. *Ständefreiheit und Fürstenmacht. Länder und Untertanen des Hauses Habsburg im konfessionellen Zeitalter II.* Wien 2003, 188 f.

Untertanen folgten sie der klassischen katholischen Staatslehre und wussten sich legitimiert zur ketzerpolitischen Bestrafung der Dissidenten. Die Ketzerbekämpfung, wie sie in Titel VII des 5. Buches der Dekretalen dem katholischen Fürsten verpflichtend aufgetragen wurde – bis hin zum „Glaubenskrieg“ – war noch **Maria Theresia** (1717-1780) eine heilige Pflicht, die sie bis 1776 dazu veranlasste, aufgestöberte Kryptoprotestanten trotz Interventionen des *Corpus Evangelicorum*² nach Siebenbürgen zu „transmigrieren“, d.h. zwangsweise zu deportieren³. Aber diese Religionspolitik der Habsburger war zum Scheitern verurteilt, weder die Missionsarbeit in den vermuteten Kerngebieten der Geheimprotestanten⁴ noch die eingerichteten Konversionshäuser⁵ oder die zwangsweise Transmigration hatten die erstrebte „Einheit in der Religion“ wieder herstellen können. Dass diese „*Ländler*“, benannt nach dem Land ob der Enns, nach Siebenbürgen zwangsumgesiedelt wurden, hing mit der Multikonfessionalität jener Landschaft zusammen, wo schon seit dem 16. Jahrhundert ein Klima der Toleranz geherrscht hatte und sich die politischen Machthaber zu einer interkonfessionellen Koexistenz verständigen mussten⁶.

II.

In seiner historischen Skizze über „Reformation in Türkennot“ deklarierte der in Heidelberg wirkende Siebenbürger Sachse **Paul Philippi** (1923-2018) Siebenbürgen als „Pionierregion der Religionsfreiheit“⁷. Dort war schon im 16. Jahrhundert auf dem Landtag von Thorenburg/Turda von 1557 dekretiert worden, „*dass jeglicher des Glaubens leben könne, des er wolle*“⁸. 1558 wurde die-

² SCHWARZ, Karl W. Zur rechtsgeschichtlichen Einordnung des österreichischen Geheimprotestantismus (2009), Nachdruck in: ders., *Der österreichische Protestantismus im Spiegel seiner Rechtsgeschichte* (= *Jus Ecclesiasticum* 117). Tübingen 2017, 1-24, hier 15 ff.

³ PREUßE, CH. „... das Unkraut des Irrglaubens auszureuten „...“. Kryptoprotestantismus in den habsburgischen Erblanden und Transmigration nach Siebenbürgen. In *Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde* 29 (2006), 161-179; STEINER, S. *Reisen ohne Wiederkehr. Die Deportation von Protestanten aus Kärnten 1734-1736*. Wien-München 2007; KNALL, D. *Aus der Heimat gedrängt. Letzte Zwangsumsiedlungen steirischer Protestanten nach Siebenbürgen unter Maria Theresia* (= *Forschungen zur geschichtlichen Landeskunde der Steiermark* 45). Graz 2012.

⁴ TROPPEL, Peter G. *Staatliche Kirchenpolitik. Geheimprotestantismus und katholische Mission in Kärnten*. Klagenfurt 1989.

⁵ SCHEUTZ, M. Die „fünfte Kolonne“. Geheimprotestanten im 18. Jahrhundert in der Habsburgermonarchie und deren Inhaftierung in Konversionshäusern (1752-1780). In *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 114 (2006), 329-380, besonders 351-365.

⁶ SCHWARZ, Karl W. Toleranz und Religionsfreiheit im Donau- und Karpatenraum (2013), Nachdruck in: *Der österreichische Protestantismus im Spiegel seiner Rechtsgeschichte*, 269-283.

⁷ PHILIPPI, P. Reformation in Türkennot. In *Evangelische Diaspora* 25 (1954), 92-98; ders., Grundsätzliches und Historisches über die Anfänge der religiösen Freiheit in England und Siebenbürgen (1957), Nachdruck in: ders., *Land des Segens? Fragen an die Geschichte Siebenbürgens und seiner Sachsen* (= *Siebenbürgisches Archiv* 39). Köln-Weimar-Wien 2008, 152-166; vgl. dazu zuletzt: WIEN, U.A. *Siebenbürgen – Pionierregion der Religionsfreiheit* (= *Academia* 15). Bonn-Hermannstadt 2017, 7-16.

⁸ Thorenburger Landtagsabschied [LA] 10.6.1557, abgedruckt in: WOLGAST, E. (Hg.). *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*. Begründet von Emil Sehling Bd. XXIV:

se Freiheit (*libertas*) bestätigt, die alte Religion oder den lutherischen Glauben anzunehmen⁹. 1564 und 1568 wurden die Beschlüsse bekräftigt und auch die Calvinisten und - einzigartig in Europa - die *Antitrinitarier* in diese vom Landtag beschlossene Religionsfreiheit aufgenommen¹⁰. *Niemand solle wegen seiner Religion verspottet oder verfolgt werden dürfen, denn der Glaube ist Gottes Geschenk* (so ausdrücklich 1568)¹¹. Hier ist jene im Titel dieses Beitrags aufscheinende Aussage vom Glauben als „Gottes Geschenk“ zu verorten, der den Landtag aber keineswegs daran hinderte, eine weitere Aufsplitterung abzuwehren. Denn als sich aus dem Kreis der Unitarier eine judaisierende Splittergruppe bildete, die sog. Sabbatarier¹², wurde dies untersagt. Das prominente Opfer dieses Innovationsverbotes war **Franz Davidis** (1510-1579). Er wurde inhaftiert, seine konfessionelle Wanderung, die von **Luther** über **Calvin** zu **Fausto Sozzini** (1539-1604), dem ideologischen Protagonisten der unitarischen Religion führte, sie endete im Gefängnis von Klausenburg. Es blieb also bei den vier rezipierten Religionen, sogenannten *religiones receptae*, nämlich: der reformierten, lutherischen, katholischen und unitarischen Konfession. Deren Freiheit mussten auch die von den Ständen gewählten Fürsten beedien, so auch der Katholik **István Báthori** (1533-1586), der von sich sagte, er sei „*rex populorum, non conscientiarum*“¹³.

III.

Als die Siebenbürgischen Stände 1568 jenen Beschluss fassten, welcher den religiösen Pluralismus in ihrem Staat rechtlich untermauerte, herrschte im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation das *jus reformandi* der Landesfürsten, wie es im Augsburger Religionsfrieden von 1555 festgelegt worden war und seither die konfessionelle Ausrichtung der Einzelterritorien nach dem Grundsatz *cuius regio, eius et religio* bestimmte.

Frankreich wurde durch die Greuel von insgesamt sechs Hugenottenkriegen erschüttert, in denen um die politische Herrschaft gekämpft wurde. Gegner waren das katholische Königshaus und die opponierende Adelspartei, die sich der reformierten Glaubensrichtung angeschlossen hatte.

Als Hugenotten, so genannt nach der französischen Frühform des Wortes „Eidgenossen“ („*Eignots*“), bezeichneten sich die französischen Calvinisten, die sich auf der Grundlage der *Confessio Gallicana* (1559/1571) und der *Discipline ecclésiastique des églises reformées de France* (1559) organisiert hatten. Letzte-

Siebenbürgen, bearb. von Martin Armgart unter Mitwirkung von Karin Meese, Tübingen 2012, 52-54, 52 – dazu SCHWARZ, K. In *Zeitschrift für Rechtsgeschichte [ZRG] 133 Kanonistische Abteilung [KA]* 102 (2016), 536-539.

⁹ LA 3.4.1558, abgedr. in: Wolgast ebd. 67-69, 69.

¹⁰ WIEN, Ulrich A. – BRANDT, J. – BALOGH, András F. (Hg.). *Radikale Reformation. Die Unitarier in Siebenbürgen (= Studia Transylvanica 44)*. Köln-Weimar-Wien 2013.

¹¹ LA 13.1.1568, abgedr. in: Wolgast ebd. 84.

¹² GYÉMÁNT, L. Der Sabbatarismus in Siebenbürgen. In WIEN, Ulrich A. – BRANDT, J. – BALOGH, András F. (Hg.). *Radikale Reformation*, 301-312.

¹³ WIEN, Ulrich A. „Rex sum populorum non conscientiarum“ – Religionsfreiheit in der Pionierregion Siebenbürgen. In REIL, E. – SCHEIDER, R. (Hgg.). *Wahrheit suchen – Wirklichkeit wahrnehmen. Festschrift für Hans Mercker*. Landau 2000, 273-280.

re enthielt die für den Calvinismus charakteristische Gemeindeverfassung mit ihrer Struktur von unten nach oben, mit ihrer Vier-Ämter-Lehre (Pastoren, Doktoren, Älteste, Diakonen) und dem Anspruch absoluter Selbstregierung und Selbstverwaltung der Kirche durch Synoden auf örtlicher Ebene (Konsistorium), regionaler Ebene (Provinzialsynode) und gesamtkirchlicher Ebene (Nationalsynode). Diese Verfassung galt als biblisch geboten und war deshalb auch Bestandteil ihres Bekenntnisses.

Bedeutsam für die Protestantismusgeschichte in Frankreich war die Allianz der Hugenotten mit der Adelspartei und dadurch ihre Anteilnahme an den politischen Parteikämpfen. Im Hintergrund stand auch die Frage nach der Zulässigkeit politisch-militärischen Widerstands, die sich nach der Pariser Bluthochzeit zwischen **Margarethe von Valois** (1553-1615), der Tochter der Königinwitwe **Katharina von Medici** (1519-1589) und **Heinrich von Navarra** (1553-1610) und der „Bartholomäusnacht“ (23./24. August 1572) auf den Fall eines ethisch geforderten Tyrannenmordes zuspitzte. Ich halte die Bartholomäusnacht, welcher der Jurist **François Hotman** (1524-1590) knapp entrinnen konnte, für ein entscheidendes Datum für die Entfaltung der monarchomachischen Widerstandslehre. Im nächsten Jahr 1573 verfasste er sein klassisches Werk *Franco-Gallia seu Tractatus isagogicus de regimine Regum Galliae* (verschiedene Ausgaben 1574, 1576 in Köln, 1586 in Frankfurt/M.) als Reflex auf die erfahrene Tyrannis. Auch wenn von der jüngsten Forschung die Bedeutung der Bartholomäusnacht für die Ausformung eines „qualitativ neuen Denken[s] im Bereich des Widerstandsrechts“ deutlich relativiert wurde¹⁴, weil schon das von lutherischen Theologen formulierte Magdeburger Bekenntnis von 1550 ein solches Recht zum Widerstand des *magistratus inferior* vorgesehen hatte, bleibe ich mit Rücksicht auf **Hotman** und dessen Schüler **Georg Erasmus von Tschernembl** (1567-1626) bei der traditio-

¹⁴ SCHULZE, W. Zwingli, lutherisches Widerstandsdenken, monarchomachischer Widerstand. In BLICKLE, P. – LINDT, A. – SCHINDLER, A. (Hgg.). *Zwingli und Europa*. Zürich 1985, 199-216; FRIEDEBURG, R. Bausteine widerstandsrechtlicher Argumente in der frühen Neuzeit (1523-1668): Konfessionen, klassische Verfassungsvorbilder, Naturrecht, direkter Befehl Gottes, historische Rechte der Gemeinwesen. In STROHM, CH. – DE WALL, H. (Hgg.). *Konfessionalität und Jurisprudenz in der frühen Neuzeit*. Berlin 2009, 115-166, hier 138.157; LEPPIN, V. Magdeburg und die Folgen. Zum lutherischen Beitrag zur Widerstandsdiskussion im 16. Jahrhundert. In Martin Leiner u.a. (Hgg.). *Gott mehr gehorchen als den Menschen. Christliche Wurzeln, Zeitgeschichte und Gegenwart des Widerstands*. Göttingen 2005, 99-111, hier 100; STROHMEYER, A. Konfessionszugehörigkeit und Widerstandsbereitschaft: Der „leidende Gehorsam“ des innerösterreichischen Adels in den religionspolitischen Auseinandersetzungen mit den Habsburgern (ca. 1570-1630). In BÄHLCKE, J. – LAMBRECHT, K. – MANER, H.CH. (Hgg.). *Konfessionelle Pluralität als Herausforderung. Koexistenz und Konflikt in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*. Festschrift für W. Eberhard. Leipzig 2006, 333-354, hier 342; STROHM, CH. Widerstand. Beobachtungen zum spannungsvollen Verhältnis von Religion, Moral und Recht. In SCHIFFNER, K. – WENGST, K. – ZAGER, W. (Hgg.). *Fragmentarisches Wörterbuch. Beiträge zur biblischen Exegese und christlichen Theologie*. Festschrift für Horst Balz. Stuttgart 2007, 411-421, hier 417.

nellen Sichtweise des Calvinismus als einer „Leitkonfession“ des Widerstands¹⁵ und folge insofern der Analyse von **Hans Sturmberger** (1914-1999)¹⁶.

In den konfessionellen Bürgerkriegen des 16. Jahrhunderts vollzog sich, getragen von einer Mittelpartei der Politiker (*politiques*), ein Wandel im Staatsverständnis, der von grundlegender Bedeutung war. Er hatte nämlich die Emanzipation der Politik von der Religion zur Folge, eine Diversifizierung des politischen und religiösen Lebensbereiches – oder wie es **Ernst Wolfgang Böckenförde** (1930-2019) formulierte: „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“¹⁷. Es war eine völlig neuer „Typus von Staatlichkeit“, der aus den Bürgerkriegen hervorgegangen war. Der Staatszweck hatte sich gewandelt¹⁸, *pax* und *transquillitas*, Friede und innere Ordnung bildeten nunmehr die tragende Leitidee, die Legitimationsgrundlage dieses frühmodernen Staatswesens – nicht mehr die *cura religionis* für die als *vera religio* verstandene Landesreligion. Der Staat war ganz wesentlich vom Gesichtspunkt der Souveränität bestimmt. In seiner Lehre von der Staatsräson, entfaltet in seinen *Six livres de la république* (1576) wies **Jean Bodin** (1530-1596), einer der Exponenten der *Politiques*, dieser Entwicklung den Weg¹⁹.

Es war nun bezeichnenderweise **Heinrich IV. von Navarra**, der vormalige Hugenottenführer selbst, der diesem gewandelten Staatsverständnis Rechnung trug. Er konvertierte als erster Thronprätendent zur katholischen Kirche („*Paris ist eine Messe wert!*“), aber eben nicht, um der „wahren Religion“ zum Sieg zu verhelfen, sondern aus Gründen der Staatsklugheit und politischen Vernunft, um einerseits die königliche Herrschaft und andererseits den konfessionellen Frieden sicherzustellen. Er wurde dann mit dem Edikt von Nantes 1598 fixiert. Zwar behielt der Katholizismus den Rang und die Stellung einer Staatsreligion, aber auch den Hugenotten, die 7-8% der Gesamtbevölkerung ausmachten und über erheblichen Einfluss verfügten, wurde ein beschränktes Maß an Glaubensfreiheit und gleiche bürgerliche Rechte gewährt. Unter den Nachfolgern am Königsthron

¹⁵ SCHWARZ, Karl W. Das jus resistendi bei Georg Erasmus von Tschernembl und dessen Konfessionswechsel von Wittenberg nach Genf (2015), Nachdruck in: *Der österreichische Protestantismus im Spiegel seiner Rechtsgeschichte*, 25-39; HENNEFELD, T. Das Widerstandsrecht – eine reformierte Perspektive unter besonderer Berücksichtigung der Schriften Calvins und deren Auswirkungen im Donauraum des beginnenden 17. Jahrhunderts. In BÜNKER, M. – HOFHANSL, E. – KNEUCKER, R. (Hgg.). *Donauwellen. Zum Protestantismus in der Mitte Europas*. Festschrift für Karl W. Schwarz. Wien 2012, 119-133, hier 120-122.

¹⁶ STRUMBERGER, H. *Georg Erasmus Tschernembl. Religion, Libertät und Widerstand*. Graz-Köln 1953, 406 ff. – dagegen Arno Strohmeyer, *Konfessionskonflikt und Herrschaftsordnung. Widerstandsrecht bei den österreichischen Ständen (1550-1650)*. Mainz 2006, 41 ff. passim.

¹⁷ BÖCKENFÖRDE, E. W. Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation. In ders., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 914)*. Frankfurt 1991, 92–114.

¹⁸ LINK, CH. Christentum und moderner Staat. Zur Grundlegung eines freiheitlichen Staatskirchenrechts im Aufklärungszeitalter. In DILCHER, G. – STAFF, I. (Hgg.). *Christentum und modernes Recht. Beiträge zum Problem der Säkularisierung*. Frankfurt/M. 1984, 110-128, hier 112 ff.

¹⁹ SCHNUR, R. *Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts*. Berlin 1962.

wurde wiederum dem religionspolitischen Grundsatz „Ein König – ein Gesetz – ein Glaube“ (*un roi – une loi – une foi*) Rechnung getragen und der zur Macht gelangte Hugenottenstaat im Staat aufgehoben (Edikt von Nîmes)²⁰, die reformierten Schulen und Kirchen geschlossen und die Nationalsynode verboten, die 1659 zum letzten Mal zusammengetreten war. Um die Mitte des 17. Jahrhunderts betrug der Anteil der Hugenotten an der Gesamtbevölkerung Frankreichs weniger als 5%, ca. 850.000 Mitglieder, die sich auf zwei unterschiedlich starke Gruppen verteilten. Nördlich der Loire lebten wenig mehr als 150.000 Protestanten, die im Unterschied zu ihren Glaubensgenossen in Südfrankreich, in den Cevennen und in der Gegend um Nîmes, die Tradition ihrer aufrührerischen und monarchomachischen Ahnen zu überwinden bereit waren und zum Ausgleich, zur Assimilation und Konversion neigten. Der südfranzösische Protestantismus mit 700.000 Personen, in manchen Landstrichen bis zu 80% der Bevölkerung, bewahrte demgegenüber nicht nur seinen protestantischen Glauben, sondern stilisierte diesen zu einer das gesamte Leben bestimmenden Kultur. Doch zwischen Konversion und Exil, zwischen Anpassung und Widerstand finden sich zahlreiche Varianten eines Doppelspiels, gleichzeitig den „Dragonaden“ der Rekatholisierungstruppen nachzugeben und den Weg zu geheimen „Versammlungen der Wüste“ – in Erinnerung an die Wüstenwanderung des Volkes Israel – zu nehmen.

Ein Viertel der Hugenotten verließ indessen Frankreich nach der Aufhebung des Edikts von Nantes (1685). Die Zahlenangaben schwanken zwischen 200.000 und 600.000, je nachdem, welchen Zeitraum man der Berechnung zugrunde legt. Feststehen dürfte jedenfalls, dass Frankreich dadurch zum Zeitpunkt seiner größten politischen Machtentfaltung unter dem Sonnenkönig **Ludwig XIV.** (1638-1715) den größten Aderlass erlebte und einen Großteil der seinem „wirtschaftlichen und sozialen Fortschritt dienenden Kräfte“ verlor, während alle Zufluchtsländer an der Zuwanderung der Hugenotten profitierten, allen voran Brandenburg-Preußen, aber auch Holland, die Schweiz, selbst England und Amerika, wo sich eben die *Réfugiés* ansiedelten²¹.

Die in Frankreich verbliebenen Hugenotten hielten an ihrem Bekenntnis fest, auch wenn sie nach außen, um ihr Leben zu erhalten, die Konversion vollzogen. Im Untergrund trafen sie sich zu ihren Gottesdiensten, die ihnen ihre *Pasteurs du désert* (Pastoren der Wüste) hielten. Als „Kirche der Wüste“ ist ihre Glaubensgemeinschaft in die Geschichte eingegangen. Manche Parallelen zum Kryptoprottestantismus in den österreichischen Erblanden mögen auffallen; sie dürfen allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich die reformierten Bauern in den Cevennen immer wieder erhoben und gegen die staatliche und kirchliche Obrigkeit in den sogenannten Camisardenaufständen am Beginn des 18. Jahrhunderts mehr als ein Jahrzehnt lang erbittert kämpften. Bei diesem Guerillakrieg handelte es sich um eine sozial-religiöse Aufstandsbewegung, bei der auch

²⁰ VON THADDEN, R. – MAGDELAINE, M. (Hgg.) *Die Hugenotten 1685-1985*. München 1985; DÖLEMEYER, B. *Die Hugenotten*. Stuttgart 2006, 23.

²¹ DUCHHARDT, H. Die Konfessionspolitik Ludwig XIV. und die Aufhebung des Edikts von Nantes. In ders. (Hg.). *Der Exodus der Hugenotten. Die Aufhebung des Edikts von Nantes 1685 als europäisches Ereignis*. Köln-Wien 1985, 29-52.

schwärmerische Geist-Inspiration prophetischer Laienprediger mit endzeitlichen Visionen im Spiel war.

IV.

Die Emigration nach Brandenburg-Preußen, durch rasche Verbreitung des zweisprachig abgefassten Edikts von Potsdam (1665) gefördert²², erfolgte zu einem für das Zufluchtsland (*Refuge*) höchst bedeutsamen Zeitpunkt. Es schickte sich gerade dazu an, das Konglomerat der unterschiedlichen Landstriche, die vom Rhein bis an die Memel reichten, in einen einheitlichen, absolutistischen Gesamtstaat zu integrieren. Um dieses Ziel zu erreichen, musste der Widerstand der Landstände gebrochen werden. Dieser war zugleich religiös motiviert, denn der Kurfürst **Johann Sigismund** (1572-1619) aus dem Haus Hohenzollern war 1613 zum Calvinismus übergetreten und hatte einen gemäßigten Calvinismus mit der *Confessio Sigismundi / Marchia* von 1614 propagiert, während die Bevölkerung und die Landstände einem streng orthodoxen Luthertum auf der Grundlage der *Konkordienformel* (1577) verpflichtet blieben. Es ist nicht zu verkennen, dass in diesem Prozess der konfessionellen Polarisierung zwischen Herrscherhaus und Bevölkerung, die im märkischen Kirchenstreit in den 60er-Jahren des 17. Jahrhunderts kulminierte, die zugewanderten Hugenotten die Stellung des Kurfürsten in dessen antiständischer Politik stärkten. Ja sie verzichteten sogar auf ihre kirchliche Autonomie und wurden die ersten Vertreter einer unbedingten Staatsloyalität²³, also dessen, was man später den preußischen Staatsgeist nannte.

Es waren gewiss auch merkantilistische Überlegungen, die den Großen Kurfürsten **Friedrich Wilhelm** (1620-1688) bewogen, die Hugenotten in sein Land einzuladen, aber auch die Solidarität mit seinen reformierten Glaubensgenossen, wie es in der Einleitung des Edikts von Potsdam 1665 hieß, dass die „*harten Verfolgungen und rigoureusen proceduren*“ des französischen Königs gegenüber „*Unsere[n] der Evangelisch-Reformirten Religion zugethane[n] Glaubens-Genossen*“ ihn bewogen hätten, „*aus gerechten mitleiden, welches wir mit solchen Unsern wegen des heiligen Evangelii und dessen reiner lehre angefochtenen und bedrengeten Glaubens-Genossen billig haben müssen ... eine sichere und freye retraite in alle unsere lande und provincien in Gnaden zu offeriren*“. Damit verbunden waren viele Privilegien, äußerst günstige wirtschaftliche Rahmenbedingungen, vor allem aber das Recht des „*Exercitium Religionis Reformatae in frantzösischer Sprache*“. Freilich war dieses *Exercitium Religionis Publicum* in einen staatskirchlichen Rahmen eingefasst. Das bedeutete, dass die überkommene cal-

²² SCHWARZ, Karl W. Die Toleranz im Religionsrecht des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation, in Brandenburg-Preußen und in Österreich. In STOLPE, M. - WINTER, F. (Hgg.). *Wege und Grenzen der Toleranz. Edikt von Potsdam 1685-1985*. Berlin/DDR 1987, 94-111.

²³ VON THADDEN, R. *Die Brandenburgisch-Preussischen Hofprediger im 17. und 18. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der absolutistischen Staatsgesellschaft in Brandenburg-Preußen*. Berlin 1959, 84.

vinistische Kirchenordnung ohne geforderte Autonomie umgesetzt und mit dem landesherrlichen Kirchenregiment kombiniert werden musste²⁴.

Der Große Kurfürst, Regent seit 1640, in erster Ehe nota bene mit der Urenkelin des Hugenottenführers Admiral **Gaspard de Coligny** (1519-1572) vermählt, mit **Luise Henriette von Oranien** (1627-1667), nahm im Konzert der Mächtigen einen beachtlichen Platz ein. Auf den Westfälischen Friedensverhandlungen spielte seine entschiedene Option zugunsten der Reformierten eine wichtige Rolle. Im *Instrumentum Pacis Osnabrugense* (1648) wurden bekanntlich die Reformierten erstmals reichsrechtlich anerkannt – und zwar als Angehörige der *Confessio Augustana: qui inter illos reformati vocantur* (IPO VII, 1).

Hier wurde auch das Brandenburgische Beispiel von 1613/1615, die Konversion des Landesherrn ohne Zwangsbekehrung des Landes unter Verzicht auf das *jus reformandi*, zum Vorbild einer reichsgesetzlichen Regelung genommen und somit die Verselbständigung der Landeskongregation von derjenigen des Landesherrn durchgesetzt und der Grundsatz „*cuius regio, eius et religio*“ von 1555 überwunden. Dessenungeachtet hat freilich der Große Kurfürst seiner religionspolitischen Haltung Geltung zu verschaffen gesucht. So versuchte er vor allem, wie schon sein Großvater **Johann Sigismund**, die anticalvinistische Theologie der Konkordienformel zu eliminieren. Er verbat grundsätzlich landfremde Ordinationen, um bei den ausschließlich durch das Berliner Konsistorium durchzuführenden Ordinationsexamina eine Verpflichtung auf die Konkordienformel zu verhindern.

Der Streit spitzte sich in den 60er-Jahren zu, als der Kurfürst die lutherische Geistlichkeit zu einer friedlichen Koexistenz mit den Reformierten verpflichtete (Toleranzedikte von 1662 und 1664)²⁵, unter diesem Prätext der „Kirchentoleranz“ aber eine sukzessive Calvinisierung durchführte und die reformierte Hof- und Beamtenkirche förderte. Hier hakten die lutherischen Landstände ein und wurden darin auch durch die Universität Wittenberg unterstützt. Eine „höchst schädliche Freiheit“ nannten sie die „reformierte Toleranz“ und forderten, dass allein der lutherische Glaube rein und unverändert bewahrt werde. In dieser Situation, in der dem Kurfürsten konfessioneller Friede, politisch-kirchliches Stillhalten über alles andere gehen musste, untersagte er kontroverstheologische Polemiken und namentlich das Studium in Wittenberg.

Der Streit eskalierte, er rief Kursachsen auf den Plan, das angeordnete Berliner Religionsgespräch scheiterte – nicht zuletzt an der Indolenz der Berliner Geistlichkeit in der Frage der Geltung der Konkordienformel. Es folgte die reversmäßige Verpflichtung aller Geistlichen der Mark Brandenburg zur Einhaltung der landesfürstlichen Religionsverordnungen, insbesondere der geforderten

²⁴ BEINTKER, M. Toleranz und Bekenntnis. Theologische Beobachtungen zur Immigrations- und Religionspolitik Preußens von 1685-1817. In *die Zeichen der Zeit* 39 (1985) 210-216, hier 214; ders., Konsequenzen der „Discipline Ecclésiastique“ für Kirchenverfassung und Gemeindeordnung in Brandenburg-Preußen? In STOLPE, M. – WINTER, F. (Hgg.). *Wege und Grenzen der Toleranz*, 51-68, hier 61.

²⁵ Abgedruckt in: GERICKE, W. *Glaubenszeugnisse und Konfessionspolitik der brandenburgischen Herrscher bis zur preußischen Union 1540 bis 1815*. Bielefeld 1977, 166 ff.; 172 ff.

Toleranz gegenüber den Reformierten. Die Lutheraner mochten sich damit nicht abfinden, leisteten Widerstand. Der spiritus rector war der Kirchenliederdichter **Paul Gerhardt** (1607-1676)²⁶. Er hatte ein Gutachten verfasst – mit dem für den Kurfürsten ärgerlichen Ergebnis, dass Calvinisten nicht für Christen gehalten werden können, weil sie nicht den wahren seligmachenden Glauben rein und unverfälscht haben. Gerhardt wurde daraufhin gezwungen, in die sächsische Emigration zu ziehen, weil er sich nicht aus seiner Ordinationsverpflichtung auf die Konkordienformel lösen konnte und wollte. Erfolgte also die Toleranzpolitik des Kurfürsten aus der Absicht einer umfassenden Calvinisierung, so war er infolge eines politisch kaum zu verkräftenden „Intellektuellenaufstandes“ zum Einlenken gezwungen. Danach erst verfasste er sein Politisches Testament (1667)²⁷, von dem gesagt wurde, dass es die konfessionelle Engstirnigkeit der deutschen Kleinstaaten überwindet. Es räumt freilich der reformierten Religion, die „*auff das wahre wortt Gottes, undt auff die Simbola der Apostellen allein gegründet, undt ohne Menschen Zusatz ist*“, eine Vorzugsstellung ein. Zugleich wirft er den Lutheraner vor, dass sie noch an „*Pabstlichen groben greulen undt Abgötterey*“ Anteil hätten, die „*mitt gutter manir*“ abzuschaffen er dem Thronfolger einschärft.

Gerade die Haltung gegenüber den Katholiken, vor deren „*heimlich(en) einschleichen*“ in Kurbrandenburg und Pommern gewarnt wird, lässt die Gebrochenheit der Toleranz zutage treten. Sie war keine „*Generaltoleranz*“, wie vermutet wurde, sondern basierte im Herzogtum Preußen im Osten und in Kleve im Westen des Hohenzollernstaates auf konkreten gesetzlichen Vereinbarungen.

Erwähnt soll hier aber doch noch die bekannte Sentenz aus dem Politischen Testament werden, die den merkantilistischen Anstrich der brandenburgischen Politik sehr schön verdeutlicht. Hier empfiehlt der Große Kurfürst seinem Nachfolger „*Ewere von Gott untergebene unterthanen ohne ansehung der Religion als ein rechter Landes vatter lieben, Ihren nutzen undt bestes, in billigen dingen alzeit gerne zu beforderen suchen, die commercia uberall in aufnehmen bringen, undt auff mehr peuplirung insonderheit der Chur Brandenburg gedencken*“.

Hier ist noch hervorzuheben, dass der Große Kurfürst kurz vor seinem Tod **Samuel von Pufendorf** (1632-1694) als Geheimen Rat nach Berlin berief. Der nunmehrige Hofhistoriograph hatte gerade erst unter dem Eindruck der Aufhebung des Edikts von Nantes und der Hugenottenansiedlung in Brandenburg den Traktat „*De habitu Christianae religionis ad vitam civilem*“ (Bremae 1687) publiziert, worin er sein Toleranzprogramm (§ 50 „*Von der Erduldung unterschiedlicher Religionen*) eingehend entfaltete²⁸. Es ist im Lichte der brandenburgischen

²⁶ RADDATZ, A. Paul Gerhardt – der Lutheraner im Streit mit dem reformierten Herrscherhaus. In RCIHTER, M. (Hg.). *Kirche in Preußen*. Stuttgart 1983, 35 ff.

²⁷ GERICKE, W. *Glaubenszeugnisse und Konfessionspolitik*, 176.

²⁸ SCHEUNER, U. Staatsräson und religiöse Einheit des Staates. Zur Religionspolitik in Deutschland im Zeitalter der Glaubensspaltung. In SCHNUR, R. (Hg.). *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*. Berlin 1975, 363-405, hier 402 f.; LINK, CH. Staat und Kirche bei Samuel von Pufendorf. In GEYER, B. – GOERLICH, H. (Hgg.). *Samuel Pufendorf und seine Wirkungen bis auf die heutige Zeit*. Baden-Baden 1996, 209-222.

Kirchenpolitik verfasst worden. Gegenüber der landläufigen Feststellung von der sicherheitspolitischen Notwendigkeit der Glaubenseinheit verwies **Pufendorf** auf den politischen Schaden, den die Vertreibung der religiösen Dissidenten anrichten könne. An dem eingangs erwähnten Ausspruch **Ferdinands II.** übt er schärfste Kritik. Ihm hält er die Staatsverträglichkeit der evangelischen Lehre entgegen und stellt die Antithese zu dessen heilsgeschichtlich motivierter Sorgspflicht für die wahre Religion auf, dass es keinem Fürsten obliege, die Religion mit Gewalt und Unruhen auszubreiten oder mehr zu tun, als es seines Amtes ist. Es solle der Fürst solche Gewaltmittel der Vertreibung nicht gebrauchen, die den Staat beunruhigen oder schwächen; weder der Heiland noch die Apostel hätten sich deren bedient. Vielmehr solle er die Anhänger anderer Bekenntnisse dulden, wenn sie sich als „*bonos, modestos et quietis virtutisque amantes cives*“ erweisen und deren Lehren nichts enthalten, was dem Fürsten nachteilig sei oder zu Aufständen und Rebellionen führe. Der Kernsatz seines Staatsverständnisses lautete²⁹: *Die Staaten sind nicht um der Religion willen gegründet!* Wenn dem so ist, dann gehört die Sorge für das Seelenheil der Untertanen nicht zu den legitimen Staatsaufgaben.

V.

Es ist bekannt, dass der nachmalige Kaiser **Joseph II.** in seiner Jugend von **Christian August Beck** (1720-1784) im Natur- und Völkerrecht unterrichtet wurde³⁰ – und zwar nach den oben mitgeteilten Grundsätzen **Samuel Pufendorfs**³¹. So sind die Erkenntnisse der Naturrechtslehre auch in Österreich rezipiert worden – durch Beck und **Karl Anton Frh. von Martini zu Wasserberg** (1726-1800), dem 1761 der Auftrag zuteil wurde, den Rechtsunterricht des nachmaligen Kaisers **Leopold II.** (1747-1792) wahrzunehmen. So wurde beiden Söhnen der **Maria Theresia** bezüglich der Religion vermittelt³², dass sich die Men-

²⁹ PUFENDORF, S. *De habitu religionis christianae ad vitam civilem*. Breae 1687, Nachdruck Aalen 1972, § 5, p. 15 – dazu eingehend LINK, CH. *Herrschaftsordnung und bürgerliche Freiheit. Grenzen der Staatsgewalt in der älteren deutschen Staatslehre* (= *Wiener Rechtsgeschichtliche Arbeiten* 12). Wien-Köln-Graz 1979, 261 f.; ders., *Naturrechtliche Grundlagen des Grundrechtsdenkens in der deutschen Staatslehre des 17. und 18. Jahrhunderts*. In MAYER-MALY, D. – SIMONS, P.M. (Hgg.). *Das Naturrechtsdenken heute und morgen. Gedächtnisschrift für René Marcic*. Berlin 1983, 77-95, hier 82; ders., *Samuel Pufendorf*, 210 f.

³⁰ CONRAD, H. (Hg.). *Recht und Verfassung des Reiches in der Zeit Maria Theresias. Die Vorträge zum Unterricht des Erzherzogs Joseph im Natur- und Völkerrecht sowie im Deutschen Staats- und Lehnrech.* Köln-Opladen 1964; HARTL, F. (Hg.). *Kirche und Religion im Zeitalter Maria Theresias. Eine Darstellung aus den Kronprinzenvorträgen für Joseph (II.)*. In *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 30 (1979) 132-167 – dazu CONRAD, H. *Reich und Kirche in den Vorträgen zum Unterricht Josephs II.* In REPGEN, K. – SKALWEIT, S. (Hgg.). *Spiegel der Geschichte. Festschrift Max Braubach*. Münster 1964, 602-612; ders., *Staat und Kirche im aufgeklärten Absolutismus*. In *Der Staat* 12 (1973) 45-63.

³¹ LINK, CH. *Toleranz im deutschen Staatsrecht der Neuzeit*. In BARTON, P.F. (Hg.). *Im Zeichen der Toleranz. Aufsätze zur Toleranzgesetzgebung des 18. Jahrhunderts im Reiche Josephs II.* (= *Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte II/8*). Wien 1981, 17-38, hier 21.

³² CONRAD, H. (Hg.). *Recht und Verfassung des Reiches*, 19. Kapitel „Von der Gewalt eines Regenten in Ansehung der Religion“, 276.

schen um der Religion wegen nicht zu Staaten zusammengeschlossen hätten – mit der von der Kaiserin kaum geteilten Schlussfolgerung, „*dass keine weltliche Obrigkeit über die Gewissen herrschen und, was die Untertanen glauben oder nicht glauben sollen, befehlen kann*“³³. So wurde schon unter Maria Theresia der Religionszwang des konfessionellen Absolutismus abgelehnt und eine Spur zum Grundsatz der Toleranz im josephinischen Wien gelegt.

Vorgearbeitet hatte aber auch die Kanonistik. 1776 hatte etwa **Stephan von Rautenstrauch** (1734-1785)³⁴, Vorsitzender der Hofkommission in Kultusangelegenheiten und prominenter Interpret des kanonischen Rechts im theresianischen Wien, die Toleranz als Lösung „*in casu inevitabilis necessitatis*“ propagiert und dem Landesfürsten das Recht zugesprochen, religiösen Dissidenten das Recht der freien Religionsausübung einzuräumen, wenn anders nicht größerer Schaden vermieden werden könne. Fast wörtlich folgte er damit einer Vorlage von **Paul Joseph Riegger** (1705-1775) fast zwei Jahrzehnte früher³⁵. Er hatte nach dem Vorbild des Würzburger Kanonisten **Johann Caspar Barthel** (1697-1771)³⁶ eine *norma tolerantiae* aufgestellt, welche die Grundlagen für das josephinische *Systema tolerantiae religionis diversae* schuf³⁷.

Das Toleranzpatent nennt mehrere Gründe für die gewandelte Politik: die Überzeugung von der Schädlichkeit allen Gewissenszwanges, also das gewandelte Selbstverständnis des Staates durch die Naturrechtsschule der deutschen Aufklärung, sodann den Nutzen der „christlichen Toleranz“ für Religion und Staat, also reformkatholische und ökonomische Motive.

In direktem Widerspruch zum eingangs erwähnten Gelübde Ferdinands II. kursierte im josephinischen Wien die Losung³⁸: „*Die Duldung hilft Länder bevölkern und reich machen; durch falschen Eifer, der in Verfolgung ausartet, werden sie entvölkert, arm und nicht selten in Wüsteneyen verwandelt.*“ Es war der Hofkonzipist **Joseph Kropatschek** (1750-1809), der durch diesen Ausspruch eine Facette der josephinischen Toleranz würdigte, nämlich die populationistische, die von der zeitgenössischen Kameralistik ebenfalls mit Nachdruck propagiert wurde³⁹. Da mochte auch der Gesichtspunkt der Konkurrenzfähigkeit mit dem

³³ CONRAD, H. (Hg.). *Recht und Verfassung des Reiches*, 277.

³⁴ (Stephan von Rautenstrauch) *Synopsis iuris ecclesiastici*, Vindobonae 1776, § 146, p. 45.

³⁵ RIEGGER, P.J. *Introductio in universum ius ecclesiasticum Pars I*. Vindobonae 1758, sect. II § 32, p. 107 s.

³⁶ KRAUS, A. Im Vorhof der Toleranz. Kirchenrecht, Reichsrecht und Naturrecht im Einflussbereich des Würzburger Kanonisten Johann Caspar Barthel. In *Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 103 (1983), 56-75.

³⁷ Dazu LANDAU, P. Zu den geistigen Grundlagen des Toleranz-Patents Kaiser Josephs II. (1981), Nachdruck in: ders., *Grundlagen und Geschichte des evangelischen Kirchenrechts und Staatskirchenrechts (= Jus Ecclesiasticum 92)*. Tübingen 2008, 348-363, 357 f.

³⁸ KROPATSCHKEK, J. *Kommentar des Buches für Kreisämter als vermehrter Leitfaden zur Landes- und Kreisbereisung*. Wien 1799, 1, 505 f. und 794.

³⁹ SCHWARZ, K. Vom Nutzen einer christlichen Toleranz für den Staat. Bemerkungen zum Stellenwert der Religion bei den Spätkameralisten Johann Heinrich Gottlob von Justi und Joseph von Sonnenfels (1981), Nachdruck in: *Der österreichische Protestantismus im Spiegel seiner Rechtsgeschichte*, 58-71, hier 64.

protestantischen Norden eine Rolle gespielt haben, wohin sich bekanntlich 1731 die vertriebenen Salzburger Protestanten wandten – auch bei diesem Vorgang waren die Bestimmungen des Reichsreligionsrechts missachtet worden⁴⁰.

Friedrich II. (1712-1786), der in manchen Bereichen ein Vorbild für den aufstrebenden Kronprinzen **Joseph** gewesen sein mochte, hat seine „Denkwürdigkeiten zur Geschichte des Hauses Brandenburg“ mit einem ähnlichen fast poetisch anmutenden Bild ausklingen lassen⁴¹: „*Der falsche Eifer ist ein Tyrann, der Länder entvölkert; die Toleranz ist eine zärtliche Mutter, die für ihr Wohlergehen sorgt.*“ In einem Kommentar zur 3. Ausgabe der „Policeywissenschaft“ des Kameralisten **Johann Heinrich Gottlob von Justi** (1717-1771) findet sich eine wesentlich krassere Fassung⁴²: „*Wer sich von Vorurtheilen, welche die Geistlichen in den dummsten Jahrhunderten eingeführt haben, und zum Theil aus Eigennutz zu unterhalten suchen, frey zu machen Fähigkeit und Muth gehabt hat, wird deutlich sehen, dass alle Staaten ihren Wohlstand durch Toleranz befördern und durch einfältige, abergläubische Intoleranz aufhalten und verhindern.*“ Diese 3. Ausgabe ist 1782 in Göttingen erschienen, als die josephinische Toleranz gerade ein Jahr alt war und durch vielerlei Einschränkungen wie etwa dem nunmehr vor dem Konfessionswechsel geforderten Prohibitivunterricht beim zuständigen katholischen Ortspfarrer ihre Gebrochenheit zutage trat⁴³ - von den zahlreichen Prärogativen zugunsten der „herrschenden Religion“ im Eherecht und im Kindererziehungsrecht einmal abgesehen⁴⁴. Die josephinische Toleranz umfasste nur ein schmales Segment der Religionsfreiheit. Auf sie war das berühmte Diktum des Dichtersfürsten **Johann Wolfgang von Goethe** (1749-1832) gemünzt⁴⁵, derzufolge „*die Toleranz nur eine vorübergehende Gesinnung sein sollte, die zur Anerkennung führen müsse, denn ‚dulden heißt beleidigen‘*“.

Dessenungeachtet markierte das Toleranzpatent doch einen entscheidenden Wandel in der religionsrechtlichen Entwicklung des Habsburgerreiches⁴⁶. Die

⁴⁰ PUTZER, P. Das Wesen des Rechtsbruchs von 1731/32. In *Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde* 122 (1982), 295-320; ders., Der konfessionsrechtliche Hintergrund der Salzburger Protestanthenemigration 1731/32. In *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 33 (1982), 15-34.

⁴¹ VOLZ, G. B. (Hg.). *Die Werke Friedrich des Großen – in deutscher Übersetzung, Bd. 1*. Berlin 1912, 201 – zit. bei Beintker, Toleranz und Bekenntnis, 210.

⁴² Zitat nach Schwarz, *Der österreichische Protestantismus im Spiegel seiner Rechtsgeschichte*, 64.

⁴³ LEISCHING, P. Wege der Toleranz im österreichischen Vormärz. In *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 39 (1990) 237-265, 242; SCHIMA, S. Glaubenswechsel in Österreich in der staatlichen Gesetzgebung von Joseph II. bis heute. In *Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit* 7 (2007), 79-99.

⁴⁴ OLECHOWSKI, T. Die Lutherische Stadtkirche in Wien aus rechtshistorischer Sicht. In GULCZYŃSKI, A. (Hg.). *Rechtsikonographie geistlicher und weltlicher Macht (= Signa Iuris 10)*. Halle/Saale 2012, 187-204, 189.

⁴⁵ GOETHE, J. W. Maxime Nr. 875. In *Maxime und Reflexionen (= Münchener Werkausgabe XII)*. München 1998, 385.

⁴⁶ GAMPL, I. *Staat – Kirche – Individuum in der Rechtsgeschichte Österreichs zwischen Reformation und Revolution*. Wien-Köln-Graz 1984; LEISCHING, P. Der Toleranzgedanke und seine Bedeutung für die Überwindung des Staatskirchentums in der Monarchia Austriaca. In *ZRG*

Popularität des Kaisers in den evangelischen Toleranzgemeinden ist an zahlreichen Denkmälern zu ersehen⁴⁷. Der berühmteste Lobpreis stammt freilich von einem griechisch-orthodoxen Kaufmann, der die folgende Aufschrift an seinem Haus am Fleischmarkt in der Wiener Innenstadt anbringen ließ⁴⁸: *Vergänglichlich ist dies Haus, doch Josephs Nachruhm nie. Er gab uns Toleranz, Unsterblichkeit gibt sie.*

„... viera je dar Boží!“ O počiatkoch tolerancie na juhovýchode, západe a severe.

Predložená štúdiá je venovaná fenoménu tolerancie v dejinách Európy v jej jednotlivých častiach. Autor sa najskôr venuje forme tolerancie jednotlivých vybraných habsburských panovníkov až po vydanie Tolerančného patentu Jozefom II., ktorý znamenal rozhodujúcu zmenu v náboženskom vývoji habsburskej ríše. Okrem toho sa autor v tejto štúdií venuje aj opisu jednotlivých foriem tolerancie v rôznych kútoch Európy - na území Sedmohradska, Francúzska a aj Pruska.

111 KA 80 (1994) 405-421; LINK, CH. Souveränität – Toleranz – evangelische Freiheit. Staatsrechtliche und theologische Aspekte in der „territorialistischen“ Begründung staatlicher Kirchenhoheit. In ZRG 117 KA 86 (2000) 414-432; ders., Josephinische Toleranzpatente (1781) und Wöllnersches Religionsedikt (1788). In KLUETING, H. (Hg.). *Irenik und Antikonfessionalismus im 17. und 18. Jahrhundert*. Hildesheim u.a. 2003, 295-324; ders., Der Protestantismus in Österreich. In *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* 52 (2007) 425-463; REINGRABNER, G. *Um Glaube und Freiheit. Eine kleine Rechtsgeschichte der Evangelischen in Österreich und ihrer Kirche*. Frankfurt/M. 2007 – dazu SCHWARZ, Karl W. Zur Rechtsgeschichte des österreichischen Protestantismus. In ZRG 126 KA 95 (2009), 554 ff.

⁴⁷ TELESKO, W. *Geschichtsraum Österreich. Die Habsburger und ihre Geschichte in der bildenden Kunst des 19. Jahrhunderts*. Wien u.a. 2006, 138 ff.; LEEB, R. Josephinische Toleranz, Toleranzgemeinden und Toleranzkirchen, Toleranzbethaus. In BÄHLCKE, J. – ROHDENWALD, S. – WÜNSCH, T. (Hgg.). *Religiöse Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa. Konstitution und Konkurrenz im nationen- und epochenübergreifenden Zugriff*. Berlin 2013, 965-977.

⁴⁸ OGRIS, W. *Vom Galgenberg zum Ringtheaterbrand. Auf den Spuren von Recht und Kriminalität in Wien*. Wien-Köln-Weimar 1997, 169.

BURG JÓZSEF FARKASDI RÓMAI KATOLIKUS PLÉBÁNOS ÁTTÉRÉSÉNEK KÍSÉRLETE A REFORMÁTUS HITRE¹

TÖMÖSKÖZI Ferenc²

Attempt of Joseph Burg - Roman Catholic parish priest of the village Vlčany to the conversion of the Reformed faith

This study is about József Burg, a Roman Catholic priest from Vágfarkasd, who in the first half of the 19th century decided to leave the Roman Catholic religion in order to join Calvinism. Nearly sixty years after Joseph II' s Patent of Toleration a priest of a village from the bank of Vág decides to change his religion into Calvinism. What made him bring a decision like that, what were the causes, what kind of bureaucratic obstacles did he have to face and at the end, how did his conversion finally end? The archdiocese of Esztergom was firmly against this conversion and asked the directorate of the county of Komárom to arrest him. The county council sympathized with Burg, so they didn't want to execute the archbishop's judgement. As Burg saw this indefinite situation, demanded a passport to Switzerland, where he catholicized again. After that he emigrated to the United States where he became a missionary priest till his death.

Keywords: conversion, Roman Catholic, Calvinist, József Burg, Vágfarkasd, County of Komárom.

A felekezetváltás vagy áttérés mindig is fontos ügynek tartották az egyes kezesztyén felekezetek. A nyílt ellenreformáció évtizedei, majd az azt követő burkolt felekezeti elnyomás évei alatt egy-egy áttérés ügye mindig nagy port kavart. A világiak áttérésének engedélyezése általában egyházfegyelmi eljárások keretében történt meg. Ezeknek a nyomait meg lehet találni az egyházmegyei vagy egyházkerületi jegyzőkönyvek iratanyagaiban. Az egyháziak áttérése ennél problémásabb volt, főleg akkor, ha egy római katolikus plébános döntött úgy, hogy valamelyik protestáns felekezethez kíván csatlakozni. Mindez abban a korban, mikor minden felekezet igyekezett visszatartani a hívet, lelkészeit még az áttérés gondolatától is. A téma kutatása során – mint az alább közölt plébános ügye – a Komáromi Református Egyházmegyében nem sikerült hasonló áttérési ügyet találni a 19. század első feléből. Ez jól mutatja az eset egyháztörténeti, egyházjogi, közjogi és társadalomtörténeti jelentőségét, ezért is került a tanulmányba a lehető legtöbb elérhető eredeti forrás. Az eredeti források alapján megállapítható, hogy türelmi rendelet bevezetése után az addigi egyházjogi és világjogi kollíziós szabályok esetenként összeütközésbe kerülhettek. A tanulmányban tárgyalt eset jól illusztrálja ezt a problémát, ugyanis a türelmi rendelet bevezetése után

¹ Jelen tanulmány a MANK Nonprofit Kft. Szegedi Kis István kutatói ösztöndíjának keretén belül készült.

² Selye János Egyetem, Református Teológiai Kar

az egyházjogot segítő világi jogszabályok újfajta interpretációs keretet kaptak, és előfordulhattak olyan esetek, hogy a világi jogszabály a kánonjogi rendeleteket a gyakorlatban felülírta. Ez lényegében azt jelentette, hogy éles kontúrokkal kezdetű kirajzolódni a világi és az egyházi jog különválása. Ezzel a ritkaságszámba menő esettel Borsos István már a 20. század elején foglalkozott³, ám nem sikerült az ügy végső lezárását bemutatnia.

Közel hatvan évvel II. József türelmi rendeletének kihirdetése után⁴ egy Vág-menti nagyközség római katolikus plébánosa úgy döntött, hogy át szeretne térni a református hitre. Vajon milyen utak vezették erre, milyen kiváltói okai lehettek, milyen bürokratikus akadályokba ütközött, illetve milyen eredménnyel zárult áttérése? Még mielőtt ezek a kérdések megválaszolásra kerülnének érdemes bemutatni, ki is volt Burg József, az a vágfarkasdi római katolikus plébános, aki jelen tanulmány főszereplője.

Tóth Ferencnek⁵, a Dunántúli Református Egyházkerület püspökének írt leveléből tudható meg néhány családi kapcsolathálójára vonatkozó adat.

Nagyapja: Burg Péter, császári és királyi ezredorvos, az erdélyi evangélikus szuperintendens fia.

Apja: Burg Ferencz, a gróf Serényi nemzetség nyugdíjas uradalmi Prefektusa.

Anyja: Néhai Petykó Ilona, néhai Petykó Miklós Nyitra megyei táblabíró leánya.

Testvérei:

Károly: gróf Károlyi István uradalmi inspektora, aki Fóton lakott.

Ferencz: ugyanezen grófnál számtartó, Királydarócon lakott.

Lajos: ugyanezen grófnál tisztartói írnök, Csongrádon lakott.

Johanna: Kianitska Jánosnak, gróf Kálnoky Gusztáv tisztartójának a felesége. Busán élt.

Anna: Czabalay Andrásnak, gróf Serényi János tisztartójának a felesége. Putnokon élt.

Valburga: Kardos Ignátnak, gróf Teleky Ferencz erdélyi kancelláriai referendár tisztartójának a felesége, Zabláton élt.

³ BORSOS, I. Egy érdekes áttérés. In *Protestáns Egyházi és Iskolai Lapok*. 1901. 44. évf. 29-32. sz.

⁴ A hatvan évnyi egyházjog fejlődését összefoglaló jelleggel: LÉVAI A. *Honi egyháztörténet 1520-1920*. Komárom : Selye János Egyetem, 2015, p. 77-94.

⁵ Tóth Ferenc: Ref. püspök, Tóth Sámuel és Kovács Juliánna földművelő szülők fia. 1768. nov. 19. Vörösbényben született. Debrecenben tanult, ahol 1793-ban tanulmányai befejeztével három évig segédtanár és könyvtárnok volt, 1798-ban pedig szenior lett. 1799 tavaszán gr. Teleki Sámuel erdélyi kancellár házában Bécsben nevelőséget vállalt. Innét 1800. áprilisában a göttingai egyetemre ment, majd 1801. június 5-én pápai teológiai tanári állást foglalt el. 1716-ban a dunántúli egyházkerület főjegyzőjévé választották, majd 1817. május 14-én pápai lelkésznek választották. Az 1821-22. generális konvent jegyzői tisztét viselte. A pápai egyházkerületben pedig 1823. februártól esperesként szolgált, amíg 1827. május 17-én az egyházkerület püspökévé szentelték. 1830-ban a göttingai egyetemen teológiai doktori oklevelet szerzett. 1834-ben Pápán jogtudományi tanszéket, 1838. január 7-én nyomdát alapított. Elhunyt 1844. szeptember 2-án Pápán. SZINNYEI, J. *Magyar írók élete és munkái*. 14. kötet. Budapest 1914, p. 368-369.

Antónia: Melcsitzky Lászlónak, Trencsén megyei alszolgabírónak a felesége. Melcsicen élt.⁶

Burg József felsőbb tanulmányait a bécsi Pazmaneumban folytatta.⁷ Ezt követően mintegy hat évig Komárom megye területén szolgált plébánosként, majd táblabíróvá is kinevezték. Ezután a Nyitra megyében fekvő farkasdi plébániára rendelték szolgálatra. Farkasdon viszont ekkor népes református egyház is volt, amelyet Tóth Mihály⁸ pásztorolt. Tóth Mihály lelkészi szolgálatát megelőzően évekig tanult a göttingeni egyetemen, ahol nemcsak a teológiai tudományokat szívta magába, hanem az akkori német pietizmust is, a maga vallásos buzgóságával. Ezt a pietisztikus szellemiséget vitte be a reábizott gyülekezet életébe is. Ilyen misszós lelkületű környezetbe került bele Burg József. Mint katolikus plébános eleinte tartózkodó volt és tisztességtávolsággal viseltetett a reformátusok iránt. Ám lassanként felkeltette a figyelmét és érdeklődését Tóth Mihály lelkészi munkája. Egyre nagyobb érdeklődést mutatott a református hitelvek iránt és lassan megkezdődött lelki tusakodása is. Tóth Ferenc dunántúli püspöknek írt leveléből kiviláglik, hogy milyen is lehetett ez a lelki harc, valamint képet kaphatunk elszántságáról az áttérést illetően.

Főtisztelendő Püspök Úr,

Nagykegyességű Uram és pártfogóm!

Az ide mellékelt több rendű Irományokból, Főtisztelendőséged, valamint szívemnek mélyéből eredt szent s legforróbb óhajtasomat, úgy ennek tellyesítésére tészló valódi elszántságomat bővebben megérteni kegyes leszen.

Főtisztelendőségednek 1819-ik év oltai Pápán lakásomkori habár távoli alázas esmerője, azolta pedig egyik leghívebb tisztelője, sőt nem tsekély számú közhasznú s diszes Elmeszüleményeinek figyelmes olvasója, s nagy bölcsességével vitt egyházmegyei kormányzatának méltán közeli tsudálója lévén, különben is ha a jó Isten szándékomat kivánt sükerrel áldandja Fő Pásztori magas gondjainak egyik tárgya lenni óhajtván: Főtisztelendőséged kegyes engedékenységére méltat, hogy ily korai bátorságra keltem, mely szerint a még közönségesen nem is nyilvánított s netalán némely akadályokkal küzdendő ügyemet már most eleve Főtisztelendőségednek kegyes színe elébe terjeszteni s nagyhatású pártfogásába s Fő Atyai gondos kegyeibe alázatosan ajánlani majdnem határtalan bizodalmmú voltam.

Azonban őszinteségem még azon egy vallomásra kénytet, mikép ámbátor a világosság legkegyesebb Atytyától időnkint s fokonkint elmém derítettven, mégis elég hosszú időben telt, míglen a már anyai tejjel beszívott számtalan bal- s elő-

⁶ Dunántúli Református Egyházkerület Levéltára, továbbiakban: DREL. 564. 0. 794. 44. Burg József áttérésének iratai.

⁷ DREL. 564. 0. 794. 44. Burg József áttérésének iratai.

⁸ Tóth Mihály. 1817. szeptember 1. – 1848. március 14 között volt farkasdi lelkész. Apácaszakállason született. Tanulmányait Komáromban, Debrecen, Göttingenben folytatta. Szolgálati helyek: 1816–1817 Komárom, professzor. 1817-ben felszenteltetett farkasdi lelkésznek. 1817–1848 Farkasd. 1832–1848 egyházkerületi tanácsbíró. 1845–1848 egyházmegyei tanácsbíró. Elhunyt 1848. március 14. KÖBLÖS, J. – KRÁNITZ, ZS. (szerk). *A Dunántúli Református Egyházkerület prédikátorai és rektorai II/1. 1761-1849.* A Pápai Református Gyűjtemények Kiadványai, Forrásközlések 15-16. Pápa, 2018, p. 1006.

ítéletek hatalmas karjaiból kifejlesztve magamat e fontos lépésre elhatároztam ; de mostant már onnan felülről származott szilárdsággal és Istenért s lelkem meggyőződéséért rettegni nem tudó bátorsággal felkészülve, e kettőért mindent, de mindent feláldozni, sőt ha a szükség úgy kívánandja, szándéklott lépésemet (melyre senkinek semmiféle édesgetése vagy rábeszélése, szóval minden mellékes tekintet nélkül birattam), még a netalán támadandó alaptalan vádak ellen is, hol szóval, hol tettel, tsekély tehetségem szerint védeni, mindenkor késznek nyilatkozom.

Végezetül Istenben való dicsekedéssel légyen mondva, hogy az ide tsatolt bizonyítványi másolatok szerint is egy erkölcsi fedhetetlen, hivatalában pontos, de lelkiismerete szabadságáért fényes kilátásait megvető, szeretett Atyának, hű Testvéreinek neheztelését békével türendő, sok kedves Barátainak s oly számos hitrokonainak sértegető gúnynyilaival daczolando alázatos folyamodó az, ki Főtisztelendőséged kegyes pártolásába magát újabban is a legnagyobb alázattal ajánlja s a Mindenhatót Főtisztelendőséged hosszú, s boldog fentartásáért buzgó fohászokkal kérve, mély tisztelettel köszönti

Főtisztelendőségednek

alázatos tisztelő szolgája Burg József, m. k.

ez ideig farkasdi róm. kath. pap. s tek. Komárom Vármegye Táblabírája.

Farkasdon június 2-kán 1838.⁹

Burg József tisztában volt a római katolikus felekezethez való kitérés szigorú törvényi szabályozásával. Az 1791-ben hozott a vallásgyakorlásra vonatkozó törvény 26. törvénycikkének 13. paragrafusa kimondta, hogy ... *a katolikus vallásról való áttérés a békekötések értelmében bevett evangélikus vallások bármelyikére a katolikus vallás elveivel ellenkezik; nehogy ez vaktában történjék, az efféle előforduló esetek Ő királyi szent felségének tudomására hozandók lesznek; szigorú büntetés alatt hagyassék meg továbbá, hogy végül senki se merészeljen valamely katolikus bármiféle módon az evangélikus vallás fölvetelére csábítgatni.*¹⁰

Tehát ezt a paragrafust arra is használhatták, hogy az áttérést vagy megakadályozzák, vagy ellehetetlenítsék. Mindezek tudatában döntött úgy, hogy mindenképpen át fog térni református hitre. Ezen döntését közölte is egy 1838.

⁹ DREL. 564. 0. 794. 44. Burg József áttérésének iratai.

¹⁰ BALOGH, M. – GERGELY, J. Állam, egyházak, vallásgyakorlás Magyarországon, 1790–2005, I. köt. 1790–1944. Budapest : História, MTA Történettudományi Intézete, 2005, p. 136.

október 12-én kelt, Bartakovich Béla¹¹ nagyszombati érseki helynöknek írt levelében¹², melyben tudatja, hogy papi állásáról lemond és áttér a református hitre.

Tóth Ferenc püspök és Pázmándy Dénes¹³, Komárom megye alispánja, lebeszélni igyekeztek az áttérésről, hiszen jól ismerték a korabeli eljárást, hogy a klérus minden követ meg fog mozgatni annak érdekében, hogy elkerüljék az áttérését. Komáromba való érkezése után, hogy a megye tekintélyesebb vezetőinek támogatást is maga mellett tudja, 1838. október 14-én folyamodványt intézett a megyéhez, melyben pártfogást kért a felekezetváltáshoz, és folyamodványának a király elé való pártoló felterjesztését is kérte, hivatkozva a már említett 1791. 23. törvénycikk 13. paragrafusára.

Tekéntetes Karok és Rendek, Legkegyesebb Uraim és Pártfogóim!

Azon Többszörös, soha eléggé meg nem becsülhető kedvező Sors körülményei, mellyekben alulírott az által: hogy nékie a Tettes Ts. Megye Keblében eddigi munkás Életének nagyobb részét, úgymint 6 egész évet /: Lelkeszi Hivattattásának nem a leghanyagabbmódon megfeleleten:/ tölteni. Ez idő folytában pedig, ugyan é most tisztelve említett Törvényhatóság Lelkes Karai és rendei, majd nem tellyes

¹¹ Bartakovics Béla (kis-apponyi), egri érsek, szent István rend nagykeresztese, belső titkos tanácsos, Heves- és Külső-Szolnok megyék örökös főispánja és a Magyar Tudományos Akadémia igazgatósági tagja. 1792. április 10-én a nyitramegyei Felső-Elefánton született. 1806-7. évben mint növendékpap tanult a pozsonyi Emericanumban. 1808-9-ben bölcslethallgató volt Nagyszombatban, 1810-13-ig pedig teológus a bécsi Pazmaneumban. Az 1815-ben Sellyén és Muzslán káplánkodott. 1816. novemberében a nagyszombati érseki helynökséghez iktatójának rendelték. 1820. május 16-án Rudnay hercegprímás udvarába ment, ahol a prímás haláláig, mint udvari káplán, szentszéki jegyző, titoknok és oldalkanonok dolgozott. 1836. augusztus 27-én lett esztergomi kanonok, 1831. szeptember 13-án pedig nagyszombati érseki főhelyetessé nevezték ki, amely hivatalt 1844. szeptember 22-ig viselete, mikor a roznyói megyés püspökké lett kinevezve. Jelen volt az 1847-48. országgyűlésen, 1850. április 2-án az egri érseké majd november 27. császári és királyi belső titkos tanácsossá nevezték ki. Az MTA 1853. március 13-án választotta meg igazgató tagjának. Elhunyt 1873. május 30-án Egerben. A biblia Káldi György-féle magyar fordítását saját költségén jelentette meg 1865-ben. Szinnyei József: Magyar írók élete és munkái. 1. kötet. Budapest, 1891. 618-619. Lásd még: BALOGH, J. *Egervár története*. Eger, 1881, pp. 172-176., BOROVSKY, S. *Magyarország vármegyéi és városai, Heves vármegye*. Budapest, 1910, 426-429., SOMOGYI, E. (szerk). *Magyar Lexikon. Harmadik kötet, Bankok-Bianchi*. Budapest, 1879, pp. 150-151.

¹² DREL. 564. 0. 794. 44. Burg József áttérésének iratai.

¹³ Pázmándy Dénes 1848–49. megyei főispán és a főrendiház tagja 1781. március 10-én Kömlődön született. Tanulmányait 1788-ban Pozsonyban az evangélikus liceumban kezdte, jogot a pesti egyetemen 1797-ben végezte. 1802. ügyvédi vizsgát tett és Komárom vármegye szolgálatába lépett. 1802-ben alügyész, 1806-ban és 1810-ben tisztújításokon előbb al-, majd főszolgabíró lett. Az 1825-ben országgyűlésre Komárom megye részéről követté választották és a törvényhozás mérsékelt ellenzékének tagjává vált. Már első követsége alatt, az 1825-27 közötti hosszú országgyűlésen többek közt sürgette a magyar nyelv fölvirágoztatását. Vármegyeje 1828-ban első alispánná majd 1830-ban, 1833-ban és 1839-ben országgyűlési követévé, a Dunántúli Református Egyházkerület 1837-ben a világi főgondnokává választották. 1848-ban a magyar kormány Fehér vármegye főispánjává nevezték ki. A honvédelmi bizottmány egyik főrendi tagja vett részt annak munkájában. A forradalom kitörése után visszavonult baracskai birtokára. Elhunyt 1854. február 1-én Baracskán. SZINNYEI, J. *Magyar írók élete és munkái*. 10. kötet. Budapest, 1905, pp. 609-610. Lásd még: TÓTH, L. A két Pázmándy. In ABAFI, L. – SZOKOLY, V. (szerk.). *Hazánk. történelmi közlöny* 1. kötet. Budapest, 1884, pp. 163-185.

dísz koszorúját, szeretve tisztelt Drága Személyeikben is megismérhetni, különös szerentséje volt. Ehez járulván, hogy eme nagy hírű-nevű Ns. Megyében, a legutóbbi Tisztujító szék alkalmával, Méltóságos Gróf, tisztelve szeretett fő Ispánurunk nagy kegyeskedéjéből, Táblabirói címmel is felékesítetttni, s illy módon, é Tettes hatóság kerületében kitünőenleg honosulni, - Istennek végetlen bölcs, s jótékony Gondviseletéből, és a Tettes Karok és Rendek Kegyes Engedékenységből részesült. – Most, miután egy szomszéd Ns. Megyében, negyed fél esztendeig viseltt Egyházi hivataláról, önkényleg, s rendszeresen lemondani czélszerűnek, tartózkodása helyét pediglen, ismét é Tettes Ns. Megyébe visszahelyeztetni, önmagára felette üdvösnek látta volna. Eme, legmélyebb alázatossággal ... , nem egyaránt tsekély érdekű Nézetekből, alulírott a Tettes Karok és Rendek nagylelkű Egyeteme eránt, azon határtalan bizodalomra kelleni bátorodik, mellynél fogva, hogy lélekszorongató legdrágább ügyét a Tettes Karok és Rendek mély bölcsességű Bélátások elejébe alázatosan terjesztetni, s ebből eredendő szívbeli kérelmének türelmes meghallgatását, s illetőleg hathatós Pártfogását megnyerni szerentséje lészen, erősen reménybe. Azonban hogy a tettes Karok és Rendek igen békés türelmüket sokáig ne fáraszsam, s mostani, több egyesek boldogságára szenteltt, drága idejüket felette el ne vonjam, nem utolsó fontosságú Folyamodásomat, eme kevés szavakba foglalom. Méltasson engem a T. Karok és Rendek nagy lelkű egyeteme azon nagyszerű kegyelemre, mellyből abbéli alázatos esedezésemet, hogy nékem a Római-katholica Szentegyháztól a Keresztyén, vagyis Helvetzia Vallástételt követő Szentegyházhoz való szabad általmenetelem kegyesen megengedtessek, Ó Császári Királyi Felségének fölterjeszteni, ezen alázatos kéreményemet hathatósan ajánlani, s engem egyébkint is, minden Méltatlanság ellen oltalmazni, a 19ik századi korszellemét, olly dicsően czimező Emberbaráti lelkesületből is meg ne vessen. Tekintetes Karok és Rendek, legkegyesebb Uraim! A sziveket vizsgáló minden tudó Nagy Isten tudja, ismeri s tudja legjobban az én szándékom tisztaságát! Ő látta a sok lelki küzdéseimet, hosszas önmagammal való tusakodásaimat, mellyekkel még a jobb tudalmat, az igazság tisztább érzelmét is, emberi tekintetből önmagamban elfojtani végtire hasztalanul igyekeztem. Miután azonban a szükség azt kívánja, hogy lelki ügyemről ne tsupán Istennek, hanem embertársaimnak is számoljak, erre nézve szent szándékom igazságát következő indító okokkal erősíteni bátor vagyok.

1. Hogy ezen alázatosan nyilvánított kívánságom nem vakmerő, az az mit bizton föltehetni, nem a Római Katolika Vallás ismeretlenségéből származott, miután ha valakinek nekem szinte, ki ezen hitvallásban születtem, nevelődtem, annak tanjait a Bécsi-Tudományok Egyetemében az ő forrásaikból merítettem, de különben is, mint tiz Esztendei hitszónoknak, e vallás ágazatit közelebbről is kiismernem, több mint elegendő alkalmam vala.

2. Nem is valamely könnyelműség, hiuskodás /: vagy Isten tudja mi, mit némelyek talán felőlem hinni szeretnének:/ szóval semmi dicstelen indító ok, engem elsőbbi Meggyőződésem váltóztatására vezérlett légyen. Minthogy Eletemnek gáncstalan Rendszerét, viseltt hivatalaim mi módon gyakorlását, valamint egyéb tulajdonim hiteles másolatokban A, B, C, D alatt ide mellékelte, s illető volt Elöljára

róságtól, egyszersmind a Földes Uraságtól s két rendbéli volt Hallgatóimtól nyert bizonyító okleveleim, sokkal kedvezőbben, mintsem illy váddal terheltethetnék, mindenkinek nyilván tanusítják.

3. *Ha inkább /: dicsekedés nélkül mondva legyen:/ fedhetetlen erkölcsimmal páros, szentírási szorgos vizsgálódásim által azon változtathatatlan meggyőződésre szert tevék, mellynél fogva a Ref. Keresztyén Szent egyházat, az eredeti tiszta keresztyénséggel s e miatt lelkiismeretem kívánságaival is megegyezőnek találtam. És ezen hitvallás külső szabad külső gyakorlásában /: az eddigi titkolt bennsővel továbbá már meg nem elégedhetvén:/, valamint tellyes lelki nyugalmamat, úgy minden jövőendő boldogságomat alapulni megesmértem.*

4. *Hogy fennevezett alázatos kérelmem a honi törvényekkel, jelesül az 1791. eszt. 26. cz. 13. szakaszával semmiképpen sem ellenkezik, ha inkább ezeknek ereje által, ezen szinte törvényszerűleg bévett Szent egyházhoz, de mégis a Felséges Fejedelem tudtával esendő szabad általmenetel, /: e törvény s Felség kegyelmétül, az egyházi személyek, egy szóval sem lévén elzárva, kegyesen megegendetik.*

5. *Hogy előbb említett kívánságom nem is szertelen, vagy egésztelen új s szokatlan. Miután a külföldön majd mindenütt, de még a Római katolikus fejedelmi, szinte vegyes vallású Bajorországban is, illyféle esetek nem ritkák, s minden akadály, vagy káros következesek nélkül fordulnak elő. Egyébkint, mi az ügynek Dogmatikai kérdéseit illetné, azoknak illendő, megfelelésére ott a hol, s mikor szükség leend, ezennel késznek nyilatkozom.*

6. *Milly eltökélt szándéka s erős kívánsága legyen alolirttnak külsőleg is a Reformata Keresztyén szent egyházhoz tartozhatni, kitetszik leginkább abból: hogy valamint önmaga most azon egy idei tévedését bünbánatosan megvallja, de azt egyébkint is fentebb idézett két rendü Bizonyág levele kimutatja a végre hogy lelki esmerete szavát valahol szabadon követhesse, minden erkölcs —, s becsület szeretete mellett azon ponton állott, hogy édes hazáját s vele minden boldogságát elhagyandó egy szines ürügy alatt a vallásszabados Újvilágba költözni szándéklana; ha hogy az Isteni kegyelem őt e feltett hibás lépésrül inteni, véle minden tettetést letétni, s a helyett az ő végnélküli hatalmába, a Felséges Fejedelem kegyességében, s a Törvények szentségébe való bizodalmamra tanácsolni, ne méltatta volna.*

7. *Buzgó kívánságom magyarázó okául, szolgálhatna talán még azon körülmény is, hogy minden eleim, az Erdélyi fejedelemség egykori Lakfi, valamint mostanig is ott élő, mellékes vérségül rokonim, a Református kezdete óta, az Evangelika Vallás Hívei voltanak, s ezek közül nem olly felette régen, egyedül tsak Nagy-atyám, egy Csász. Kir. Század fő orvosa, a Római-Katolika Vallásra általmenéne. Ekképpen tehát nem más, ha boldogult Elődeimtől szerzett, habár egy kissé megháborodott drága szent örökömet, legmélyebb alázattal visszakövetelném.*

8. *Végtire alólirtt, ezen országos törvények által szentesített Császári Királyi kegyelmet annál inkább önmagára alkalmazhatónak vélné, minthogy e legfölsőbb kegyelem elnyerése után is, mostani állapotját, vagy is papi szolgálatra történt béavatását nélkülözni nincsen szándéka; ha inkább az ujonnan felveendő hitval-*

lásban is, a papi caractert ujontan megtartván, itt is a Nagy Istennek, s Felsőleges fejedelemnek hű alattvalókat képezni egyik legfőbb óhajta.

Hogy tehát e többször említett, lelkem minden nyugalma s boldogságával együvé járó legfölsőbb kegyelemnek részesévé tétessek, a Tek. Karokat s Rendeket, ismét és újabban legmélyebb tisztelettel arra kérem, hogy szánandó elhagyatottságomat kegyes oltalmok alá venni, érettem pedig Ő Császári Királyi Felségénél egy alázatos felirással azon közbenjárói esedezést tenni méltóztatnának, hogy a Római Katolika hitvallástól, mellynek mindazáltal számtalan reám ruházott kegyelmei feledékenységre soha nem jutandók, külömben pedig mint több idő óta meggyőződésemmel egybe nem férő, s ekkorig csak a legnagyobb önmegtadással gyakorlott vallási intézményről a nékem Helvétziai vallástételt követő Egyházi társulathoz, mint legbensőbb nézeteimmel egyedül megegyező eredeti keresztyén testülethez való szabad általmenetel kegyesen megengedtessek. Addig is pedig, minthogy illy tárgyú ügyek megismerése, vagy végképeni elintézése legfölsőbb rendeletek következtében is, nem az egyházi törvényhatóságokhoz tartozna, én, e szerint nem csak hogy e most nevezett törvényszékek előtt helyt állani ne kényszeríttessem – ha egyetemben is; mint Isten kegyelme által minden bűnhődés érdemlő vétségűl ment, akármily méltatlan bánásmódtól, s folamatba hozott fent ügyeknek, kész akarattal más hallasztásokat, Ő Császári Királyi Felsége leghatalmasabb kegyelme által megtartassam. Többen magamat a Tek. Karok és Rendek Nagytiszteletű pártfogásukba ajánlván legmélyebb hódoló tisztelettel öröklök Komáromban October 14-én 1838. A Tekintetes Karok és Rendek legkisebb tiszteletű szolgáljok. B. I. Hivataláról önkényleg lemondott Jan.¹⁴

A levél egyik legérdekesebb része az a felvetés, hogyha minden kötél szakad és a felekezetváltását (tulajdonképpen visszatérését a református hitre) nem tudja végigvinni, a kivándorlást fogja választani, mégpedig az Amerikai Egyesült Államokba. (A kivándorlás tehát nem egy ad hoc döntés volt számára, hanem már az egész ügy kezdet kezdetén is az egyik megoldási lehetőségnek tartotta.)

Az egész ügy a felterjesztésnek köszönhetően a megyei közgyűlés elé került, ahol 1839. január 28-án tárgyaltak róla.¹⁵

Mivel a bécsi udvarból még nem érkezett válasz a felterjesztésre, addig a megye felfüggesztetnek tekintette az ügyet. Első körben arról folyt a vita, hogy Burg József nem Komárom megyei lakos.

Erre Szathmáry Dániel főszolgabíró és Ghyczy Mátyás esküdt azt nyilatkozták, hogy ő ezen Megyének valóságos lakosa, Farkasdon viselt lelkipásztori hivataláról valósággal lemondott, s ezen lemondása az Egyházi Elöljáróság által is elfogadtatott, mert mint egy részről Őt — tekintvén az okot, melyből lemondása történt, az Egyházi Elöljáróság elbocsátni kéntelenült, — úgy más részről az által, hogy helyébe más plébánost állított, tettelesen is elbocsájtotta.

A megyegyűlés úgy határozott, hogy a már említett törvénycikk alapján az egész ügyet vizsgálat céljából felterjesztik a Császári és Királyi udvarhoz.

¹⁴ DREL. 564. 0. 794. 44. Burg József áttérésének iratai.

¹⁵ A teljes jegyzőkönyvet lásd. DREL. 564. 0. 794. 44. Burg József áttérésének iratai.

Mindezekkel párhuzamosan 1839. január 29-ére Esztergomba is berendelték az érsek elé, ám maga helyett egy ügyvédett küldött, az érseki hivatal azonban nem vette figyelembe az ügyvéd betérjesztését. A tridenti zsinat határozata (Sessio 25. Caput 3.)¹⁶ és a hazai törvények (Szent István dekrétumai. II. 2. Cap. 2. és 1552. 25 t.c.)¹⁷ alapján karhatalommal elővezetendőnek ítélik, és ennek végrehajtására felkérlik a megyét. Ezt a döntést 1839 március 23-án hozta meg az érseki hivatal. Alperes a megbízott ügyvéd volt, a felperest Argauer Máthé szentszéki főügyvéd képviselte. A határozatot Kollár István¹⁸ szentszéki elnök ugyanezen hó-

¹⁶ [...] *Concedit sancta Synodus omnibus monasteriis et domibus tam virorum quam mulierum et mendicantium (exceptis domibus fratrum sancti Francisci cappucinatorum et eorum qui minorum de observantia vocantur) etiam quibus aut ex constitutionibus suis erat prohibitum aut ex privilegio apostolico non erat concessum: ut deinceps bona immobilia eis possidere liceat. Quodsi aliqua loca ex praedictis quibus auctoritate apostolica similia bona possidere permittitur erat eis spoliata sint: eadem omnia illis restituenda esse decernit. In praedictis autem monasteriis et domibus tam virorum quam mulierum bona immobilia possidentibus vel non possidentibus is tantum numerus constituatur ac in posterum conservetur qui vel ex rebus propriis monasteriorum vel ex consuetis elemosynis commode possit sustentari. Nec de cetero similia loca erigantur sine episcopi in cuius dioecesi erigenda sunt licentia prius obtenta. [...]*

A Tridenti Zsinat 25. ülésének 3. fejezetében az ott felsorolt rendeknek a katolikus egyház olyan szuverenitás biztosít mely alapján a rend tagjai csak az előjáró püspök útján idézhető akár egyházi akár világi hivatal elé. GALLEMART, J. – SOTEALLUS, J., et al. *Sacrosanctum Concilium Tridentinum*. Sumtibus Matthæ i Rieger & filiorum, 1766, p. 587. A hivatkozott világi jogszabály eredeti rendelkezése a kánonjogi intézkedések érvényesítésének elősegítése. A türelmi rendelet bevezetése után a vizsgált eset vonatkozásában a kánonjogot segítő világi hivatalok azzal az értelmezési problémával kerültek szembe, hogy a türelmi rendelet vallásszabadságra vonatkozó fejezetei lényegében felülírták a hatályos 1552. évi XXV. törvénycikket, ugyanis a hatóság a türelmi rendeletre való hivatkozással az ilyen esetekben (idézetőség elősegítésének kérdése) ezt a törvénycikket figyelmen kívül hagyhatta. Ezzel lényegében a Tridenti Zsinat határozatait egy egyszerű hivatalnok is leválaszthatta a világi jogról.

¹⁷ Szent István Király Dekrétomainak Második könyve. 2. Fejezet. *A püspökök egyházi hatalmáról.*

^A *karjuk, hogy a püspököknek legyen hatalmuk az egyház ügyeit ellátni, igazgatni és kormányozni, és az egyházban sáfárkodni, a kánonok tartása szerinti.*

^{1.} §. *Akarjuk, hogy a világiak az egyházak igazgatásában, az árvák és özvegyek oltalmazásában az ő szolgálatjokhoz alkalmaztassák magokat, és engedelmesek legyenek nekik a keresztyén vallás megtartásában.*

^{2.} §. *És az ispánok és bírák legyenek az egyház előljáróival egyetértők az igazságtételben, mint Isten törvénye parancsolja.*

^{3.} §. *És az igaz törvényt se valakinek hazugsága vagy hamis tanúsága, se hitszegés vagy jutalom, semmiképen meg ne vesztesse. Corpus juris hungarici. Magyar törvénytár 1000–1895. 1000–1526. évi törvénycikkek. Az 100–1301. közt alkotott törvényeket fordította és jegyzetekkel ellátta Nagy Gyula. Az 1300–1526. közt alkotott törvényeket fordították és jegyzetekkel ellátták dr. Kolozsvári Sándor és dr. Óvári Kelemen. Franklin-Társulat, Budapest, 1899. pp. 22–23.*

^{Az} 1552. évi XXV. Törvénycikk: *Az egyházi bíráskodás (a háborus időn kívül) folytonossága és a királyi karhatalom mellett való végrehajtás. Az egyházi ítélkezés és az eljárás is, az ezekben régtől fogva követett módon és rend szerint, az egyházi bírák vizsgálata alapján menjen vége és az arra felhívott világi karhatalom segítségével a végrehajtás megszakítás nélkül történjék. Corpus juris hungarici. Magyar törvénytár 1000–1895. 1526–1607. évi törvénycikkek. Fordították és utalásokkal ellátták dr. Kolozsvári Sándor és dr. Óvári Kelemen. Magyar- és jegyzetekkel kíséri dr. Márkus Dezső. Franklin-Társulat, Budapest, 1899. p. 321.*

¹⁸ Kollár István, királyi tanácsos, tribunici választott püspök, nagyprépost 1764. augusztus 14-én Esztergomban született. Teológiai tanulmányait Pozsonyban végezte. 1789-ben szentelték fel,

nap 27-én küldte el Komárom megye hatóságának, amelyet nem hajtottak végre az illetékes megyei szervek a szabad vallásgyakorlatra hivatkozva. Az ügy megoldásának érdekében újabb gyűlést hívtak össze, hiszen a tét nemcsak Burg Józsefről szólt, hanem a szabad vallásgyakorlásról is, amely csorbát szenvedett volna, ha végrehajtották volna az érseki döntést. Másrészt ott volt a klérus, amelynek elemi érdeke volt az érseki ítélet végrehajtása, mivel nem szerettek volna precedenst teremtetni azzal, hogy katolikus plébános áttérhet valamelyik protestáns felekezethez. Amely minden bizonnyal valóban nagy lépés lett volna a vallásgyenlőség felé. A május 1-re összehívott gyűlést gróf Nádasdy Lipót¹⁹ vezette. Amint a jegyzőkönyv megjegyzi, rendkívül népes volt a megyeháza ülésterme, ahol nemcsak a főispán felesége, hanem az alispánok feleségei, hanem Komárom város nemesasszonyai és fiataljai közül többen is jelen voltak. Ez is jól mutatja azt, hogy milyen fontos jelleggel bírt a város életében egy ilyen vallásügyi döntés.

A gyűlésen több hozzászólás hangozott el, de csupán tizenhét felszólalót ismerni név szerint.²⁰ A vitában a védelem pártján szónokként részt vett Ghyczy Kálmán²¹ főjegyző, a későbbi képviselőházi elnök és miniszter, valamint Pázmándy

és káplánként szolgált Komáromban. 1790-ben az esztergomi érseki helynökségnél kancellári posztot töltött be. 1793-ban szentszéki jegyző, majd 1801-ben titkár. 1803-15 között óbudai plébános, kerületi alesperes és szentszéki ülnökként dolgozott. 1815. november 20-án esztergomi kanonokká neveztetett ki. 1815. december 4-től 1817-ig a nagyszombati papi szeminárium kormányzója volt. A szent Mihály főangyal Nyúlzigetről nevezett prépostjává is kinevezték. Visszatérően 1820-ban az esztergomi főkáptalan Nagyszombatból Esztergomba, udvari kanonokká választották. 1821-ben tribuniczi választott püspök és helytartósági tanácsos lett. 1823. szeptember 15-én szent Györgyről nevezett prépost. 1831. június 1-én érseki helyettes majd az érseki szék megüresedésével ugyanazon évben káptalani helyettesé neveztek ki. 1840. június 12-án a főkáptalan nagyprépostja lett. Meghalt 1844. július 12-én Esztergomban. SZINNYEI, J. *Magyar írók élete és munkái*. 6. kötet. Budapest, 1899, p. 746.

¹⁹ Nádasdy Lipót belső titkos tanácsos, komárommegyei főispán 1802. július 8-án született. Iskoláit Budán és Pozsonyban végezte. 1822-ben Vasvármegye aljegyzőjévé választották. 1832-ben a magyar királyi tábla bírója, majd 1839-ben hétszemélynök lett. Eközben 1833-tól Komárommegye főispáni helyettese is volt. 1837. szeptember 18-án Komárommegye főispáni hivatalába iktatta be Nádasdy Ferenc gróf váci püspök, mint kiküldött királyi biztos. 1828-ban császári kir. kamarássá, 1846-ban pedig valóságos belső titkos tanácsossá nevezte ki a király. 1846-ban az adminisztratori rendszer behozatalakor inkább lemondott hétszemélynöki hivataláról, csakhogy főispáni méltóságát megtarthassa. 1848 után visszavonultan élt. 1860-ban, az alkotmányos korszak újra ébredésekor, ismét elfoglalta főispáni székét. Elhunyt 1873. július 18-án Budapesten. SZINNYEI, J. *Magyar írók élete és munkái*. 9. kötet. Budapest, 1903, pp. 495-496.

²⁰ Közöttük volt Kürthy Lajos táblabíró, Baranyay Zsigmond táblabíró, Liptay udvari plébános, Szemes György plébános, Ordódy Vince, Kürthy Alajos főügyész, Zámory táblabíró, Kossár Ferenc városi kapitány, táblabíró, Ghyczy Kálmán főjegyző, Luchavics táblabíró, Pázmándy Dénes első alispán, Nádasdy Lipót főispán, Milkovics Zsigmond alszolgabíró, Bruszinszky albíró Bossyány gróf fiscalisa, Ordódy Elek káptalan fiscalis, Ifj. Pázmándy Dénes, Ghyczy Ignác táblabíró. DREL. 564. 0. 794. 44. Burg József áttérésének iratai.

²¹ Ghyczy Kálmán belső titkos tanácsos, nádori ítélőmester, magyar királyi pénzügyminiszter és a képviselőház elnöke, született 1808. február 12-én Komáromban. Tanulmányait ugyanitt és Győrött végezte, az ügyvédi vizsgát 1828-ban tette le Pesten. 1830-ban uradalmi rendes ügyvéddé nevezték ki Ráckevére. 1831-ben visszavonult Komárom megyébe. 1833-ban komárommegye aljegyzőjévé, majd 1839-ben főjegyzővé választották meg. 1844-ben megyéje első alispánjává választották meg. 1847. novemberében személynöki ítélőmesterré nádori ítélőmesterré nevezték ki. Az 1848. pesti nemzetgyűlésen mint Komárommegye eg-

Dénes I. alispán, aki később tagja lett a honvédelmi bizottmánynak. Illetve ott volt még ifj. Pázmándy Dénes főjegyző, aki később a 48-as országgyűlés házelnöke lett. A fennmaradt jegyzőkönyv alapján elmondható, hogy a felszólalók nagy többsége a mellett tette le a voksát, hogy a megye ne hajtsa végre az érseki hivatal ítéletét, hanem a törvények alapján terjesszék fel az udvari kancelláriához. A kérdés leginkább akörül forgott, hogy Burg Józsefre, mint a klérus felszentelt tagjára, pontosan milyen módon vonatkozik a felekezetváltásról szóló törvény.

A jegyzőkönyvből érdemes kiemelni Ghyczy Kálmán, Pázmándy Dénes és Liptay plébános felszólalásait.

Ghyczy Kálmán felszólalásában kijelentette, hogy *a szólló megolvasta szorgalmasan mind azon békekötéseket, melyeken a transitust megengedő törvény alapul s azokból, valamint törvényeinkből azt huzza ki, hogy Burg úrnak más vallásra való átmenetelét törvényeink megengedik, mert össze nem különböztetik meg a pap a világi személytől. És így, midőn Burg úr folyamodását ezen nemes megye felsőbb helyre felküldötte, törvényeinkhez szabott lépést tett, s ez esetben nincs egyéb hátra, mint az érkezendő k. rendelést elvárni. A mi a szentszék ítélete végrehajtását illeti, mivel ez által a történhető felsőbb engedelem esetében Burg az általmeneteltől egészen meggátoltatnék, — azt a szólló nemcsak felfüggesztetni kéri, hanem az udv. kancelláriához felterjesztetni kívánja avégett, hogy ott határozassék el, vajjon Burg úr, ki a szólló ítélete szerint azon pillanatban, midőn e megyéhez az általmenetel iránti folyamodását benyújtotta, megszűnt a szentszék törvényhatósága alatt lenni, köteles-e a szentszék ítéletét kiállani? S ez eset igazolására a szólló több régi törvény cikkelyeket felolvasott, hol meg vagyon tiltva a szentszéknek azon ítéletekbe való avatkozás, mely ő eleibök nem tartozik.*²²

Pázmándy Dénes I. alispán elmondása szerint megpróbálta lebeszélni Burgot a felekezetváltásról, ám ezt nem sikerült keresztülvinnie. Közgyűlési felszólalásában kiemelte, hogy *megesmeri azt, hogy a sz. széknek van jussa a törvényhatósága alatti személyekre nézve ítéletet hozni, de ezen juss csak addig terjedhet, a mennyire in disciplinaribus mehet a fenyíték mértéke, p. o: bizonyos napokig tartó böjtölés és tisztességes szobába néhány napi bezárkózás. De mint a sz. szék jelen ítéletében az incaptivari szó hangzik, az már valóságos criminalitásra s testi büntetésre mutat; ily nemfi törvényszéke pedig a sz. széknek nincs.* Mondódott

yik választó-kerületének képviselője vett részt és kettős minőségében 1848 szeptember végéig Deák Ferenc igazságügyminiszter alatt, majd maga vezette az igazságügyi minisztérium ügykezelését. 1861-ben Komárommegye udvardi kerülete képviselőül, a képviselőház pedig egyhangúlag elnökéül választotta meg. A felirati párttal szemben a határozati párthoz tartozott. Az 1865. országgyűlésen ismét Komárommegyét képviselte. A kiegyezés után Tisza Kálmánnal az ellenzéket vezette. Élénk részt vett az 1867–68. első delegációban és a horvát kérdést megoldó, a nemzetiségi, házaszályi, vasúti, pénzügyi, a bankkérdést tárgyaló vitákban vett részt. 1869. március 6-án ismét Komárom városa választotta meg képviselőjének. 1874-ben a pénzügyminiszteri tárcát vette át, pártja pedig visszacsatlakozott a balközéphez. 1875. február 11-én a kormány lemondását követően a képviselőház elnöke lett, amelyről 1879. április 2-án leköszönt. Az újjászervezett főrendiháznak tagja lett. Elhunyt 1888. február 28-án Budapesten. SZINNYEI, J. *Magyar írók élete és munkái*. 3. kötet. Budapest, 1894, 1201-1204.

²² DREL. 564. 0. 794. 44. Burg József áttérésének iratai. BORSOS, I. Egy érdekes áttérés. In. *Protestáns Egyházi és Iskolai Lapok*. 1901. 44. évf., 31. sz. p. 488.

most itten, de már a szóló nem tudja, ki által, hogy vagynak olly perek, mint p. o. a crimen laesae majestatis, hogy a personalis comparitio törvényesen megkívánatik. Ezt a szóló ugyan nem tagadja, mert a mint láttuk, többnyire a comparitio alkalmával az alperes már be is van fogva és így könnyű a személyes megjelenés. De tagadja a szóló azt, hogy általában, ha a nemes ember ad personaliter comparendum van citálva, és meg nem jelen, — befogattassék. mert így mire való volna a 1-ae 9-us! így akárki, ha valakit meg akarja fogatni, csak ad personaliter comparendum van czitáltassa, és ha az nem jelen meg, könnyén befogadhatná. Továbbá mind bizonyos az, hogy Burg úr ha vallását változtatni akarta, a plébániát neki ott kellett hagyni; vagy más szóval, azért hagyta el Burg úr, plébániáját, hogy más vallásra akar általmenni. E szerint mindig igaz marad az, hogy ha ő célját akarta elérni, nem adhatta hirül szándékát a sz. széknek, mert úgy ő bizonyjal letartóztatott volna. Mindenesetre tehát nem a parochia elhagyása, hanem a más vallásra való általmenetel adott okot, hogy Burg úr a szentszék eleibe törvénybe idéztessék, — és így a más vallásra való átmeneteli szándékért rajta mintegy bosszú állassék. A szóló tehát ismét kéri a T. Megyét, hogy a szentszék ítélete terjesztessék fel Ő Felségének, hogy a Fő M. Udvari Cancellária a dolog mibenlétét egész kiterjedésében lássa, az ítélet végrehajtása iránti végzés pedig a k. válasz leérkezéig halasztassék el.²³

Ifjabb Pázmány Dénes a következő védőbeszédet mondta el a megyei gyűlésen:

Tiszteli a szentszékét, — úgy mond. — s tiszteletben tartja annak törvényeit, de csak ott és azon esetben, a hol és a midőn a szentszék törvényei hazánk törvényeivel össze nem ütköznek. Már pedig hazánk törvényei szerint s a békesség kötések erejénél fogva a r. kath. ember is szabadon általmehet más vallásra, csak hogy az ő felségének nem ugyan engedelemkérés végett, hanem csak tudomásul tartozik a törvényhatóság útján bejelenteni, a melvet, a k. felség is letett esküje következtében köteles megengedni. Nem lévén pedig hazánk törvényeiben semmi kivétel a más vallásra való általmenetelben a kath. papsága nézve, mégis ha midőn egy katolikus pap vallását kívánván változtatni paróchiájáról elköltözik, ötet azért a sz. szék azért perbe fogja s bezárja; ha pedig a sz. széknek vallásváltoztatásabeli szándékát előre bejelenti s plébániájától magát fölmentetni kéri, ekkor ötet bizonyjal letartóztatják: így mindenképen elzáródik a cath. paptól azon út, hogy ő hazánk törvényei mellett vallását változtathassa. E szerint a szentszéknek hazánk törvényeivel összeütköző jelenleg felolvasott ítéletét nem hogy végrehajtatni kívánná, hanem véleménye szerint szükségesnek állítja annak Ő Felsége eleibe való felterjesztését. A szóló még felelni kíván Liptay udvardi plebánus és Luchovich fiskális uraknak; az elsőnek azon biztos állítását sokalja, hogy ő mintegy előre látszik tudni azt, hogy Burg úrnak ezen N. Megye útján legfelsőbb helyre felküldött folyamodására onnét soha válasz nem érkezend; a másodiknak pedig, hogy pénztárnoki és uradalom tiszti hasonlítása a tárgyalt esetben rosszul van alkalmaztatva. Mert mind pénztárnok, mind az uradalmi tiszt, ha látja, hogy öt urasága elbocsájtani épen nem akarja, ő pedig már azt többé szolgálni nem akarja,

²³ DREL. 564. 0. 794. 44. Burg József áttérésének iratai.

*annak egyébiránt vagyonában s értékében semmi kárt nem okozván, ha másképen nem lehet, a keze alá bízott vagyonokat egy harmadik hiteles kézbe resignálván, hivatalát minden engedelem nélkül is ott hagyhatja.*²⁴

Az ellentábort többek között Liptay udvardi plébános képviselte, aki kitartott amellett, hogy hajtsa végre a megyei vezetés az ítéletet, mert nincs értelme az udvari kancellária válaszára várni. Azzal érvelt, hogy veszi észre — úgy mond — hogy a T. Rendek mind megegyeznek abban, hogy a szentszék ítéletét végre kell hajtani, csak azt kívánják némelyek, hogy a felsőbb helyről érkezendő választ elkell várni. Onnét pedig vagy az jön, hogy az áltmenetel megengedtetik, vagy az megtagadtatik. Az első esetben, míg onnét engedelem nem jön, Burg úr, mint a sz. szék hatósága alá tartozó személy, köteles az ítéletet kiállani, és ezután is általmehet a prot. vallásra; második esetben pedig, ha az átmenetel megtagadtatik, minden kérdésen kívül a sz. szék ítéletének engedelmeskedni tartozik. Annál fogva úgy véli tehát, hogy jobb volna most mindjárt az ítélet végrehajtását elrendelni, annál is inkább, mivel a szólló mintegy állíthatja, hogy Burg úr folyamodására a felsőbb helyről soha felelet nem érkezend s így az ítélet végrehajtása egészen elmaradna.²⁵

Végül a főispán kihirdette a megye rendjeinek döntését. Az ítélet nyilván felolvastatván, minekutána azonban az elmarasztalt félnek jelen ítélettel Összefüggő könyörgő levele a törvények értelmében Ő cs. kir. Felségének felterjesztetvén, arra mindedig válasz nem érkezett volna, a T. Karok és Rendek a tárgyalat folytában, mind Ő Méltóságának, a megkereső Püspök Úrnak levelét, mind pedig az ahoz tsatolt ítéletet Ő Cs. Kir. Felsége eleibe terjesztetni rendelték, az érkezendő királyi kegyes rendelésig felfüggeszteni határozván, mert Burg József Ő Felsége elejbe terjesztett folyamodásában az iránt is esedezik, hogy addig, míg ügye eldöntetik, szabadságban maradhasson.²⁶

Liptay plébános beszélt arról, hogy hiába fogja felterjeszteni a megyei határozatot, mivel a királyi leirat, pontosan a precedens teremtése okán soha nem fog megérkezni. Mint utóbb kiderült ez így is történt. Látva ezt a meddő és kilátástalan helyzetet Burg József 1839 december 8-án ismét kérvénnyel²⁷ folyamodott a megyéhez azért, hogy jelen függő helyzetet kihasználva látogathassa a komáromi református gyülekezet alkalmait. A folyamodványt a következő napon, december 9-én tárgyalta a megyei gyűlés Huszár Ferenc elnöklete alatt, s mely folyamodványt a kancellárián keresztül felterjesztettek a királyi udvarhoz. A kérelem beadását követően Burg József rendszeresen eljárta a református templomba, annak ellenére, hogy nem várta meg a királyi döntést. Erről a templomi alkalmak látogatásáról Szemes György²⁸ prépost, komáromi plébános írt levelet

²⁴ DREL. 564. 0. 794. 44. Burg József áttérésének iratai.

²⁵ DREL. 564. 0. 794. 44. Burg József áttérésének iratai.

²⁶ BORSOS, I. Egy érdekes áttérés. In *Protestáns Egyházi és Iskolai Lapok*. 1901. 44. évf., 32. sz. p. 500.

²⁷ DREL. 564. 0. 794. 44. Burg József áttérésének iratai.

²⁸ Somorján született 1793. január 29-én. 1811-ben Nagyszombatban kezdte tanulmányait, majd ugyanitt 1816-ban teológiát tanult. 1816 augusztus 18-án áldozárrá szentelték és november 5-én kinevezték Hédervárra káplánnak. Négy hónap után nevelőnek ment Vörösköre a Pálffy

Szondy László²⁹ komáromi református lelkésznek. Felhívta a figyelmét, hogy a törvény értelmében el kell tiltania Burg Józsefet a templomi alkalmak látogatásától.

Tiszteletes Prédikátor Úr!

Hiteles kútforrásból tudomásomra jött, hogy Tisztelendő Burg József úr a' nélkül, hogy ügyében legfelsőbb királyi határozat, annál kevésbé a' Hite megváltoztathatására engedelem leérkezett volna a' Helv. Valláskövetők Könyörgő Házát, mióta folyó hó 8-ról szollo kérelemlevelét benyújtotta, gyakorolja, és pedig nem annyira fiúi bizodalommal megelőzőleg (az említett folyamodása szavai szerént) a' legfelsőbb engedelmet, mint inkább, minekutánna az 1791-ki törvénynek világos értelme, és az azon alapult több legfelsőbb királyi Rendelmények a' Hitét változtatni akaró Katholikusnak, egyéb Vallásnak mellyre átlépni kíván, gyakorlatát mindaddig, míg arra a' legfelsőbb engedelem erejében szabadságot nem nyer, szúrósan tilalmazzák; a' törvény és az Apostoli Felség szentségét megvetőleg nem lehetvén ott fiúi bizodalomnak helye, a' hol a' fiú az Atyai hatalomnak eredményeit ellenszegülőleg megelőzi. Részint tehát, minthogy az 1783-iki Feb. 17-ről szollo 1423 szám alatti királyi intézkedésnek 3-ik pontja, úgy az 1800-ki Április 1-ről szollo 7711-ik szám alatt, az 1817 Július 22-ről szollo 21,663-ik számalatt foglalt és egyéb legfelsőbb Királyi Rendelmények az Evangélikus Lelkészeknek legsúlyosb felelősség (sub severissima animadversione stb.) alatt a' Hitüket változtatni akaró Katholikusok. minekelőtte arra a törvenyszabta engedelmeök lenne, gyülekezetökbe való felvételétől, Vallások gyakorlásától, tehát a könyörgő Házaiktoli eltiltását szigorúan parancsolják; részint pedig, minthogy az 1818-ik Deczember hó 1-ső napján 33,553, és 1819-ki év Április 27-én költ 11,794 számok alatt foglalt legkegyesb Királyi Rendelésektől fogva, a' Katholika Hitből más Vallásra lépni

családhoz. Ezt követően Komáromba, majd innen Budára küldeték segédlelkésznek. 1827 október 5-én komáromi plébános lesz, majd 1843 május 19-én pedig esztergomi kanonokká és a nagyszombati papnevelő kormányzójává nevezték ki. 1849-ben honti főesperessé léptették elő. Még 1837-ben lett révi préposttá. Elhunyt 1853 január 1-jén Esztergomban. KOLLÁNYI, F. *Esztergomi kanonokok 1100-1900*. Esztergom, 1900, p. 462.

²⁹ Szondy Lászlót Kolmár József halála után választották meg a gyülekezet első lelkészének és 1835. április 17-én iktatták be Tüdös József másodlelkészvel egyetemben. 1844-ben Nagykállóra hívták meg lelkésznek s ezt az állást el is fogadta. Művei: 1. A jól forgolódo egyházi szolgákat illető kettős tisztesség, mellyet Báthori Gábor úr püspöki felszentelésének alkalmatosságára készített. 1814. okt. 30. Pest, 1815. (Mások beszédeivel együtt). 2. Az isteni csudálatos segedelem V-dik Ferdinand korona örökös s ifjabb magyarországi király ó Felsege drága életét fenyegetett veszedelem alkalmatosságával... buzgó hálaadását bemutatta... a losonczyi helv. vall. követő ev. gyülekezet. U. ott, 1832. 3. Egyházi hivatalának híven és serényen való folytatásával hallgatóit életében megörvendeztető; halálában pedig azokat mélyen megszorító Áron. Halotti elmélkedés, mellyet néhai Kalmár József úrnak... érdemlett utolsó tisztességének megadására készített. Komárom, 1835. 4. Beköszöntő papi beszéd az Isten csuda dolgainak s cselekedeteinek hirdetése, az ő felségébenn vetett bizodalomn alapulva Mellyel papi hivatalát a rév-komáromi helv. vall... gyülekezetbenn 1836. ápr. 17. eszt. elkezdette. Komárom. SZINNYEI, J. *Magyar írók élete és munkái*. 14. kötet. Budapest, 1909, pp. 1063-1064. CSÉPLŐ, B. *450 éves a Komáromi Református Gyülekezet*. Kézirat. o. n., KÖBLÖS, J. – KRÁNITZ, ZS. (szerk). *A Dunántúli Református Egyházkerület prédikátorai és rektorai II/1. 1761-1849*. A Pápai Református Gyűjtemények Kiadványai, Forrásközlések 15-16. Pápa, 2018, p. 972.

kívánóknak, kik a Vallásos ügyeknek elvégzését, tehát a legfelsőbb határozatot megelőzőleg, azon Vallásbeli gyülekezetnek, mellynél felvétetni vágyódnak, imádságházát a felsőbbi tilalom ellenére gyakorlják, a' Hitreváltoztathatási engedelem megtagadtatik, kötelességem szerént hivatalosan, egyszersmind bizalommal megkérem T. Uraságotat hogy ugyan fenn, említett Tisztelendő Burg József urat a' Helv. Vallású gyülekezet imádságháza gyakorlatától a' törvény és legfelsőbb Királyi Rendelmények értelmében eltiltani haladék nélkül méltóztasson, és őt biztosítani, hogy minden felekezeti józan érzésűek botránnyát inkább elmellőzte volna eddig is, ha a' legfelsőbb engedelem érkezetiéig, a' Királyi hatalomnak, mellynek törvényszerűlegi tulajdona az abbeli engedelemadás, fejet hajtván, azonn Szentegyházban imádtatna a' Mindenhatót, a' mellyben megkereszteltetett, neveltetett, maga számos évekig tanított, és a' mellynek javaival élt.

Ezenn megkérő levelem mennél előbbi választát elvárván, jó szívűségébe ajánlott, maradok tisztelettel Komáromban télelőtti hó 21-én 1839. T. Uraságotnak alázatos szolgálja.

Szemes György prépost, Helybéli plebanus.

Tiszteletes és Tudós Szondy László urnak a Rév Komáromi Helv. Vallású Gyülekezet Lelkésének tisztelettel Hivatalból Komáromban.³⁰

A levél elérte célját. A 19. század első harmadának vallási és politikai viszonyai miatt a komáromi lelkész lebeszélhette Burgot a további templomlátogatásról. Utolsó kísérletként még egy felterjesztést intézett a megyéhez, amelyet az 1840 március 9-én tartott közgyűlésen tárgyaltak. Kérvényében kérte, hogy vagy az országgyűlés adjon választ a felekezet váltása ügyében, vagy adjanak engedélyt arra, hogy elhagyhassa az országot. Ám ennek a folyamodványnak sem lett semmi eredménye, a Kancelláriától sem érkezett semmilyen válasz. Lehetséges, hogy pártfogói útján tudomására hozták, hogy a szándéka a legfelsőbb hatalommal áll szemben, így a református hitét Magyarországon nem gyakorolhatja. Ezt valószínűsíti, hogy Burg József nemsokára összes folyamodványát visszavonta és Svájcba kért útlevelet a megvétől. A kortársai szerint az útlevelet megkapta és Svájcba utazott, azonban nem maradt itt sokáig, hanem tovább utazott az Amerikai Egyesült Államokban.³¹

Még Svájcban, pontosabban a Schaffhausen kantonbeli Beringenben a katolikus egyházból való kilépési elhatározását megbánta³², majd Friburgban 1841. június 19-én penitencia szentségéhez járult. Ezt követően 1841. augusztus 1-én az Egyesült Államokba költözött, s magát, mint a katolikus egyház térítőjének nevezte és ebben a minőségében szolgált egészen haláláig. A visszakatolizálásában megerősödvé levelet írt Szemes György prépost és komáromi plébánosnak, akit megkért arra, hogy a megküldött bocsánatkérő levelét a komáromi hívek előtt olvassa fel, és valamennyi egyházi lapban közöltesse. Szemes György 1841. január

³⁰ BORSOS, I. Egy érdekes áttérés. In *Protestáns Egyházi és Iskolai Lapok*. 1901. 44. évf., 32. sz. pp. 500-501. DREL. 564. 0. 794. 44. Burg József áttérésének iratai.

³¹ BORSOS, I. Egy érdekes áttérés. In: *Protestáns Egyházi és Iskolai Lapok*. 1901. 44. évf., 29. sz. pp. 455-457., 30. sz. pp. 470-472., 31. sz., pp. 487-489., 32. sz. pp. 500-502.

³² *Egyházi tudóstársok*. 1842. 7. sz. p. 52.

30-án a plébánia templomában a Szent András templomban maga olvasta fel, a német templomban – az Aranyszájú Szent János plébániatemplomban – pedig káplánja, Thuránszky Herman³³ hirdette ki. A levél így szól:

Ngos és főtisztelendő ur, különösen tisztelt jóakaróm! Ugyanazon imádatos isteni irgalom, melly végetlen jóságát nagy bűnös voltomon kiütetve, naponként édesb kötelekkel kezd magához vonzani, sürgetve emlékeztet egyszersmind azon szoros kötelességre, melly eddiglenig is sokszor bánatos könyekkel mosott vétkemből eredve, túl már halaszthatlan teljesítését tőlem varja. — Értem azon nehéz botrányt, melly ez előtti dölyfös lépéseimet késérve, többek közt nagyságodat és a' komáromi hiv kereszténységet legkeserűbben szomorítá, valamint szent tartozásomat, azt akármí módon lehetőségig kiegyenlíteni. Ehhezképest immár nem volt előttem kívánatosabb annál, mint adandó alkalommal, személy szerinti bocsánat-kéréssel azokat megnyugtathatni, kiket fölháborodott indulatim' szüleményei olly mélyen megzavarnak. De mivel ezen szándékomhoz való jutás nem csupán tulajdon akaratomtól függött: nyulok a' még egyedül hatalmamban álló eszközhöz, 's aligha egyedül csak történetileg ugyanahhoz, melly előbbi szánandó törekvéseimnek, hála, ezer hála a' jó Istennek, olly fogatlanul szolgált. Midőn tehát több ezernyi óra-távolságra magam helyett e' megkövető soraimat küldeném, kinyilatkoztatom legalább azt, mit máskülönbem nem tehetvén, jelenben lelkileg teszek: u. m. bűnöm' kárhozatos terhétől bár fölmentve, de kártékony következményeitől rettegve, a' komáromi főszentegyház' közepén 's pártfogója' ünnepén összegyűlt minden népe előtt letérdelek, és jajos szóval és szívvel bocsánatot kérek, 's addig föl sem kelek, míglén valamennyi szájon e' vigasztaló szózat „bocsánat mitőlünk, bocsánat Istentől!” nem hangzik. Azonban mivel így csak a' mennyeiek látnak és hallanak, hogy ezen cselekedetemről nagyságod a' komáromi hívek közönségét, valamelly ünnepélyes isteni szolgálat alatt (legczélszerűbben talán ez iratom fölolvása által) híven értesíteni — s köztudomás okáért, valamelly keresztény érzelmű hirdapszerkesztőt e' cikk fölvétele iránt fölszólítani el nem mulasztandja, ezt miként dicséretes buzgóságától bizton reménylem, úgy erre egyszersmind buzgón kérem. Ki többire nagyrabecsült kedvezéseibe ajánlott teljes tisztelettel vagyok,, Philadelphia (Észak-Amerikában) Szent András hava és napján 1841-ben.³⁴

A hét évnyi amerikai tartózkodásáról nem rendelkezünk forrásokkal, így nem tudni, hogy pontosan milyen missziói és gyülekezeti munkát végzett. Elhalálzásáról egyetlen nekrológ emlékezik meg, amelyet Kenrick Ferenc-Patrik phi-

³³ Thuránszky Herman, nagyszombati kanonok 1811. június 10-én Rózsahegyen született. Gimnáziumot Komáromban végezte majd 1826-tól az Emericanum növendéke volt Pozsonyban, ahol 1828-tól a bölcséletet és teológiát tanult. 1834. július 19-én Nagyszombatban szentelték fel. 1833—1836 között nevelő volt báró Révaynál. Ezt követően nyolc hónapig káplánként szolgált Komáromban, majd 1840-ig Pesten, 1840—48 között komáromi administrator volt. Ekkor az ány plébániára rendelték ki. Itt töltött négy év után Pesten a katonaságnál volt lelkész 1855-ig. Ekkor lett visegrádi, majd 1866. március 5-én nagygyarosi plébános. 1884. júliusában tartott aranymiséjét, mely alkalommal alesperessé nevezték ki. 1892. november 5-től nagyszombati kanonok volt. Elhunyt 1896. jún. 17-én Nagyszombatban. SZINNYEI, J. *Magyar írók élete és munkái*. 14. kötet. Budapest, 1914, pp. 142-143.

³⁴ *Egyházi tudósítások*. 1842. 7. sz. pp. 51-52., *Nemzeti Ujság*. 1842. 37. évf., 12. sz., *Hírnök*, 1842. 6. évf., 13. sz.

ladelphiai püspök 1849. január 29-én küldött el az esztergomi káptalan általános helynökének.³⁵

Burg József története jól mutatja, hogy a türelmi rendelet sem hozott valódi vallási egyenlőséget, sőt egy katolikus lelkész felekezetváltása nemcsak egyházi, de világi bíróság elé is kerülhetett, és mint a fenti eset is bizonyítja, került is. A türelmi rendelet azon paragrafusát, amely a tanulmány elején idézve volt, hatályát veszttette, akkor, amikor a magyar büntető törvénykönyv hatályba lépett.³⁶

Pokus Jozefa Burga – rímskokatolického farára z obce Vlčany o konverziu na reformovanú vieru

Táto štúdia sa zaoberá rímskokatolíckym farárom Józsefom Burgom, ktorý sa v prvej polovici 19. storočia rozhodol opustiť rímskokatolícke vierovyznanie a pripojiť sa k reformovaným. V jednej veľkej považskej obci takmer šesťdesiat rokov po vydaní Tolerančného patentu Jozefa II. sa jeden rímskokatolícky farár rozhodol prejsť na reformovanú vieru. Aké cesty ho k tomu viedli, aké príčiny vyvolali toto rozhodnutie, aké byrokratické prekážky musel prekonať, resp. s akým výsledkom sa skončilo jeho konvertovanie? Ostrihomská arcidiecéza bola proti jeho pokusu o konvertovanie a vyzvala vedenie Komárňanskej stolice, aby ho zadržali. Valné zhromaždenie stolice sympatizovalo s Burgom a nechcelo vykonať rozkaz arcidiecézy. Keď si Burg uvedomil svoju neistú situáciu, požiadal o cestovný pas do Švajčiarska, kde opäť prestúpil na katolícku vieru. Potom emigroval do Spojených štátov amerických, kde sa stal misijným farárom a tam aj zomrel.

³⁵ DANIELIK, J. (szerk.). *Religio*, 1849. 1. félév, 28. sz. p. 221.

³⁶ 1878. évi V. törvénycikk. *Corpus juris hungarici. Magyar törvénytár 1000–1895. Milleniumi emlékkiadás.* Dr. Csiky Kálmán, dr. Kolozsváry Sándor, Nagy Gyula, dr. Óváry Kelemen és Tóth Lőrinc közreműködésével szerkeszti dr. Márkus Dezső. Franklin-Társulat, Budapest, 1899. pp. 101-173.

DEJINY OBNOVENÉHO PREŠOVSKÉHO REFORMOVANÉHO ZBORU DO ROKU 1918

Annamária KÓNYOVÁ

History of the Restored Prešov Reformed Congregation after 1918

The Prešov Reformed congregation was formed during the last anti-Habsburg uprising, but after its suppression it also disappeared. The congregation was restored after nearly two hundred years at the end of the 19th century, and it was influenced by political and social changes of the country, as well as demographic and economic development of Prešov. The study focuses on the process of restoration of the congregation, its internal history, personalities of pastors, and other officers of the congregation, as well as the influence of domestic or foreign events on the life of reformed believers in Prešov. The elaboration of the study is based on the congregation minutes, correspondence between the congregation, the seniorate and the bishop, newspaper articles and literature on the topic. From 1887 onwards reformed worship services were held in Prešov and performed by a pastor from a nearby village Vajkovec. In 1906, the congregation was transformed into a missionary one with its own pastor, whose name was Gábor Gönczy. During the existence of the restored congregation, the greatest effort of the church presbytery was directed at the construction of its own church, however, the outbreak of the First World War with its consequences finally made the construction impossible. After 1918, a new chapter on the history of the restored Prešov congregation started.

Keywords: *Reformed Church, Prešov, 19th century, presbytery, pastor.*

Po porážke posledného protihabsburského povstania vedeného Františkom II. Rákóczim roku 1711 sa skončila prvá a pomerne krátko trvajúca etapa existencie reformovaného zboru v slobodnom kráľovskom meste Prešov.¹ Na jeho obnove takmer po dvoch storočiach sa podieľali mnohé faktory, ktoré boli dôsledkom tak celokrajinských politických a spoločenských procesov a zmien, ako aj demografického či hospodárskeho vývinu širšieho regiónu, ale aj samotného Prešova od druhej polovice 19. storočia. Za uplynulé obdobie výrazné zmeny museli v Uhorsku prekonať aj protestantské cirkvi prechádzajúce procesom postupnej legitimizácie voči katolicizmu, emancipácie zo strany štátu, ale aj vlastnou vnútornou rekonštrukciou.

Na novú politicko-spoločenskú situáciu musela reagovať aj samotná reformovaná cirkev v doriešení mnohých organizačných a správnych otázok, ako aj fun-

¹ Prešovskí reformovaní veriaci získali právo na výstavbu svojho vlastného kostola až rozhodnutím na Sečianskom sneme v roku 1707. Vtedy si vybudovali svoj vlastný chrám na dnešnej Konštantínovej ulici a začiatkom nasledujúceho roka mali svojho vlastného kazateľa Jána Kazai Rimaszombatího. Po ňom až po zánik zboru stál na jeho čele kazateľ František Zemlényi. ESZE, T. Az eperjesi református egyházközösség. In *Rimaszombati Kazai János: Zöld olajfaág szájában hordozó Noé galambja*. Budapest 1944, s. 6 – 7.

govania svojho školstva. Miestom ich riešenia sa stala celouhorská generálna synoda, zvolaná symbolicky na 31. októbra 1881 do „kalvínskeho Ríma“ v Uhorsku, mesta Debrecín. Táto zakladateľská synoda vymedzila vzájomný vzťah cirkvi a štátu, stanovila kompetencie a povinnosti jednotlivých cirkevných orgánov, ako aj základný legislatívny dokument cirkvi, cirkevnú ústavu.²

Z hľadiska organizačnej výstavby cirkvi ostal naďalej jej základnou jednotkou zbor, ktorého vnútorné a finančné záležitosti riešilo presbyterstvo tvorené farárom, správcom, učiteľom a volenými členmi presbyterstva. Cirkevné zbory boli súčasťou seniorátov. V záležitostiach seniorátu konalo seniorátne zhromaždenie (konvent) a súd, ktorému predsedal senior, seniorátny správca, okrem nich boli jeho členmi kazatelia, volení členovia a členovia, ktorým členstvo vyplývalo z ich úradu. Senioráty boli zoskupené do superintendencií (dištriktov, kerület). Výstavba bola aj v tomto prípade podobná. Záležitosti superintendencie (dištriktu) malo riešiť verejné zhromaždenie (konvent), predsedal mu biskup a hlavný dozorca. Za jeho ďalších členov boli ustanovení seniori, seniorátni dozorcovia, cirkevní a svetskí predstavitelia a tiež presbyterstvami volení členovia, reprezentanti stredných a vysokých škôl. Presbyterstvá taktiež volili biskupa, hlavného (generálneho) dozorca. Za najvyšší radiaci orgán reformovanej cirkvi bol ustanovený generálny konvent, ktorému predsedal služobne najstarší biskup. Tento orgán mal za úlohu reprezentovať a hájiť záujmy reformovanej cirkvi vo všetkých smeroch, dohliadal na prípravu synod, náboženský život, školstvo, vnútromisijnú činnosť a pod. Cirkevné zákonodarstvo patrilo do kompetencie synody. Počet jeho členov bol ustanovený na 114, pričom jednotlivé (superintendencie) dištrikty mali mať nasledujúce zastúpenie: Zátiský 34, Sedmohradský 18, Podunajský 16, Predtiský 14, Zadunajský 12, čo, samozrejme, odzrkadľovalo ich veľkosť. Medzi právomoci synody patrilo napríklad stanovenie platov cirkevných funkcionárov, rozhodovanie v otázkach bohoslužobného poriadku, spevníka, učebníc náboženstva, vzdelávania a skúšok vzdelávania teológov a pod. Synoda mala spravida zasadať každých desať rokov, v opodstatnených prípadoch aj skôr vo forme mimoriadnych synod. Debrecínska synoda stanovila presné kompetencie a povinnosti cirkevných predstaviteľov. Pre budúce fungovanie reformovanej cirkvi bolo veľmi dôležitým krokom založenie krajskej cirkevnej základiny s cieľom podporovať chudobné, novozaložené cirkevné zbory, prispievať na platy zle zabezpečených farárov, pomáhať pri výstavbe škôl, kostolov, zabezpečovať činnosť dôchodcovského ústavu pre kazateľov či finančne prispievať na misijnú činnosť.³

Po niekoľkých storočiach prenasledovania a diskriminácie bola uhorská reformovaná cirkev z majetkového i spoločenského hľadiska oslabená, stratila mnoho veriacich, zanikli desiatky a stovky zborov, z ktorých sa mnohé už nepodarilo nikdy obnoviť. Napriek tomu po dlho očakávaných politických a celospoločenských zmenách bola jednou z ciest pre opätovné posilnenie cirkvi misijná činnosť. Vedenie cirkvi na všetkých úrovniach sa usilovalo o udržanie, resp. ob-

² LÉVAI, A. *Honi egyháztörténet 1520 – 1920*. Komárom : Selye János Egyetem Református Teológiai Kar, 2015, s. 106.

³ LÉVAI, A. *Honi egyháztörténet 1520 – 1920*. Komárom : Selye János Egyetem Református Teológiai Kar, 2015, s. 106 – 108.

novenie náboženského i cirkevného života v oblastiach, kde žilo roztrúsené reformované obyvateľstvo.⁴ Tak sa podarilo obnoviť alebo založiť mnohé nové zbory a jedným z takýchto príkladov bol aj prešovský reformovaný zbor.

Dôvodom prečo došlo k opätovnému založeniu prešovského reformovaného zboru bol v prvom rade postupný nárast počtu veriacich reformovanej konfesie v Prešove od druhej polovice 19. storočia. V danom historickom období začal totiž narastať počet obyvateľov sťahujúcich sa z vidieka do miest za lepšími pracovnými a životnými podmienkami. Medzi novými obyvateľmi Prešova boli početní prisťahovalci zo susednej Abovskej či Zemplínskej stolice a medzi tými predstaviteľmi stredných vrstiev a inteligencie boli aj mnohí práve reformovaného vyznania. Ako to dokazujú aj oficiálne sčítania obyvateľstva, ktoré sa začali pravidelne vykonávať od poslednej tretiny 19. storočia, tak postupne dochádzalo aj k nárastu počtu reformovaných v konfesionálnom zložení mesta. Kým v roku 1869 bolo z celkového počtu 10 772 Prešovčanov 113 reformovaných,⁵ v roku 1881 ich žilo v meste už 197.⁶ Na prelome storočí podľa sčítania obyvateľstva z roku 1900 žilo v Prešove 241 reformovaných (z celkového počtu 13 098)⁷ a podľa poslednej štatistiky pred prvou svetovou vojnou v roku 1910 to bolo až 461 (z celkového počtu 14 835) veriacich reformovaného vyznania.⁸ Pravdepodobne táto skutočnosť, ako aj snaha veriacich o pravidelnú duchovnú starostlivosť a vyššie spomínaná misijná činnosť medzi zvyškami reformovaného obyvateľstva v Šarišskej stolici viedla k založeniu zboru, ktorý začal existovať ako misijný zbor patriaci do šarišského resp. šariško-spišského misijného okruhu Abovskeho reformovaného seniorátu. Podľa cirkevných zákonov prijatých na druhej reformovanej synode, konanej v roku 1904 v Debrecíne, sa cirkevné zbory podľa veľkosti, spôsobu administrácie a riadenia delili do niekoľkých kategórií.⁹ Jednou z takýchto kategórií boli aj misijné zbory vznikajúce zjednote-

⁴ LÉVAI, At. *Honi egyháztörténet 1520 – 1920*. Komárom : Selye János Egyetem Református Teológiai Kar, 2015, s. 112.

⁵ *Az 1869 népszámlálás vallási adatai* [online]. Dostupné na internete: z <http://mek.oszk.hu/05900/05936/05936.pdf>.

⁶ *A magyar korona országában 1881 év elején végrehajtott Népszámlálás főbb eredményei megyék és községek ként részletezve* [online]. Dostupné na internete: https://library.hungaricana.hu/hu/collection/ksh_neda_nepszamlalások/.

⁷ *A magyar korona országainak helységnévtára. (Jekelfalussy József ed.)*. Budapest, 1892. *Az 1890-iki népszámlálás főbb eredményei vármegyék és községek szerint I. Magyarország* [online]. Dostupné na internete: https://library.hungaricana.hu/hu/collection/ksh_neda_nepszamlalások/.

⁸ *1910. évi Népszámlálás I. A népesség főbb adatai községek és népesebb puszták, telepek szerint* [online]. Dostupné na internete: https://library.hungaricana.hu/hu/collection/ksh_neda_nepszamlalások/.

⁹ Zákony prijaté na synode v Debrecíne roku 1904 boli potom odobrené panovníkom v roku 1907 a tak vstúpili do platnosti. Podľa 10. § zákona 2.468/1907 sa cirkevné zbory delili na: matkocirkevné zbory, združené cirkevné zbory, misijné cirkevné zbory, dcericirkevné zbory – filie, fiókegyház, v slovenskej terminológii nemáme na to adekvátny výraz, používa sa pojem filia, pričom s v tomto prípade rozumejú pridružené, roztrúsené spoločenstvá veriacich, bez vlastného kostola, školy, presbyterstva, ktoré administruje jedna duchovná osoba. *Magyarországi rendeletek Tára 1907* [online]. Dostupné na internete: https://library.hungaricana.hu/hu/view/OGYK_RT_1907/?pg=0&layout=s.

ním veriacich žijúcich v rôznych sídlach pod duchovnou starostlivosťou jedného kazateľa, pričom takto existujúce misijné zbory mali byť vydržiavané práve vďaka krajinskej reformovanej základine, ako aj podpore príslušného dištriktu alebo seniorátu, pod ktoré patrili.

Snaha o založenie prešovského reformovaného zboru existovala od konca 80. rokov 19. storočia. Prvú správu o konaní reformovanej bohoslužby priniesol Eperjesi Lapok v roku 1887, keď informoval, že 13. novembra medzi 9. a 10. hodinou sa má uskutočniť reformovaná bohoslužba. Tá sa mala uskutočniť už skôr, v máji, ale kvôli ničivému požiaru, ktorý mesto zasiahol 6. mája, bola odložená.¹⁰ V nasledujúcom roku sa bohoslužby konali trikrát (v apríli, októbri a decembri) v malej sále budovy evanjelického kolégia a uskutočnil ich farár z neďalekých Vajkoviec¹¹ Béla Kovács.¹² Snaha veriacich o pravidelné bohoslužby a obnovu pravidelného náboženského života bola pravdepodobne motiváciou, že už 28. februára 1888 na verejnom zhromaždení prejavili členovia zboru záujem o zriadení tzv. pridruženého zboru (misijného kruhu). Túto svoju žiadosť cez vajkovského farára Kovácsa preniesli na rokovaní konventu Abovského seniorátu v meste Gönc 20. – 22. marca 1888. Konvent iniciatívu privítal a v podstate len potvrdil (de iure) už existujúci stav, totiž, že prešovský reformovaný zbor bude fungovať ako pridružený zbor k zboru vo Vajkovciach. Zároveň ustanovil zboru vyplácať ročnú sumu 500 korún, z ktorých mal 200 poberať farár a 300 malo vytvoriť základinu, ktorá v budúcnosti pri dostatočnom náraste bude postačovať na financovanie samostatného kazateľského miesta. Bohoslužby sa mali konať každé dva mesiace, teda šesťkrát do roka.¹³ Tieto udalosti boli teda potvrdením toho, že prešovský reformovaný zbor začal opäť po takmer dvoch storočiach svoju činnosť v roku 1888.¹⁴

Nepriamo na začiatok existencie prešovského reformovaného zboru poukazuje aj prvá zachovaná zborová zápisnica vedená od roku 1904, v ktorej sa spomína, že po zmene pokladníka došlo k predaniu pokladničnej agendy vedenej od roku 1899.¹⁵ Z doterajších prameňov nie je možné zistiť, prečo sa pokladničná agenda zachovala až od uvedeného roku, teda viac ako desať rokov po zriadení zboru. Buď bola vedená ešte jedna, staršia dokumentácia, ktorá sa stratila, prí-

¹⁰ Požiare neboli v minulosti v mestách ničím výnimočným a boli častou príčinou materiálnych i ľudských obetí. Požiar, ktorý vypukol 6. mája 1887, patril v dejinách Prešova k najničivejším, pretože v jeho dôsledku zhorela značná časť mesta (okolo 500 domov), medzi nimi mnohé historické budovy a obeťou požiaru sa stalo sedem obyvateľov mesta a mnoho ľudí bolo zranených. Városunk pusztulása. In *Eperjesi Lapok*. 15. mája 1887, roč. 11, č. 20, s. 2 – 4.

¹¹ Pravdepodobne dôvodom, prečo rozhodnutie padlo na farára z Vajkoviec, bola geografická blízkosť, obec totiž ležala na okraji seniorátu i dištriktu a bola najbližšie k Prešovu.

¹² *Eperjesi Lapok*. 1887, roč. 11, č. 28, s. 81, 83.

¹³ TiREL R.A. II. 3/21 Abaúji egyházmegye közgyűlési jegyzőkönyv 1888. március 20. – 22 Göcön, s. 52.

¹⁴ *Sárosvármegyei Kalauz*. Kósa Árpád (ed.). Eperjes : Kósch Árpád könyvnyomtató intézetében, 1903, s. 88.

¹⁵ A Sáros megyei ev.ref. Missió-kör jegyzőkönyvei 1904 január 20-tól (Zápisnice Šarišského ev. ref. misijného kruhu od 20. januára 1904).

padne v prvých rokoch, ako to už zväčša býva, boli záznamy vedené nepravidelne alebo vôbec.

Prešovský reformovaný zbor patril do Predtiskej superintendencie reformovanej cirkvi a v rámci neho bol súčasťou Abovského seniorátu reformovanej cirkvi. Prvým známym kazateľom obnoveného reformovaného zboru v Prešove patriaceho do „Šarišského ev. reformovaného misijného okruhu“ bol farár z obce Vajkovce Bélo Kovács. Už v nasledujúcom roku však z neznámych dôvodov bohoslužby vykonával košický farár Samuel Béki a potom do roku 1898 nový vajkovský duchovný Karol Sütő.¹⁶

Hlavným kurátorom zboru bol kráľovský sudca Július Both, pokladníkom Bartolomej Körtvélyessy a notárom Gustáv Kovács. O prvých rokoch existencie zboru sa zachovalo iba veľmi málo prameňov, je to zväčša korešpondencia medzi zborom, seniorátom a prípadne biskupom dištriktu. Z nich je možné dozvedieť sa napríklad o tom, že zbor odoberal časopis Sárospataki Lapok alebo že v roku 1894 prispel sumou 250 korún na založenie protestantskej univerzity v Debrecíne. Do tejto zbierky prispel aj samotný kurátor zboru Július Both.¹⁷

Od začiatku roku 1898 sa novým reformovaným farárom vo Vajkovciach, ako aj v prešovskom misijnom okruhu stal Bartolomej Frenczel. Došlo aj k výmene kurátora zboru, stal sa ním Viliam Perényi, pokladníkom bol Mikuláš Kónya a notárom Alexander Molnár. V tom čase došlo aj k pričleneniu Bardejova do prešovského misijného okruhu. Podľa hlásenia duchovného v zbore bolo evidovaných 250 veriacich, v danom roku boli v zbore pokrstení dvaja chlapci a konfirmované štyri deti.¹⁸

V dôsledku chýbajúcich údajov sa taktiež nevie presne, odkedy sa začali bohoslužby konať v kostole. Prvá novinová správa uvádzajúca miesto konania bohoslužby v evanjelickom kostole pochádza z roku 1903.¹⁹

Na jar roku 1905 prešovský klobučník a člen reformovaného zboru Martin Makó zanechal vo svojom závete zboru nehnuteľnosť, dom. Tento štedrý dar však priniesol pre vedenie zboru i samotného seniora Kolomana Révész a množstvo vybavovania rôznych úradných záležitostí. Keďže nehnuteľnosť bola v značne poškodenom stave, začalo sa uvažovať o jeho odpredaji a následnom využití získaných financií na výstavbu kostola, resp. modlitebne a domu pre kazateľa. Totiž reformovaní veriaci nemali svoj vlastný kostol a od obnovenia zboru na základe dohody s evanjelickým a. v zborom využívali evanjelický Kostol Najsvätejšej Trojice na Hlavnej ulici. Pravdepodobne aj táto udalosť urýchlila iniciatívu členov zboru ohľadom jeho transformácie na riadny matkocirkevný zbor s vlastným kazateľom, kostolom. Z toho dôvodu bola na verejnom zhromaždení v roku 1905 ustanovená z členov zboru komisia, aby zistila najmä ekonomické náležitos-

¹⁶ Na Nový rok 1898 priniesli miestne noviny smutnú správu o rodinnej tragédii, údajne kvôli rodinným problémom si farár Sütő chcel siahnúť na život, pokus o samovraždu prežil, ale cirkevný úrad vo Vajkovciach už ďalej nevykonával. *Eperjesi Lapok*. 6. januára 1898, 23. roč., č. 1, s. 4.

¹⁷ TiREL Sárospatak EPERJES 1894 – 1914 R.A. II.4/5 List seniorovi z roku 1894.

¹⁸ TiREL Sárospatak EPERJES 1894 – 1914 R.A. II.4/5 Zápisnica konventu z 24. 5. 1899.

¹⁹ *Eperjesi Lapok*. 20. decembra 1903, roč. 26, č. 51, s. 3.

ti ohľadom fungovania samostatného zboru. Kazateľ Frenczel bol zase poverený, aby o tejto snahe informoval nadradené orgány.

Koncom januára 1906 sa uskutočnila prvá zachovaná vizitácia zboru, ktorú vykonali Štefan Szobonya a Jozef Lengyel. Vizitácia zborov bola od čias stredoveku zaužívaným spôsobom kontroly jednotlivých farností biskupskou mocou a v tomto zvyku pokračovali aj protestantské cirkvi. Práve vizitácie farností sú dodnes cenným prameňom pre poznanie dejín jednotlivých zborov, mien ich kazateľov, veľkosti a stavu hnutelného a nehnuteľného majetku zboru, v prípade existencie školy aj jej činnosti, ale aj celkového vnútorného stavu, resp. problémov zboru. Vo vizitácii prešovského zboru sa uvádzalo, že v predchádzajúcom roku sa uskutočnili celkovo štyri bohoslužby spojené aj s vysluhovaním Večere Pánovej. Počas uplynulého roka sa v zbore neuskutočnil ani jediný sobáš, ani krst. Kazateľ okrem služby v zbore vyučoval aj náboženstvo v štátnom ženskom učiteľskom ústave²⁰ (týždenne 7 hodín), k tomu patriacej základnej škole (týždenne 2 hodiny), na Kráľovskom katolíckom vyššom gymnáziu jednu hodinu, ako aj kolegiálnom gymnáziu dve hodiny a nakoniec aj v Gréckokatolíckom učiteľskom ústave. Za katechetickú činnosť dostával od štátu 700 a od superintendencie 300 korún ročného platu. Vo vzťahu ku katechetickému činnosti bol zaujímavý list kazateľa Frenczela seniorovi začiatkom roku 1906, kde ho informoval, že kvôli epidémii týfusu nemôže prísť do Prešova a počas epidémie výnimku urobí iba v prípade neodkladnej záležitosti.²¹

Vo vizitácii z roku 1906 boli uvedené aj finančné záležitosti zboru, z ktorých vyplýva, že príjmy zboru za uplynulý rok činili 501 korún a 92 halierov, výdavky 333 korún a 08 halierov. Teda celkový zostatok za rok 1905, ako aj suma uložená v miestnej sporiteľni spolu tvorili sumu 1 136 korún a 94 halierov. Takmer polovicu z výdavkov zboru tvorilo 120 korún platených evanjelickej cirkvi za využívanie školy, kostola a cintorína.²²

Myšlienka transformácie prešovského zboru z misijného na riadny zbor zamestnával zbor na jeho verejných zhromaždeniach celý rok 1906 a priniesol množstvo otázok, ktoré bolo potrebné doriešiť. Jednak finančná analýza poverenej komisie ukázala, že samotný zbor by nebol schopný hradiť plat kazateľa a kantora, a teda by potreboval ešte príspevok od superintendencie, generálneho konventu, ako aj podporu vlády, resp. príslušného ministerstva pre vieru a výuku. Korešpondenčne, ale aj s osobnými stretnutiami bolo teda nutné zistiť, či by bola z príslušných orgánov vôľa a možnosť na získanie podpory. Preto už v marci roku 1906 komisia v tejto veci navštívila seniora Révész a v Košiciach, ale rokovala s ním aj o potrebe urýchleného odpredaja domu získaného v závete Martina Makóa, pretože nehnuteľnosť veľmi rýchlo chátrala a strácala na cene. Zmenou vo vnútornom živote zboru bola voľba nového kurátora. Po Viliamovi Perényim

²⁰ Oficiálny názov školy bol Ústav pre výchovu detských opatrovateliek. LUKÁČ, E. *Stredné školy v Prešove do roku 1945*. Prešov : Privatpress, 2002, s. 56 – 57.

²¹ TiREL Sárospatak EPERJES 1894 – 1914 R.A. II.4/5 List seniorovi zo 4. januára 1906.

²² Zápisnica zboru vedená v rokoch 1899 – 1914.

bol dočasne touto funkciou poverený Ján Jónás a následne bol opätovne do tohto úradu zvolený Július Both.

Na porade 21. marca 1906 informoval kurátor Both o tom, že senior Koloman Révész vydal poverenie pre transformáciu misijného okruhu na samostatný misijný zbor²³ v Prešove a mal si zvoliť svoje prvé presbyterstvo. Centrom misijnej cirkvi bol ustanovený Prešov, pričom k nemu patrilo ešte Bardejov a zo Spišskej stolice Krompachy a Spišská Nová Ves. V presbyterstve mali mať tak okrem prešovských členov zboru po jednom členovi zastúpenie aj zbory zo spomínaných miest. Ďalej sa ustanovilo, že členovia zboru sa zaviazujú, že 10 % svojich daní darujú cirkvi vo forme cirkevnej dane. Na danej porade bolo zvolené aj prvé presbyterstvo zboru, ktorého členmi sa stali kurátor Július Both, pokladník Mikuláš Kónya, ďalej Jozef Faragó, Karol Fischer, Ján Jónás, Bartolomej Körtvélyessy, Ján Metti, Viliam Perényi, Jozef Szekeress, Jozef Tardy a Alexander Vörös. Z Bardejova bol za presbytera delegovaný mestský radca Ladislav Németh, zo Spišskej Novej Vsi policajný kapitán Ján Matoksi²⁴ a z Krompách inžinier Štefan Konkoly. Súčasne boli zvolení aj náhradní presbyteri: dr. Tomáš Both, Alexander Bálint, Štefan Benko a dr. Karol Tarr. Členovia presbyterstva mali zložiť presbyterský sľub na Veľkú noc. O celej udalosti informovali aj miestne noviny *Eperjesi Lapok*.²⁵

Plat reformovaného farára bol stanovený na ročných 700 korún a mal sa vyplácať po štvrtročných čiastkach. Na plat prispievali členovia zborov z Prešova, Bardejova, Krompách a Spišskej Novej Vsi prostredníctvom cirkevnej dane v sume 200 korún a konvent sumou 500 korún. Ďalšiu časť príjmu farára tvorila štóla, teda poplatky za cirkevné úkony, ktoré boli stanovené nasledovne: krst 1 koruna, uzavretie manželstva 5 a pohreb 10 korún, čo bolo približne stanovené na sumu 20 korún. Kazateľovi mal zbor zabezpečiť aj byt. Výdavky farára tvorili náklady na cestovné v sume 400 korún. V platovom dekréte boli stanovené aj povinnosti kazateľa, kde patrilo v prvom rade zabezpečenie duchovných potrieb spomínaných štyroch zborov, ale aj všetkých ostatných roztrúsené žijúcich reformovaných veriacich v Šarišskej a Spišskej stolici. V Prešove bolo povinnosťou kazateľa konať bohoslužby dvakrát do mesiaca (ustálila sa prvá a tretia nedeľa) a v ostatné nedele sa mali strieďať bohoslužby v Bardejove, Krompachoch a Spišskej Novej Vsi.

Postupne sa rozbehli aj udalosti ohľadom predaja tzv. Makóovho domu. Dom mal byť predaný v dražbe za vyvolávaciu cenu 6 000 korún, pričom z pomedzi desiatich ponúk zvíťazila ponuka Márie Demcsákovej, vdovy po Jozefovi Karvátovi, ktorá dom kúpila za 9 315 korún. Kúpno-predajná zmluva bola nakoniec podpísaná začiatkom januára 1907. Ešte predtým sa presbyterstvo prešovského zboru na návrh Mikuláša Kónyu uznieslo, že dá do poriadku hrob zosnulého Martina Makóa, postaví mu pomník a zabezpečí pravidelnú údržbu hrobového miesta. Po predaji domu musela cirkev ešte vyplatiť náklady za pohreb dotyčného

²³ Misijné zbory tvoria veriaci viacerých obcí a miest, ktorí majú spoločného kazateľa, plateného zo štátnej reformovanej základiny, ako aj z dištriktu alebo seniorátu.

²⁴ Už v auguste 1906 ho potom kvôli časovej zaneprázdnenosti vystriedal nový presbyter Viliam Gál.

²⁵ *Eperjesi Lapok*. 8. apríla 1906, roč. 31, č. 14, s. 3.

a aj administratívne náklady spojené s predajom. O svoj podiel z dedičstva sa ohlásil aj istý súdny úradník z Prešova Štefan Kandra, ktorý sa domáhal sumy 100 korún na zaplatenie zádušných omší pre nebohú manželku zosnulého Martina Makóa. Vo svojom liste zboru argumentoval tým, že ho o to prosil zosnulý majster Makó. Presbyterstvo zboru sa však uznieslo, že požadovanú sumu nevypláti, lebo ani v samotnom závete takáto požiadavka nebola uvedená. Okrem tejto žiadosti muselo presbyterstvo riešiť aj ďalšiu sťažnosť, presnejšie žalobu, ktorú na cirkev podal Prešovčan Ján Gajdoš pre sumu 156 korún. Tú vraj mal dostať od nebohého za ošetrovateľskú starostlivosť počas jeho choroby. Súd nakoniec dal za pravdu žalobcovi, a tak zbor musel požadovanú čiastku vyplatiť.²⁶

Čo sa týka vnútorného života zboru, tak v roku 1906 sa uskutočnila jedna konfirmácia a jedna žena prestúpila na reformovanú vieru.

Tým, že sa zbor transformoval na samostatnú cirkevnú jednotku, bolo potrebné doriešiť aj otázku farára. Veriaci na čele s kurátorom Bothom prejavili záujem, aby duchovnú činnosť naďalej vykonával Bartolomej Frenczel z Vajkoviec. S vlastným kazateľom bývajúcim v Prešove mohol zbor počítat iba po vyriešení zriadenia fary, resp. bytu, kde by stáli kazateľ mohol bývať. Bartolomej Frenczel ostal farárom prešovského reformovaného zboru do jesene 1907. Keďže bol preložený do obce Szászfa v Abovskej stolici, poslednú bohoslužbu slúžil 29. septembra, kedy sa s ním členovia zboru patrične rozlúčili a poďakovali sa mu za duchovnú starostlivosť, ale aj zásluhy pri osamostatnení zboru.²⁷

Novým farárom prešovského reformovaného zboru sa stal Karol Erős z Vajkoviec. Prvé presbyterstvo, na ktorom sa zúčastnil, riešilo najmä finančné záležitosti. Jednak sa museli doriešiť otázky týkajúce sa platenia vlastného farára, okrem toho sa s požiadavkou platenia na presbyterstvo obrátil evanjelický kazateľ Ludovít Liptay, ktorý sa domáhal, aby tak ako platia reformovaní za užívanie kostola na Hlavnej ulici pre prvý (maďarský) evanjelický zbor, tak majú platiť aj druhému (slovenskému) v sume 10 korún. Presbyterstvo sa voči tejto požiadavke postavilo jednoznačne proti.²⁸

Ako obvykle začiatkom marca 1908 sa v rámci presbyterskej porady uskutočnila vizitácia zboru. V hlásení sa neuvádzali žiadne mimoriadne udalosti za minulý rok, príjmy a výdavky zboru boli schválené. Opätovne sa musela riešiť požiadavka evanjelického farára Liptayho, ktorú presbyterstvo aj tentoraz dôrazne odmietlo.²⁹ Neprijemnou správou bolo pre presbyterstvo aj navýšenie odvodov zo zboru pre celoštátnu základinu pre reformovanú cirkev z pôvodných 10 na takmer 39 korún. Aj k tejto požiadavke sa presbyterstvo postavilo odmietavo s odôvodnením, že organizácia samostatného reformovaného zboru v Prešove nie je ešte stále úplne doriešená v zmysle vlastného farára a aj farnosti, takže preto do základiny odvedú iba predchádzajúcu sumu. Definitívne vyriešenie otázky

²⁶ Zápisnica zboru vedená v rokoch 1899 – 1914.

²⁷ *Eperjesi Lapok*. 22. septembra 1907, roč. 32, č. 38, s. 3.

²⁸ Kronika zboru vedená v rokoch 1899 – 1914.

²⁹ Evanjelický farár dokonca požadoval, aby reformovaný zbor nielenže platil aj druhej evanjelickej farnosti, ale zároveň aby zaplatil aj nevyplatené sumy z predchádzajúcich rokov.

zriadenia stáleho miesta pre farára v misijnom zbore bolo predmetom korešpondencie medzi zborom, vedením seniorátu, ale aj biskupa a ministerstva pre vieru a výuku. Samozrejme, väčšina otáznikov sa týkala hlavne peňazí potrebných na plat kazateľa, ale aj jeho úrad a zabezpečenie z toho vyplývajúcich povinností. V tomto smere najväčšou položkou boli cestovné náklady do zborov prislúchajúcich k misijnému zboru.³⁰ Vyjasnenie si všetkých odpovedí vyžadovalo ešte množstvo času a korešpondencie aj v najbližšej dobe. V tejto záležitosti sa často na seniora alebo biskupa obracali aj samotní Prešovčania, apelovali na potrebu podpory tejto záležitosti aj z dôvodu „vzrastajúceho sa klerikalizmu“.³¹

V roku 1908 pri príležitosti blížiaceho sa 400-ročného jubilea narodenia Jána Kalvína (1509 – 1564) mala byť v Ženeve postavená socha reformátora, na ktorú sumou 10 korún prispel aj prešovský reformovaný zbor.

Zo zápisnice presbyterskej porady v posledný januárový deň roku 1909 je možné odhadnúť približný počet aktívnych veriacich v Prešove. Podľa záznamov Večeru Pánovu prijalo 154 členov zboru (podľa sčítania v roku 1910 sa k reformovanej viere hlásilo 461 veriacich). V uplynulom roku boli uzatvorené štyri manželstvá, všetky zmiešané, pričom dvaja reformovaní podali reverz. Počet členov zboru ostal nezmenený, totiž síce sa narodilo 5 detí, ale umrelo 5 veriacich. Na kvetnú nedeľu sa uskutočnila aj konfirmácia troch chlapcov.³²

V druhej polovici roku 1909 sa veci ohľadom prešovského zboru a kazateľského miesta trochu pohli dopredu. Aj na základe štatistických údajov, ktoré si vyššie orgány vyžiadali pre potreby ministerstva pre vieru a výuku, povolilo navýšiť kongruu, teda štátom platený plat pre farára na sumu 1 311 korún, okrem toho konvent potvrdil záväzok obyvateľov Prešova a Solivaru k odvádzaniu 10 % dane z majetku, ako aj dane fyzických osôb pre cirkev. Zároveň sa potvrdilo, že reformovaní veriaci v Spišskej Novej Vsi budú odvádzat 300 a z Krompách 200 korún na plat prešovského kazateľa. Farár Karol Erős navrhol, že kým uvedené finančné záväzky nebudú jednoznačne odvedené cirkvi, nech sa prešovský zbor vzdá práva na voľbu farára a nech toho zatiaľ vymenuje biskup.

Vďaka práve vyššie spomínaným štatistickým údajom je možné získať presnejší obraz o počte veriacich patriacich k prešovskému zboru. V Prešove sa k členom zboru prihlásilo 241 veriacich, pričom k zboru patrili reformovaní obyvatelia nasledujúcich miest: Bardejov s počtom reformovaných 39, Spišská Nová Ves 139, Kežmarok 103, Krompachy 153, Levoča 128, okrem toho zo šiestich šarišských obcí 207, z dvoch spišských miest 91 a siedmich spišských obcí 181. Teda

³⁰ V tejto otázke príslušné ministerstvo totiž deklarovalo, že vyplývajúci z zákona nebude môcť hradiť viac než je povolené maximum, teda 400 korún. Otázkou ostalo, kto zaplatí v prípade potreby zvýšené náklady na cestovné. Preto sa museli urobiť výkazy ohľadom vzdialeností jednotlivých zborov od Prešova. Cirkev musela mať jasno aj v otázke príspevku od konventu, či suma 500 korún, ktorou konvent prispieval, je fixná a časovo neobmedzená. Podstatné bolo dosť odpoveď aj na to, či bude prešovský zbor ochotný a schopný postaviť si vlastný kostol, prípadne prevádzkovať faru. Z tohto dôvodu sa museli vyhotoviť zoznamy reformovaných veriacich podľa mena, povolania a počtu rodinných príslušníkov. Bez vyjasnených odpovedí na tieto závažné záležitosti bolo fungovanie reformovaného zboru v Prešove ešte stále nedoriešené.

³¹ TiREL Sárospatak EPERJES 1894 – 1914 R.A. II.4/5.

³² TiREL Sárospatak EPERJES 1894 – 1914 R.A. II.4/5 List z 3. septembra 1908.

do pôsobnosti šarišsko-spišského misijného zboru s centrom v Prešove malo patriť 1 282 veriacich.

Osláv narodenia Jána Kalvína v Ženeve sa zúčastnil aj farár Karol Erős. Vo Švajčiarsku pobudol od 28. júna do 20. júla a v čase jeho neprítomnosti ho zastupoval farár z Bysteru Andrej Pajkos. Žiaľ, v liste seniorovi sa farár Erős nezmenil o ďalších podrobnostiach cesty, teda či tam išiel ako súkromná osoba, alebo kto mu hradil cestovné náklady a pod.³³

Dňa 13. novembra 1909 zasadlo presbyterstvo prešovského (šarišsko-spišského) misijného zboru, aby prerokovalo mnohé naliehavé otázky týkajúce sa budúcoročných aktivít zboru. Presbyterstvo už podniklo kroky na zabezpečenie vhodného ubytovania pre farára. Od februára 1910 si cirkev zobrala do prenájmu byt na Hlavnej ulici v tzv. Szentandrásyho dome, za ročnú sumu 832 korún. Pre zbor zabezpečili aj staronového kantora Viktora Dursta. Bol to kantor prvého (teda maďarského) evanjelického a. v. zboru v Prešove, ktorý aj doteraz vykonával pre zbor takúto službu. Podľa novej dohody mal od roku 1910 vykonávať kantorskú činnosť dvakrát do mesiaca a na významné cirkevné sviatky (Vianoce, Veľká noc, Kvetná nedeľa a v ďalšie sviatočne príležitosti) za ročný plat v sume 300 korún, pričom z toho mal hradiť aj prípadné výdavky na údržbu organu v kostole.

Veľmi podstatnou úlohou bola organizácia voľby farára. Kurátor zboru a člen presbyterstva Jozef Szekeres navštívili misijné zbory v Spišskej Novej Vsi, Krompachoch a Bardejove, aby tie delegovali členov do presbyterstva, ako aj určili počet veriacich zboru, ktorí budú vo voľbách voliť. Spišskonovovešťania delegovali 2 osoby do presbyterstva a volieb sa malo zúčastniť 30 veriacich, z Krompách to boli tiež dvaja delegáti do presbyterstva a 20 voličov. Bardejov vyslal iba jedného člena do presbyterstva a volieb sa malo zúčastniť 6 osôb. O týchto osobách sa vyhotovili aj písomné záznamy. Termín volieb mal byť stanovený na prvú polovicu januára a nový kazateľ mal byť slávnostne uvedený do úradu od začiatku februára.

Uchádzačov o prešovský kazateľský post bolo pomerne veľa. Už od jesene 1909 dostával senior Révész množstvo listov od záujemcov o prešovské miesto. Prešovským reformovaným farárom sa chcel stať kazateľ z Tolcsy Józef Szöllősy, ktorý mal záujem o kazateľskú pozíciu hlavne kvôli svojim deťom a ich vzdelávaniu. Pomerne emotívny list v podobnom duchu napísal aj farár Jozef Hubay z Csenyété (v súčasnosti súčasť Moldavy nad Bodvou). Svoje priateľské kontakty so seniorom využil aj sečovský reformovaný farár Michal Péter alebo Štefan Szilva z Fügödu (dnes súčasť Encsu), obidvaja mu napísali niekoľko listov. Aj samotní veriaci sa obracali na prešovské presbyterstvo s návrhmi na kandidátov, napríklad veriaci zo Spiša navrhovali rožňavského farára Ladislava Réza alebo Barnabáša Idrányiho pôsobiaceho v Slanci. Ďalšie osoby, ktoré prejavili záujem o post prešovského kazateľa a zúčastnili sa pohovorov v Košiciach, boli Gabriel Gönczy z Abaújbakta, Bélo Makkay, pôsobiaci ako kazateľ v nápravnom zariadení v Košiciach, Béla Szilágy z Gyönku, Jozef Simon z Cestic. Doterajší prešovský

³³ TIREL Sárosptak EPERJES 1894 – 1914 R.A. II.4/5 List seniorovi z 27. júna 1909.

kazateľ Karol Erős napriek prosbám prešovských veriacich neprejavil záujem uchádzať sa o stále miesto v Prešove.³⁴

Nakoniec zo všetkých uchádzačov bol za prešovského reformovaného farára zvolený Gabriel Gönczy. Aj napriek pôvodným plánom presbyterstva sa nový farár do Prešova presťahoval s celou rodinou až 22. augusta 1910. Dopravu a poistenie bytu proti požiaru mu hradil v hodnote 300 korún zbor. Byt v Szentandrásyho dome mu dalo presbyterstvo vymalovať a členky zboru podľa dobrých zvykov naplnili „komoru“ domu potravinami. Inštalácia farára do úradu sa uskutočnila 18. septembra, po slávnostnom akte sa uskutočnilo menšie pohostenie. Zrejme pri tejto príležitosti, ako aj kvôli radosti veriacich, že sa po dlhom snažení podarilo dostať pre prešovský zbor vlastného kazateľa, niektorí členovia prispeli štedrými darmi. Manželka Titusa Mosanszkého darovala zboru cennú nádobu na krstenie. Manželka Gustáva Csengeyho a manželka Gejzu Ungera zase po jednom vyšívanom obruse na stôl Pána, ktorý zase dali pre zbor vyhotoviť členovia presbyterstva Tomáš Both, Jozef Faragó a Jozef Tardy. Podobne ako o predchádzajúcich významných udalostiach zboru o tom informovali aj miestne noviny.³⁵

Nový farár sa rýchlo zhostil svojho postu. Aby zbor fungoval, ako má, dal objednať skriňu na knihy, matričnú knihu, dve nové medené pokladnice, 20 nových spevníkov, úradné obálky na korešpondenciu, ako aj pečiatku pre farský úrad. Prvú bohoslužbu mimo Prešova slúžil nový farár 16. októbra 1910 v Krompachoch a zúčastnili sa jej aj členovia presbyterstva. Okrem kantora Viktora Dursta požiadal zbor o pomoc s ďalšími záležitosťami okolo kostola Andreja Chalúpku, člena druhého evanjelického a. v. zboru, za ročný plat vo výške 60 korún, k čomu sa prirátalo aj 10% vyzbieranej cirkevnej dane. Z hľadiska času bohoslužieb bolo stanovené, že prvú a tretiu nedeľu bude farár kázať v mimoprešovských zboroch a v ostatné nedele a sviatky v Prešove.

Po príchode stáleho reformovaného kazateľa Gönczyho sa rozprúdil aj intenzívnejší náboženský život v rámci zboru. Bol napríklad zriadený detský zborový spevokol pod vedením kantora Duvarta. Keďže v živote zboru zriadením farnosti nastala nová etapa, a aj z dôvodu, že niektorým členom presbyterstva končilo funkčné obdobie, hlavný kurátor zboru Ján Jónas navrhol, aby sa zvolilo úplne nové presbyterstvo. Na základe toho sa nové voľby uskutočnili 4. decembra 1910 a výsledok bol nasledovný: staronovým hlavným kurátorom sa stal Ján Jónas, zároveň si členovia zvolili aj jeho zástupcu, stal sa nim dr. Tomáš Both a pokladníkom František Papp. Zbor si na dobu dvanástich rokov zvolil štrnásť riadnych členov presbyterstva, boli to: Alexander Bálint, dr. Ludovít Barcsy, Jozef Faragó, Karol Hambovich, Mikuláš Kolossy, Bartolomej Körtvélyessy, Viliam Perényi, dr. Michal Réz, Dezider Szekeres, Jozef Szekeres, Martin Szemere, Jozef Tardy, dr. Karol Tarr, Alexander Vörös. Náhradnými členmi presbyterstva sa stali: Anton Berenesy, Ján Vécsy, Gustáv Fodor, Július Lénart, Arpád Péchy a Karol Vásarhelyi. Za Spišskú Novú Ves sa riadnym presbyterom stal Ján Matolcsy a ná-

³⁴ TiREL Sárospatak EPERJES 1894 – 1914 R.A. II.4/5 List seniorovi z 27. júna 1909.

³⁵ *Eperjesi Lapok* 25. septembra 1910, roč. 25, č.1, s. 3.

hradníkom František Nagy. Za Krompachy bol za presbytera zvolený dr. Jozef Szuhay a za náhradných presbyterov Ján Cseffő a Július Négyesi. Bardejovských reformovaných zastupoval ako presbyter Ladislav Németi a náhradníkom bol Július Pályi.³⁶

Aj v nasledujúcich obdobiach prispievali veriaci na zveladenie zboru, napr. manželka Ludovíta Bornemisszu darovala na výstavbu kostola sumu 100 korún, vdova po nebohom Jánovi Jónasovi darovala zboru zdobený kalich, takisto manželka Františka Pappa darovala vlastnoručne vyšívaný obrus, ďalej pri príležitosti svadby darovala manželka Tomáša Botha strieborný kalich na stôl Pána. Členka zboru a vdova po nebohom Júliusovi Bothovi a vdova po Mikulášovi Kolossym uskutočnili finančnú zbierku, kde vyzbierané peniaze v hodnote 140 korún darovali zboru na nákup liturgických predmetov. Pretože zbor z predchádzajúcich darov už disponoval štyrmi kalichmi, presbyterstvo sa rozhodlo, že darovanú sumu uloží na vkladnú knižku, aby sa zúročila. Pri príležitosti konfirmácie detí z Prešova i dvoch spišských miest daroval zbor všetkým konfirmandom malú Bibliu. V roku 1911 sa predmetom rokovania stala aj výstavba kostola, farár aj niektorí členovia presbyterstva boli poverení, aby preverili potrebné kroky v tejto záležitosti. Na výstavbu kostola darovala zboru 200 korún vdova po Žigmundovi Borossovi a manželka Karola Hambvicha venovala zboru nový vyšívaný obrus.

Pred koncom školského roka patrilo k povinnosti farára zorganizovať a zúčastniť sa skúšok z náboženskej výchovy na stredných školách, kde vyučoval. Okrem neho bol ako predseda na tieto udalosti pozývaný aj abovský senior. Pomerne mnoho korešpondencie medzi farským úradom v Prešove a seniorom zaberali listy oznamujúce termíny skúšok, menoslov skúšku konajúcich študentov, ale aj otázky, z ktorých skúška pozostávala v jednotlivých ročníkoch.³⁷

Od roku 1911 sa v zbore zaviedol zvyk, že počas letného obdobia, v mesiacoch júl a august, sa v Prešove neuskutočnili bohoslužby. Takéto rozhodnutie bolo zdôvodnené nízkym počtom prítomných členov zboru v týchto mesiacoch v meste. Presbyterstvo sa po dohode s farárom uznieslo, že v tomto období má farár bohoslužby vykonávať v mimoprešovských reformovaných zboroch. Medzi jednotlivými zborními šarišsko-spišského misijného okruhu boli vzťahy dobré, záznamy neuvádzajú žiadne sťažnosti zo strany veriacich ani farára. Napríklad pri návšteve Levoče v novembri 1911, kde mal farár Gönczy bohoslužbu, sa jej zúčastnili všetci reformovaní veriaci, dokonca si pri tejto príležitosti založili aj zborový spevokol. Podobne korektné vzťahy mal reformovaný zbor v Prešove aj s miestnou evanjelickou a. v. cirkvou. Okrem menšieho problému pred niekoľkými rokmi ohľadom platenia nájmu za kostol, ktorého sa dožadoval slovenský evanjelický kazateľ, farnosti spolu vychádzali veľmi dobre. Navzájom sa pozývali na rôzne slávnostné udalosti, či už to bolo pripomenutie si udalostí prešovských jatiek, výročia cirkevných predstaviteľov či inštalácie do úradov. Napr. v roku 1906 evanjelický a. v. dozorca Albert Kubinyi pozval presbyterstvo reformované-

³⁶ Zázpisnica zboru vedená v rokoch 1899 – 1914.

³⁷ TIREL Sárospatak EPERJES 1894 – 1914 R.A. II.4/5.

ho zboru na svoje oslavy 50. narodením alebo v roku 1907 sa členovia presbyterstva zúčastnili inštalácie nového evanjelického farára Gejzu Korbelyho.

Vzťahy s rímskokatolíckou cirkvou sa dali hodnotiť tiež ako dobré, aj tu sa však občas vyskytli menšie problémy, ako napr. v prípade bývalého pokladníka zboru Mikuláša Kóny. Ten sa v liste z roku 1911 obrátil na seniora s prosbou ohľadom jeho reverzu, ktorý podal pri uzavretí manželstva.³⁸ Vtedy sa zaviazal, že jeho deti budú nasledovať katolícku vieru jeho manželky. Synov však vychovávali v reformovanej viere, lenže po nástupe do kolegiálneho gymnázia sa učiteľ katolíckeho náboženstva Bélo Wich dožadoval, aby chlapci navštevovali jeho hodiny náboženstva. V tejto delikátnej záležitosti reformovaný farár Gönczy odporučil Mikulášovi Kónyovi, aby sa obrátil na košického rímskokatolíckeho biskupa Augustína Fischera Colbrieho so žiadosťou o súhlas na výchovu chlapcov vo viere svojho otca.

V roku 1914 boli niektorí členovia zboru pozvaní na banket pri príležitosti vymenovania miestneho rímskokatolíckeho kňaza Béla Záborského za pápežského preláta.³⁹

V roku 1912 pokračovali aktivity presbyterstva zboru ohľadom výstavby vlastného kostola a fary. Pre tento účel dostal zbor od Prešovskej sporiteľne sumu 1 000 korún, takže za obdobie desiatich rokov dostane zbor každý rok 100 korún. Aj mestská rada Prešova odsúhlasila žiadosť zboru o ročnú pomoc vo výške 200 korún. Člen mestskej rady a umelecký maliar Štefan Gonda daroval zboru svoju olejomalbu „Pohľad na breh Torysy“, ktorú zbor predal a získanú sumu 200 korún uložil na účely budovania kostola. Solivarský lekár dr. Ludovít Barcsy a jeho manželka Juliana Virányiová darovali zboru strieborný podnos.

Keďže od svojho obnovenia používal prešovský zbor rôzne pomenovania, ako napr. Evanjelický reformovaný misijný okruh Šarišskej stolice, Ev. reformovaná misijná cirkev, Šariško-spišská ev. reformovaná misijná cirkev, Prešovská ev. reformovaná misijná cirkev a pod., presbyterstvo sa na svojom zasadnutí 29. mája 1912 uznieslo na používaní jednotného názvu „Prešovská reformovaná misijná cirkev“. Od tohto času sa mala na všetkých dokumentoch používať pečať s takýmto kruhpisom.

Na tomto zhromaždení sa rozhodlo o podaní žiadosti ku generálnemu konventu uhorskej reformovanej cirkvi ohľadom získania prostriedkov z verejnej základiny na výstavbu kostola a fary v Prešove. K žiadosti bolo potrebné doložiť aj stanoviská nadradených orgánov, teda Abovského seniorátu, ktorý na čele so seniorom Kolomanom Révészom súhlasil. Avšak Predtiská reformovaná superintendencia zaujala k žiadosti negatívne stanovisko s odôvodnením, že takáto pomoc by mala byť v prvom rade poskytnutá iným, chudobnejším zborom. Súčasťou žiadosti bol aj podrobný rozpis finančnej situácie zboru. Majetok zboru spolu s nehnuteľnosťami, peniazmi na sporiacich účtoch, príjmami z cirkevnej dane a zostatku z pokladne tvoril niečo vyše 35 770 korún. Okrem toho zbor poberal z celoštátnej daňovej základiny sumu 1 228 korún 62 h., od superintendencie 600

³⁸ TiREL Sárospatak EPERJES 1894 – 1914 R.A. II.4/5.

³⁹ *Eperjesi Lapok* 14. júna 1914, roč. 39, č.14, s. 3.

korún. Veľmi presne bol uvedený príjem zboru od členov z cirkevnej dane, kde sa uvádzalo, že tieto poplatky odvádzalo 114 osôb a v uplynulom roku sa podarilo vyzbierať sumu vo výške necelých 698 korún. Ďalej sa museli uvádzať náklady na domácnosť farára. Náklady na stavbu boli stanovené na približne 154 000 korún a samotný zbor disponoval sumou 35 713 korún.⁴⁰

V záznamoch sa nezachovala zmienka o reakcii zboru na zamietnutie žiadosti o podporu, dá sa však predpokladať, že ich to ani tak neprekvapilo kvôli znalosti finančných možností cirkví. Na strane druhej zbor sa myšlienky výstavby kostola nevzdával a naďalej mnohí farníci štedro na tento účel prispievali. Napr. začiatkom roku 1913 dr. Titus Mosanszky s manželkou Amáliou Tardyovou daroval zboru 1 000 korún, Anton Schöpfer tiež s manželkou Matildou Walser 200 korún. Na Solivare, za organizácie presbytera Martina Szemereho, sa v tom istom roku uskutočnil aj koncert a na ňom sa pre kostol vyzbierala suma 450 korún. V roku 1913 sa so žiadosťou o prijatie do reformovaného zboru obrátil na presbyterstvo zemepán z Lemešian Štefan Ujházy, pôvodne evanjelik a. v. V prípade akceptácie svojej žiadosti prisľúbil, že do konca svojho života každoročne v novembri prispeje do pokladne zboru sumou 200 korún.

V septembri 1912 nastal medzi farárom Gönczym a biskupským úradom menší konflikt. Farár totiž žiadal od biskupa, aby mu cirkev preplatila náklady, keď v letných mesiacoch slúžil bohoslužbu na Spiši,⁴¹ v sume 80 korún. Biskup mu však odpísal, že za odsľúženú bohoslužbu mu nenáleží honorár a je potrebné doložiť doklad o ceste, ktorá sa mu môže preplatiť iba do výšky maximálne 60 korún. Vo svojej rozhorčenej odpovedi sa farár Gönczy poťažoval, že v čase zvyšujúcich sa cien si nemôže dovoliť hradiť všetky náklady spojené s cestovaním do zborov mimo Prešova a v takomto prípade bude musieť zväziť slúženie bohoslužieb v lokalitách mimo misijného okruhu.⁴²

V roku 1913 zomrel dlhoročný hlavný kurátor zboru Ján Jónas, na jeho miesto bol jednodhlasne zvolený dr. Tomáš Both. Pokladníkom a kurátorom sa stal František Papp. Ostatní členovia presbyterstva na nasledujúce tri roky boli: Alexander Bálint, dr. Ľudovít Barcsay, Jozef Faragó, Gustáv Fodor, Karol Hambich, Miklós Kolossy, Bartolomej Körtvélyessy, Arpád Péchy, Viliam Perényi, dr. Dezider Rátz, Dezider Szekeres, Martin Szemere, Anton Schöpfler, Jozef Tardy, dr. Tarr Károly, Alexander Vörös. Náhradníkmi boli: Koloman Barta, Ľudovít Dede, Ján Décsi a Július Lénárd.

Prešovský reformovaný zbor dostal 17. novembra 1913 od generálneho konventu na výstavbu kostola sumu 30 000 korún. Možno to bol aj výsledok pomerne ostrého apelu farára Gönczyho smerom k seniorovi Révészovi, kde mu písal, že sa zbor už dvadsať rokov bezvýsledne snaží o výstavbu kostola.⁴³

Začiatkom roka 1914 sa uskutočnila vizitácia prešovského reformovaného zboru, vizitátori konštatovali vyhovujúci stav. Žiaľ, to bola posledná pozi-

⁴⁰ TiREL Sárospatak EPERJES 1894 – 1914 R.A. II.4/5.

⁴¹ Miestom bohoslužby bol Iglófüred.

⁴² TiREL Sárospatak EPERJES 1894 – 1914 R.A. II.4/5 Listy z 5. – 24. septembra 1912.

⁴³ TiREL Sárospatak EPERJES 1894 – 1914 R.A. II.4/5 List zo 4. novembra 1912 seniorovi.

tívna správa pred udalosťami vedúcimi k vypuknutiu najväčšieho vojenského konfliktu, ktorý Európa i svet dovtedy poznali a ktorý bol vtedy označovaný ako veľká vojna. Samozrejme, aj Prešov a jeho obyvatelia, medzi nimi reformovaní veriaci, veľmi rýchlo pocítili dôsledky vojnových udalostí. Už začiatkom roku 1915 sa v evanjelickom a. v. kostole uskutočnila bohoslužba pre reformovaných vojakov odchádzajúcich na front. Taktiež presbyterstvo darovalo 25 kusov Nového zákona pre vojakov a pre ranených modlitebné knižky. Zhoršovala sa aj finančná situácia samotného farára Gönczyho, ktorému na návrh kurátora Františka Pappa presbytérium odsúhlasilo pomoc vo výške 500 korún tak pre rok 1915, aj 1916. Svoju zlú finančnú situáciu opísal farár aj v jednom svojom liste novému abovskému biskupovi Štefanovi Tüdósovi vo februári 1915. Kazateľ dôvody zlej hospodárskej situácie, ktorá sa prejavila rýchlym zdražovaním a aj nedostatkom tovaru, vysvetľoval jednak tým, že Šarišská stolica ani v mierových časoch nebola celkom sebestačná a bola odkázaná na dovoz poľnohospodárskych produktov. Tie však kvôli častej čiastočnej alebo úplnej odstávke osobnej i nákladnej dopravy neumožňovali do stolice doviesť akýkoľvek tovar. Veľa škôd spôsobil aj vpád ruských vojsk a dlhé boje na severovýchodných hraniciach samotnej stolice na prelome rokov 1914 a 1915. Príjmy farára sa neznížili len kvôli inflácii, ale aj z dôvodu výpadku niektorých zložiek jeho príjmu, akým bolo napríklad vyučovanie náboženstva. Kvôli vojnovým udalostiam boli školy zatvorené alebo bez žiakov a tým ani on nedostával plat. Všetky tieto skutočnosti prispeli k tomu, že ako písal farár: „Nie je možné ako-tak si udržať dôstojnú životnú úroveň.“ Jeho žiadosti o príspevok superintendencia vyhovel a obratom mu zaslala pomoc vo výške 100 korún.⁴⁴ V roku 1915 darovala reformovanému zboru na stavbu kostola sumu 1 500 korún Amália Tardyová, manželka Titusa Mosanszského.⁴⁵

Aj z presbyterstva odišli mnohí plniť svoje vojenské povinnosti, medzi nimi bol hlavný kurátor dr. Tomáš Both, pokladník František Papp a notár (pravdepodobne Ján Dede). Pre spišskonovoveský zbor bola veľkou stratou smrť bývalého presbytera a miestneho kurátora Jána Matolcsiho. V roku 1916 zomreli aj dvaja členovia prešovského zboru, Jozef Tardy a Karol Tardy zanechali vo svojom záveťte na výstavbu kostola 500 a 1 000 korún.

Koncom novembra 1916 zomrel panovník František Jozef I., z príležitosti tejto udalosti sa 30. novembra o pol dvanástej uskutočnila na jeho pamiatku smútočná bohoslužba. Na Nový rok 1917 sa zase konala slávnostná bohoslužba pri príležitosti korunovácie Karola IV.⁴⁶

Blesková vojna, v ktorú verili vojaci ústredných mocností, sa predlžovala a už po dvoch rokoch sa štát ocitol v neľahkej finančnej situácii, ktorú sa snažil riešiť

⁴⁴ „Ako príklad zdražovania uvádzal aktuálne ceny potravín v Prešove: liter mlieka 40 halierov, kilo chleba 80 halierov, kilo mäsa 3 koruny, kilo šošovice 2 koruny, kilo fazule 80 halierov, kilo masti 4 koruny... a ceny z týždňa na týždeň sa zvyšovali...“

⁴⁵ TiREL Sárospatak EPERJES 1894 – 1914 R.A. II.4/5 List biskupovi z 22. februára 1915.

⁴⁶ *Eperjesi Lapok*. 17.októbra.1915, roč. 41, č. 39, s. 3.

⁴⁶ *Eperjesi Lapok*. 30. novembra 1916, roč. 42, č. 44, s. 3; *Eperjesi Lapok*. 1. januára 1917, roč. 43, č. 1, s. 3.

štátnymi vojnovými pôžičkami. Do tretej vlny prispel aj prešovský reformovaný zbor sumou 971 korún, pričom navrátených mu malo byť 1 000.⁴⁷

Na prvej porade presbyterstva v roku 1917 farár v krátkosti zhrnul pre Uhorsko najdôležitejšie vojenské udalosti predchádzajúceho roka. Veľmi emotívne spomenul vpád rumunských vojsk do Sedmohradsku, ako aj smrť panovníka Františka Jozefa I. 21. novembra 1916 či následnú korunováciu nového panovníka Karola IV. Aj napriek ťažkým vojnovým časom ani cirkev nezabúdala na podporu iných. Farár Gönczy navrhol, aby prešovský zbor uskutočnil zbierku pre reformované zbory v Sedmohradsku, postihnuté rumunským pustošením, ale aj na výstavbu internátu pre mládež študujúcu na reformovanom kolégiu v Blatnom Potoku. Podporu dostal samotný farár, ktorému v danom roku presbyterstvo od súhlasilo pomoc vo výške 600 korún.

Rok 1917 bol pre protestantov a, samozrejme, aj pre prešovský reformovaný zbor významný z dôvodu 400-ročného jubilea reformácie. Na návrh farára sa presbyterstvo uznieslo o uskutočnení slávnostnej bohoslužby 4. novembra a po nej mal nasledovať menší koncert, na ktorom by vystúpila s piesňou v sprievode orgánu manželka Mikuláša Mojzesa a následne by zaspieval aj spevokol reformovaných dievčat. Potom malo nasledovať slávnostné verejné zhromaždenie presbyterstva.⁴⁸ Slávnostný príhovor alebo skôr prednáška farára Gönczyho o príčinách, priebehu a najmä význame reformácie bola v celom znení následne prepísaná aj do zborovej zápisnice.

Kvôli dlhodobej neprítomnosti a úmrtiu niekoľkých presbyterov pribudli do presbyterstva štyria noví členovia: Koloman Barta a Dede János, náhradní presbyteri, ďalej za nových presbyterov boli zvolení dr. Ján Góts a Gabriel Széles a náhradník Jozef Adorján. Presbyterstvo malo tak 16 riadnych a 2 náhradných členov. Všeobecné zvyšovanie cien sa premietlo aj do zvýšenia sumy na podporu kazateľa, a to na 1 000 Korún. Farár síce dostával plat v celkovej sume 3 500 korún⁴⁹, ale nárast cien viedol k rýchlemu znehodnoteniu peňazí. Rovnako sa to ukazovalo v každoročnej kontrole hospodárenia cirkevného zboru, keď poväčšine reálne náklady prevýšili plánované výdavky.

Štyri roky trvajúce vojnové útrapy, ale aj strádanie civilného obyvateľstva sa skončili 11. novembra 1918 podpisom prímeria s Nemeckom, v ten istý deň abdikoval rakúsky cisár a uhorský kráľ Karol I. (IV.). Rakúsko-uhorská monarchia sa rozpadla a na území tisíc rokov existujúceho Uhorského kráľovstva sa formovali nástupnícke štáty, medzi nimi i novo vzniknuté Československo. Tieto závažné politické udalosti viedli k mnohým hlbokým zmenám nielen v politickom

⁴⁷ Podľa odhadov rakúsko-uhorskú monarchiu stála vojna okolo 32,7 miliárd korún, pričom 95 % tejto sumy bolo hradených z pôžičiek, a z toho 53 % tvorili práve vojnové pôžičky, ktoré sa za obdobie vojny uskutočnili osemkrát. Samozrejme, tým, ktorí sa rozhodli do pôžičkovej akcie zapojiť, bolo sľubované 5- – 6-percentné zúčroenie, ale aj rôzne iné výhody (nákup cenných papierov, životné poistenia a pod.), avšak tieto lákavé sľuby ostali z veľkej časti nenaplnené. Dostupné na internete: <http://pestmegye100eve.blogspot.com/2014/11/jegyzett-e-mar-hadikolcsont.html>.

⁴⁸ *Eperjesi Lapok*. 28. októbra 1917, roč. 43, č. 43, s. 4.

⁴⁹ Plat farára bol 1 600 K, k tomu sa prirátala pomoc od zboru 1 000 K, 600 K za vyučovanie náboženstva a 300 K od dištriktu.

a spoločenskom vývine daných krajín a ich obyvateľov, ale veľmi intenzívne zasiahli aj do života cirkví, teda i reformovaných veriacich. V takýchto zmenených podmienkach sa začala písať už úplne nová kapitola aj v dejinách obnoveného reformovaného zboru v Prešove. Sľubne naštartovaný vývoj obnoveného zboru prerušila veľká vojna a jej dôsledky. Tesne pred realizáciou sa bez úspechu skončila dlhoročná snaha reformovaných veriacich o vybudovanie vlastného kostola a plnohodnotný náboženský život. Nasledujúce obdobie sa pre reformovaný zbor nieslo v znamení nestability a prispôsobenia sa novej realite.

**UKRAIŃSKIE SZKOLNICTWO GALICJI:
PRZEZ PRYZMAT ŚWIATOPOGLĄDOWEGO WYMIARU
CHRZEŚCIJAŃSKICH SPOŁECZNIKÓW
(KONIEC XIX – POCZĄTEK XX W.)**

Ivanna ŁUCHAKIVSKA – Andriy KLISH – Iwan ZULYAK

Ukrainian education system in Halič: through the prism of worldwide measure of Christian socialism (the end of the 19th – the beginning of the 20th century)

The objective of the paper is to analyse the position and spreading of the Ukrainian educational problem in Halič on the basis of the Christian socialism heritage at the end of the 19th and the beginning of the 20th century. The paper provides the analysis of the importance of the Ukrainian educational system in Halič from the point of view of the Christian socialists world-view dimension at the end of the 19th century and the beginning of the 20th century. Their journalistic message, memorials, performances in the Vienna Parliament and Halič National Council are investigated. The paper presents the effort to determine the position and role in the educational problem solution in Halič.

Keywords: Halič, Christian socialism, Education system, World-wide measure, Education.

Znaczenie tematu badań. Ruch społeczno-chrześcijański reprezentował prawe skrzydło wschodnio-galicyskiej grupy politycznej, jednocząc konserwatywną część społeczeństwa i duchowieństwa, i popierał narodowe, kulturalne i religijne prawa Ukraińców. Wcieleniami organizacyjnymi ruchu były Katolicki Związek Rusko-Ludowy, Towarzystwo „Ruska Hromada” i Unia Chrześcijańsko-Społeczna. Fundament bazy społecznej tych organizacji stanowili kapłani i nauczyciele. Dlatego kwestia ochrony ukraińskiego szkolnictwa w Galicji była szczególnie istotna w ich działalności politycznej i dziennikarskiej. Analizując pracę społeczników chrześcijańskich w tej dziedzinie, możemy zwrócić uwagę na wiele aspektów, które były szczególnie interesujące. Jest to przede wszystkim wzrost liczby instytucji edukacyjnych z nauczaniem w języku ukraińskim, wsparcie znaczącej roli cerkwi i religii w wychowaniu młodzieży.

Analiza historiograficznej podstawy problemu. Pomimo pewnych osiągnięć uczonych w badaniach nad działalnością chrześcijańskich społeczników w obronie i rozwoju ukraińskiego szkolnictwa zaznaczonego okresu, pozostaje wiele ważnych, nierozstrzygniętych kwestii wykraczających poza zakres badań naukowych.

Praca naukowa badaczy z zadeklarowanych zagadnień ogranicza się do publikacji B. Greczyna¹, A. Klisza², R. Lechniuka³, W. Telwaka⁴.

W szczególności nie możemy zgodzić się z opinią W. Telwaka, który analizując politykę kulturalną na ziemiach wschodniogalicyskich na początku XX wieku, zalicza O. Barwińskiego do zwolenników „teatralnej wyższości postępu narodowego”. Popieramy opinię I. Sochockiego, że „ukraińskie szkolnictwo stale się rozwijało, była to zasługa przede wszystkim Barwińskiego”⁵.

Prezentacja głównego materiału badań. Wiele postaci w nurcie społeczno-chrześcijańskim, w tym Aleksander Barwiński, Anatol Wachnianin, było nauczycielami zawodowymi. W związku z tym kwestie edukacji zajmowały jedno z najważniejszych miejsc w ich działalności. W tym kierunku ich praca była najbardziej owocna.

Edukacja narodowa stała się ważną częścią programu społeczno-chrześcijańskiego nurtu. O. Barwiński podkreślał, że ludzie, którzy mają własną szkołę, mają perspektywę rozwoju narodowego. W swoich przemówieniach w Radzie Stanu wielokrotnie podkreślał znaczenie, jakie dla Austro-Węgier ma przyznanie Ukraińcom prawa i stworzenie warunków do nauczania w ich ojczystym języku⁶.

Pod koniec XIX wieku kwestia rozwoju ukraińskiego szkolnictwa w Galicji była dość problematyczna. Jak zauważył O. Barwiński, w 1893 r. 74% Ukraińców było analfabetami, 800 społeczności lokalnych nie miało żadnych szkół, a 256 szkół i 224 klas nie miało nauczycieli, 40% dzieci w wieku szkolnym nie uczęszczało do szkół.⁷ Większość szkół była albo polska, lub utrakwistyczna (mieszana), a językiem urzędowym był język polski. Taką skomplikowaną sytuację próbowali poprawić chrześcijańscy społecznicy w swojej działalności politycznej i publicystycznej.

¹ ГРЕЧИН, Б. Г. Громадсько-просвітницька та педагогічна діяльність Олександра Барвінського: монографія. Івано-Франківськ: Плай, 2001. 232 с.

² КАШ, А. Б. Миття політикою та релігією: суспільно-християнський рух у Галичині наприкінці XIX – на початку XX ст.: Монографія. Тернопіль: Осада Ю.В., 2018. 458 с.

³ ЛЕХНЮК, Р. Українські консервативні середовища в ідейному просторі Львова початку XX століття. In Львів: місто – суспільство – культура: Збірник наукових праць. Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка, 2016. – Том 10: Львів / Lwów / Lemberg як міські простори: уявлення, досвіди, практики / За ред. О. Аркуші, О. Вінниченка, М. Мудрого. Частина 1. (Вісник Львівського університету. Серія історична. – Спеціальний випуск'2016). С. 310–348.

⁴ Тельвак В. Школа чи театр? Культурна політика на східногалицьких землях на початку XX ст. у дискусіях української інтелігенції // Східноєвропейський історичний вісник / [головний редактор В. Ільницький]. Дрогобич: Посвіт, 2017. Вип. 5. С. 23–28.

⁵ СОХОЦЬКИЙ, І. Будівничі новітньої української державності в Галичині: Історичні постаті Галичини XIX–XX ст. Нью-Йорк-Париж-Сідней-Торонто, 1961. С. 107.

⁶ Промова посла Олександра Барвінського виголошена в раді державній в загальній розправі бюджетовій при бюджеті міністерства просвіти дня 17. Марця 1902. In Руслан. 10(23) березня 1902. С. 1–2; Промова пос. Барвінського. In Руслан. Ч. 236. 19 жовтня (1 листопада) 1902. С. 2–3.

⁷ ГРЕЧИН, Б. Г. Громадсько-просвітницька та педагогічна діяльність Олександра Барвінського: монографія. Івано-Франківськ: Плай, 2001. С. 175

Chrześcijańscy społecznicy uważali, że przejście Ukraińców do polityki opozycji uniemożliwiało współpracę z władzami krajowymi i hamowało rozwój szkolnictwa ukraińskiego: „Od roku 1893, kiedy część ruskich posłów uważała za konieczne, aby przejść do opozycji i jako cel swoich zmagania umieścić „wskażane niezadowolenie”, odkąd stały się rozciągać wśród tzw ogółu szydercze okrzyki: „Owwa! Co tam paralełka! Co tam jakaś szkołka!” zatrzymała się dalsza akcja w sprawie ruskiego szkolnictwa. Wpływowe warstwy, słysząc drwiące okrzyki z obozu ruskich opozycjonistów, może myślały, że nie ma potrzeby spieszyć się z zakładaniem ruskich szkół w Galicji, jeżeli nie mają one nibyto wartości dla ruskiej społeczności i tym sposobem wniesienie do Sejmu pana Wachnianina w sprawie założenia ruskiego gimnazjum w Kołomyi odroczono ...”⁸.

Jedną z form walki o ukraińską szkołę w Galicji chrześcijańscy społecznicy obrali pracę w RSZK⁹ *, za co wielokrotnie byli krytykowani przez przeciwników. W tym miejscu szczególnie warto wymienić Kyryła Studyńskiego, który w 1905 roku został członkiem tej instytucji, wyznaczając sobie za zadanie „bronić prawa do naszego języka i do ochrony interesów naszego systemu szkolnego.” W tym obszarze, pełnił funkcję opiekuna, nauczyciela, a nawet patrona utalentowanych młodych ludzi, w tym jego dawnych uczniów, pomógł im wyjechać za granicę na studia, pomagał finansowo, wielu nauczycieli (często swoich uczniów) i księży z różnych miast angażował do pracy naukowej, sugerował tematy badań, pomagał w wyborze literatury i w wielu przypadkach przyczynił się do przeniesienia do bardziej korzystnych miejsc dla pracy naukowej. W latach 1905–1914 uczestniczył w 1564 spotkaniach RSZK, ale ponieważ należał do chrześcijańskich społeczników, posłowie Iwan Kyweluk i Jewhen Olesnicki zadbali o to, by na jego miejsce został wybrany Stepan Tomasiwski.¹⁰ Tak pisał K. Studyński o swoim „zwolnieniu” w dzienniku: „Jasne jest, że nie umiałem płynąć ze strumieniem, ale jak bardzo szczęśliwi są ci, dla których każdy strumień był dobry. Sit sibi! Daj Boże, aby ten kopniak, który dostałem, wyszedł na dobre ukraińskiej sprawie i szkolnictwu! Mną nie trzeba się przejmować”¹¹ Często młodzi ukraińscy nauczyciele zwracali się do członków RSZK z prośbą o pomoc w znalezieniu zatrudnienia. W szczególności K. Studyński pomógł Antonowi Kruszelnickiemu uzyskać stałe miejsce pracy w ukraińskim gimnazjum w Sta-

⁸ Рускі школи в Галичині. In Руслан. Ч. 158. 15 (27) липня 1897. С. 1.

⁹ Rada Szkolna Krajowa - najwyższy organ kontroli i zarządzania szkołami w Galicji, podlegała Ministerstwu Religii i Edukacji. Jego funkcje polegały na administracyjnym zarządzaniu szkołami podstawowymi, średnimi i zawodowymi, rozwiązywaniu problemów personalnych, mianowaniu dyrektorów i kadry nauczycielskiej, opracowywaniu programów nauczania, opracowywaniu rocznego budżetu instytucji edukacyjnych itp.

¹⁰ ЦДАЛ України, ф. 362, оп. 1, спр. 3, арк. 7.

¹¹ ЦДАЛ України, ф. 362, оп. 1, спр. 145, арк. 4.

niślawowie,¹² a nawet wcześniej, w 1902 r., objąć stanowisko suplenta w gimnazjum w Kołomyi¹³.

Sytuacja w ukraińskich szkołach w tym okresie była dość skomplikowana. Większość szkół była albo polska, lub utrakwistyczna (mieszana), a językiem urzędowym był język polski. Żądało tego także RSZK i w ukraińskich szkołach.

Chrześcijańscy społecznicy przyznawali, że Ukraińcy niewiele uwagi poświęcali rozwojowi własnego szkolnictwa. Bardzo często w społecznościach ukraińskich otwierano szkoły z polskim językiem nauczania¹⁴.

Otwarcie ukraińskiego gimnazjum było sprawą skomplikowaną, wymagającą wysiłków posłów w komisjach, sejmie i parlamencie, za zgodą większości sejmowej, trwało to kilka lat, podczas gdy kilka polskich gimnazjów otwierało się co roku, zgodnie z decyzją RSZK. Wywierano presję na nauczycieli i rodziców dzieci. Zwłaszcza w wioskach Ukraińcy byli zmuszeni posyłać swoje dzieci na naukę do polskich szkół. Dlatego pozycja chrześcijańskich

społeczników w sprawie edukacji była szczególnie zdecydowana i konkretna. Kwestia reformowania prawodawstwa dotyczącego spraw edukacyjnych, w tym praw języka ukraińskiego w dokumentacji szkolnej i administracji, była wielokrotnie podejmowana.

Chrześcijańscy społecznicy wielokrotnie poruszali kwestię potrzeby zwiększenia liczby instytucji edukacyjnych, które zapewniłyby kształcenie zawodowe. Szczególną uwagę zwrócono na seminaria dla nauczycieli. O. Barwiński i jego współpracownicy byli wykładowcami seminariów dla nauczycieli i dlatego dobrze znali system nauczania w takich seminariach.

Natomiast nie poparli pomysłu Mychajła Hruszewskiego, w sprawie odmowy otwarcia państwowych ukraińskich gimnazjów i stworzenia sieci prywatnych instytucji edukacyjnych, zaznaczając, że Ukraińcom trudno byłoby finansować ich istnienie. O. Barwiński przy tej okazji przypominał: „Przeszkody, z którymi ze strony polskiej większości sejmowej a częściowo i rządu spotykały się nasze

zmagania o otwarcie ukraińskich szkół, skłoniły prof. M. Hruszewskiego, do wystąpienia w L. N. Wistniku z apelem o utworzenie prywatnych ukraińskich gimnazjów. Pomysł sam w sobie jest teoretycznie dobry i popularny, a nasze społeczeństwo bardzo go zaakceptowało, nie rozumiejąc wszystkich obciążeń związanych z takimi zmaganiem, które w rezultacie spadły na nazych niezamożnych obywateli. [...]”¹⁵ Potwierdzając tę tezę, O. Barwiński na łamach czasopisma

¹² Антін Крушельницький – письменник, публіцист, педагог: Матеріали до бібліографії та епістолярної спадщини / Укл. О.В.Канчалаба; автор передмови М.І.Гнатюк. Львів, 2002. С. 239.

¹³ У півстолітніх змаганнях. Вибрані листи до Кирила Студинського (1891–1941) / Упоряд. О.В.Гайова, У.Я.Єдлиньська, Г.І.Сварник. К.: Наукова думка, 1993. С. 86–87.

¹⁴ *Руска суспільність а школа*. In *Руслан*. 12 (25) грудня 1903. Ч. 280. С. 1–2.

¹⁵ ТЕЛЬВАК, В. *Школа чи театр? Культурна політика на східногалицьких землях на початку ХХ ст. у дискусіях української інтелігенції*. In *Східноєвропейський історичний вісник* / [головний редактор В. Ільницький]. Дрогобич: Посвіт, 2017. Вип. 5. С. 27.

„Ruslan” stwierdzał: „Łatwo robić projekty, ale niełatwo je wdrażać i stwarzać solidne podstawy i zapewnić im rozwój i przyszłość”¹⁶.

Chrześcijańscy społecznicy postrzegali główny cel edukacji szkolnej w jakościowym wzroście inteligencji ukraińskiej. W 1904 r. w czasopiśmie „Ruslan” podano dane, według których liczba polskich uczniów była sześciokrotnie większa niż liczba ukraińskich uczniów¹⁷.

Wielokrotnie poruszali kwestię uregulowania stosunków ukraińsko-polskich w regionie, w tym m.in. w dziedzinie szkolnictwa. W szczególności O. Barwiński poruszył kwestię funkcjonowania „Krajowego Inspektoratu Szkół”, który oprócz różnych zadań musiał monitorować wdrażanie rozporządzeń ministerialnych. Zdecydowana większość w tej instytucji należała do Polaków (stosunek inspektorów - 5 do 1), co niekorzystnie wpłynęło na działalność ukraińskich nauczycieli¹⁸.

Należy zauważyć, że chrześcijańscy społecznicy w swoich publikacjach wielokrotnie wskazywali na nierówną korelację między liczbą szkół ukraińskich i polskich. W szczególności na początku XX wieku w tzw „narodnych szkołach” była tylko jedna trzecia klas z ukraińskim językiem nauczania¹⁹.

Utworzenie ukraińskiego gimnazjum w Tarnopolu było jednym z głównych wymogów ruskiego klubu sejmowego, którego aktywnymi członkami byli O. Barwiński i A. Wachnianin. W szczególności O. Barwiński, przemawiając w Galicyjskim Sejmie Krajowym 30 grudnia 1897 r., opowiedział się za utworzeniem ukraińskiego gimnazjum w Tarnopolu z powodu jego braku w całym kraju, ponieważ w miejscowym polskim gimnazjum uczyło się 166 Ukraińców²⁰.

Chrześcijańscy społecznicy ostro krytykowali polską arystokrację, która sprzeciwiała się założeniu ukraińskiego gimnazjum w Tarnopolu. Dotyczy to w szczególności przemówienia Emila Torosiewicza: „Kiedy on wzywa polskich posłów do oceny wniesienia pana Barwińskiego nie samem sercem ale i rozumem, - dodamy, że aby oceniali te wprowadzenia, nie przez szowinistyczne okulary, ale ze stanowiska równości ludzi i ze stanowiska chrześcijańskiej sprawiedliwości ... i nie oceniali przez stan ciasnego stanowiska i widnokągu podolskiej polityki, która spowodowała już tyle biedy w naszym kraju”²¹.

13 stycznia 1898 r. na posiedzeniu sejmowej komisji szkolnej jednogłośnie poparto jej utworzenie. 5 lutego tego roku sejm poparł decyzję komisji i zaproponował rządowi otwarcie klasy ukraińskiej w nowym roku szkolnym w polskim gimnazjum i rozwiązania kwestii stosownie oddzielnego pomieszczenia. Decyzja ta została pozytywnie odebrana przez ówczesnych polityków, z wyjątkiem polskich posłów, w szczególności E. Torosiewicza. Warto zauważyć, że przemawiał

¹⁶ Справа приватних Гімназій. In Руслан. 1905. Ч. 261. С. 1.

¹⁷ Дбаймо про приріст рускої інтелігенції. In Руслан. Ч. 115. 25 мая (7 червня) 1904. С. 1.

¹⁸ Краєва інспектура шкільна. In Руслан. Ч. 185. 17 (30) серпня 1903. С.1.

¹⁹ КЛІШ А. Б., Між політикою та релігією: суспільно-християнський рух у Галичині наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст.: Монографія. Тернопіль: Осада Ю.В., 2018. С. 241.

²⁰ Stenograficzne sprawozdanie Sejmu krajowego Królestwa Galicyi i Lodomeryi wraz z Wielkiem Księstwem Krakowskiem z roku 1901. Lwów, 1901. S. 452.

²¹ Вистріли з двох противних таборів. In Руслан. Ч. 1. 1 (13) січня 1898. С. 1.

on w obronie decyzji Rady Powiatowej Tarnopola przeciw otwarciu ukraińskiego gimnazjum w mieście, argumentując, że kultura ukraińska jest słabo rozwinięta i gorsza w porównaniu z kulturą polską.

Zamiast tego A. Wachnianin 5 lutego 1898 r. w swoim przemówieniu w Galicyjskim Sejmie Krajowym skrytykował szowinistyczne poglądy E. Torosiewicza, podkreślił znaczenie wsparcia państwa dla ukraińskiej edukacji, zaznaczając, że niewykształcony lud może być poddany moskiewskiej agitacji. Wyraził nadzieję, że Galicyjski Sejm będzie w stanie ocenić potrzebę Ukraińców w ich rodzimej edukacji. W szczególności A. Wachnianin zauważył, że: „Szkoła powinna oczywiście być kontynuacją tego, co daje dziecku rodzinny dom. A jeśli dzieci zostaną uformowane w szkole w duchu, który przyjęły w swojej rodzimej chacie, wtedy nie będzie zagrożenia dla społeczeństwa. Państwa upadają, kiedy są sprzeczne z interesami ich narodów. I nie udaje mi się wróżyć dobra i naszej ziemi, gdyby stała ona w sprzeczności z interesami jednego lub drugiego narodu. (...) Obok idei narodowości manifestuje się wszędzie dążenie do wykształcenia. Jednak tego wykształcenia nie przyswoi sobie żaden naród w inny sposób, ale tylko poprzez edukację narodową”²².

O. Barwiński, argumentując prawo Ukraińców do własnej kultury i edukacji, powiedział: „Nie było tak ani w niedawnej przeszłości, ani w dawnych czasach. Nikt nie może zaprzeczyć istnienia oddzielnego narodu ruskiego. Lud ruski istniał z dawien dawna, i od ponad 1000 lat ma swoją historyczną przeszłość, własną literaturę i rozwinął się na całkowicie innych podstawach. Że był taki czas u nas, kiedy ludzie mówili, że nie można powiedzieć, kto jest Rusinem i kto jest Polakiem, to wydaje mi się, że nie powinniśmy wzdychać po tych czasach, zarówno Rusini, jak i Polacy. To był czas tego duchowego ucisku, że nikt nie mógł być Rusinem ani Polakiem i wydaje mi się, że za tamtymi czasami nie będziemy tęsknili i nie chcemy, aby ponownie wrócili. (...)”²³.

Rząd wiedeński nie spieszył się z włączeniem do budżetu państwa środków na otwarcie ukraińskiego gimnazjum w Tarnopolu. W szczególności z powodu braku funduszy planowano otwarcie równoległych klas ukraińskich dopiero w roku szkolnym 1900–1901.²⁴ O. Barwiński próbował pomóc społeczności Tarnopolskiej w otwarciu ukraińskiego gimnazjum. W szczególności jako członek delegacji odwiedził namiestnika Galicji i kierownika RSZK. Namiestnik obiecał pomoc w finansowaniu i poradził, aby samodzielnie szukać pomieszczenia dla gimnazjum.²⁵

²² Річ посла Вахнянина виголошена в галицькім Сеймі при нагоді заснованя рускої гімназії в Тернополи на 19. Засіданю сойму 5. Лютого. In Руслан. Ч. 23. 29 січня (10 лютого) 1898. С. 2.

²³ Промова п. Барвіньского на 3-ім засіданю кр.сойму 30 грудня 1897 для умотивованя о засноване рускої гімназії ім. Франца-Йосифа в Тернополи. In Ювілейна книга Української гімназії в Тернополи 1898–1998: До сторіччя заснування / За ред. С.Яреми. Тернопіль; Львів, 1998. С. 31.

²⁴ Коли буде руска гімназія въ Тернополи? In Діло. 11 липня 1898. С. 1.

²⁵ Новинки. In Руслан. Ч. 146. 3(15) липня 1898. С. 3.

W październiku 1898 r. O. Barwiński, przy poparciu reprezentacji parlamentarnej, zaapelował do Ministra Edukacji o utworzenie ukraińskiego gimnazjum w Tarnopolu.²⁶ Zaapelował także do Ruskiego Towarzystwa Pedagogicznego w Tarnopolu o opublikowanie ogłoszeń o rekrutacji uczniów do pierwszej ukraińskojęzycznej klasy. W krótkim czasie ponad 60 uczniów wykazało chęć uczenia się w tej klasie. W związku z tym rząd polecił Radzie Tarnopolskiej utworzenie ukraińskojęzycznej klasy w polskim gimnazjum²⁷.

14 października 1898 r. odbyło się uroczyste otwarcie ukraińskiego gimnazjum w Tarnopolu. Należy zauważyć, że społeczność tarnopolska wysoko oceniła wkład O. Barwińskiego i nurtu społeczno-chrześcijańskiego w otwarciu gimnazjum. W szczególności przesłano mu podziękowanie, podpisane przez burmistrza miasta Wołodomyra Łuczakiwskiego, dziekana tarnopolskiego, księdza Stepana Nawrockiego, szefów lokalnych stowarzyszeń ukraińskich. W 1899 r. ukraińskie gimnazjum w Tarnopolu otrzymało imię Franciszka Józefa²⁸.

30 grudnia 1898 r. O. Barwiński na sesji Galicyjskiego Sejmu Krajowego poruszył kwestię otwarcia czteroklasowej ukraińskiej szkoły w Mykulincach koło Tarnopola. 2 marca 1899 r. przedstawił projekt założenia szkoły dla kobiet we Lwowie z nauczaniem w języku ukraińskim. 3 maja 1900 r. zażądał zwiększenia finansowania ukraińskiej szkoły. 18 czerwca wprowadził i uzasadnił projekt utworzenia ukraińskiego gimnazjum w Stanisławowie.

Kolejną pilną kwestią dla Ukraińców było otwarcie gimnazjum w Stanisławowie. W 1896 r. poruszali tę kwestię w sejmie, ale Rada Szkolna Krajowa zasugerowała, że Ukraińcy nie zapewnią wymaganej liczby uczniów i nauczycieli. Miejscowi Ukraińcy początkowo proponowali otwarcie równoległych klas ukraińskich w istniejącym gimnazjum²⁹.

W 1900 r. Ukraińcy zaapelowali do RSZK o utworzenie gimnazjum w Stanisławiu. Jednak 14 kwietnia 1901 r. RSZK odmówiła, motywuując ten fakt tym, że wśród Ukraińców była niewielka liczba wykwalifikowanych pracowników pedagogicznych³⁰.

Podstawę dla otwarcia gimnazjum Ukraińcy upatrywali w zwiększeniu ilości uczniów Ukraińców w polskich gimnazjach.

W szczególności w Bereżanach było 272 (34%) Ukraińców z 727, w Buczaczu 147 (32%) z 560, w Samborze 221 (31%) z 696, w Stanisławowie, 255 (26%) z 981.³¹

18 czerwca 1901 r. O. Barwiński, przemawiając w sejmie, zwrócił uwagę, że tylko cztery ukraińskie gimnazja funkcjonowały w Galicji, było to bardzo mało w porównaniu z innymi częściami Austro-Węgier i nie odpowiadało liczbie i po-

²⁶ Нова руска гімназія. In Руслан. Ч. 215. 26 вересня (8 жовтня) 1898. С. 1.

²⁷ Письмо изъ Вѣдня. In Галичанинъ. 16 жовтня 1898.

²⁸ ЛЕВИЦКІЙ, І. Александер Барвінскій в історії культурного движенья руского народа на Прикарпатю. Львів, 1901. С. 47.

²⁹ Руска гімназія в Станиславові. In Руслан. Ч. 88. 20 цвѣтня (3 мая) 1900. С. 1.

³⁰ ГРЕЧИН, Б. Г. Громадсько-просвітницька та педагогічна діяльність Олександра Барвінського ... С. 175.

³¹ Ibid.

trzebom ukraińskiej młodzieży. Zażądał otwarcia ukraińskiego gimnazjum w Stanisławowie od roku akademickiego 1901/1902³²(Greczyn, 215, s. 46-47).

Pomimo takich twierdzeń społeczeństwa ukraińskiego, komisja sejmowa zaleciła sejmowi, aby nie otwierał gimnazjum w Stanisławowie, argumentując ten brakiem nauczycieli³³.

O. Barwiński w przemówieniu z 29 października 1903 r. w imieniu narodu ukraińskiego protestował przeciwko tej decyzji. W uzasadniony sposób udowodnił, że Ukraińcy, zgodnie z konstytucją, mają prawo kształcić dzieci w swoim ojczystym języku i odrzucił opinię o braku wykwalifikowanych nauczycieli ukraińskich. Ponadto O. Barwiński zaprzeczył obawom niektórych polskich polityków, że uczenie się języka ukraińskiego i dzieł T. Szewczenki pogorszy relacje międzyetniczne w kraju. Krytykował Polaków za upolitycznienie tej decyzji: „Ale moi panowie, jeśli sądzicie, że w ten sposób usuniecie szerzenie nienawiści, kiedy narodowi całemu odmawiacie prawa do uczenia młodzieży w ich ojczystym języku, wtedy bardzo to bardzo się mylicie. Właśnie w ten sposób wzbudzicie dalszą nienawiść, ta metoda jest propagowana przez ogólnopolskie stronnictwo, które chce Rusinów sprowokować do tej walki i odmawia ruskiemu narodowi wszelkich praw, nawet prawa do istnienia i uważa tworzenie ruskich gimnazjów jako swego rodzaju zbytek ...”³⁴.

W końcu marszałek krajowy w liście z 29 października 1903 r. stwierdził, że nie uważa za konieczne otwarcia ukraińskiego gimnazjum w Stanisławiu. Na znak protestu ukraińscy deputowani sejmu złożyli swoje mandaty³⁵.

Wołodymyr Diduszycki próbował nieco złagodzić konfrontację szkolnictwa krajowego, zaproponował naukę języka polskiego w ukraińskich szkołach i ukraińskiego w polskich szkołach. Jednak czasami powodowało to nieodpowiednie zachowanie polskich nauczycieli, którzy uważali, że nie ma potrzeby „uczyć się języka narodu, który polskiej kulturze zachodniej może tylko szkodę przynieść... że nauka języka ruskiego jest szkodliwa z pedagogicznego i ludowego punktu widzenia”³⁶.

Często na obronę ukraińskiego szkolnictwa przed atakami polskiej prasy stawał K. Studyński Jako przykład możemy wymienić jego artykuły na stronach „Rusłana” „Prowokacja ogólnopolskiej prasy”, „Triumf na wszystkich punktach”³⁷.

³² Ibid.

³³ Ibid. C.176

³⁴ Промова посла Олександра Барвіньського в краєвім соймі дня 29 жовтня 1903 в справі рускої гімназії в Станіславові. Львів: Накл. ред. «Руслана», 1903. С. 13.

³⁵ Новітні польські педагоги про руску мову і літературу. In Руслан. 1904. Ч. 241. 24 жовтня (6 падолиста) 1904. С. 1-2; Новітні польські педагоги про руску мову і літературу. In Руслан. Ч. 242. 26 жовтня (8 падолиста) 1904. С. 1-2.

³⁶ Засліплене. In Руслан. Ч. 210. 24 вересня (7 жовтня) 1906. С. 1.

³⁷ ДОМБРОВСЬКА, Є. Епістолярна спадщина Олександра Барвіньського як джерело дослідження історії української освіти і професійних учительських товариств. In Записки Львівської національної наукової бібліотеки України імені В. Стефаника. 2013. №5. С. 406–421.

Należy zauważyć, że do przywódców chrześcijańskich społeczników często zwracali się nauczyciele i proboszczowie parafii z prośbą o przeciwdziałanie moskiewskiej agitacji. W szczególności dyrektor ukraińskiego gimnazjum w Przemyślu Andriy Ałyśkiewicz zaapelował do O. Barwińskiego, by pozbył się „niebezpiecznego moskofila” suplenta Mencyńskiego, który podburzał uczniów do moskofilstwa.

Czasopismo „ Ruslan” uruchomiło na swoich stronach stałą rubrykę „Zaniedbywanie i lekceważenie naszych praw ludowych”, która ujawniała problemy postawy wobec języka ukraińskiego w Galicji i Wiedniu. Odnotowano, że przepisy regulujące stosunki językowe nie zostały spełnione. Odnotowano również, że sami Ukraińcy, w tym posłowie i intelektualiści, „depczą swoje prawa językowe”³⁸.

Warto zauważyć, że chrześcijańscy społecznicy, pomimo ich konserwatywnego charakteru, uznali znaczenie edukacji kobiet.³⁹ Zrozumieli, że przyszłość ukraińskiej młodzieży będzie zależała od sposobu wychowania dziewcząt. Dlatego chrześcijańscy społecznicy próbowali przeciwdziałać moskofilskiej propagandzie w gimnazjach dla kobiet⁴⁰. Na łamach czasopisma „Ruslan” wielokrotnie poruszano tę kwestię. W szczególności O. Barwiński mówił o otwarciu ukraińskiego prywatnego gimnazjum dla kobiet⁴¹. Do dyscyplin edukacyjnych dla dziewcząt proponował religioznawstwo, języki (ukraiński, polski, niemiecki, francuski, angielski), literaturę światową, historię, geografę („ze szczególnym nastawieniem do ekonimii”), wychowanie fizyczne, muzykę, szkolenia zawodowe itp.

Na początku 1902 r. O. Barwiński poruszył tę kwestię na szczeblu krajowym, podkreślając, że poziom wiedzy otrzymywanej w tych instytucjach pedagogicznych jest niezadowalający, zasugerował wprowadzenie bardziej praktycznych przedmiotów do programu nauczania w seminariach nauczycielskich. Zwrócił uwagę na potrzebie otwarcia seminarium nauczycielskiego dla kobiet, ponieważ dla młodych dziewcząt seminarium było jedynym miejscem, w którym mogły zdobyć wykształcenie zawodowe. Oczywiście O. Barwiński bronił prawa języka ukraińskiego jako wykładowego w instytucjach pedagogicznych. W odpowiedzi ukraińscy deputowani Rady Państwa otrzymali zapewnienia Ministerstwa Edukacji o otwarciu nowych seminariów⁴².

Chrześcijańscy społecznicy opowiadała się za wprowadzeniem dodatkowych kursów rolniczych dla młodych ludzi kończących szkołę narodową. Kursy miały

³⁸ Занедбування і нехтоване наших народних прав. In *Руслан*. Ч. 164. 22 липня (3 серпня) 1897. С. 2.

³⁹ Жіноча освіта. In *Руслан*. Ч. 100. 4(17) мая 1900. С. 1.

⁴⁰ Кілька слів про виховане руских дівчат. In *Руслан*. 1899. Ч. 164. 24 липня (5 серпня). С. 1.

⁴¹ Лад в наших народних починах (Замітки з нагоди наміреного відкриття рускої прив. гімназії женьської). In *Руслан*. Ч. 159. 18 (31) липня 1902. С. 1.

⁴² Учительські семинарії в бюджетовій комісії. In *Руслан*. Ч. 17. 20 січня (2 лютого) 1902. С.1–2.

zapewnić szkolenie teoretyczne i praktyczne dla skutecznego prowadzenia małego gospodarstwa rolniczego⁴³.

Chrześcijańscy społecznicy, w przeciwieństwie do innych ukraińskich sił politycznych, mieli nieco inne podejście do kwestii edukacji narodowej. W instytucji oświatowej widzieli przede wszystkim instytucję edukacyjną, a zatem walka o ukraińskie instytucje edukacyjne nie powinna przerodzić się w proklamacje polityczne. Podkreślali, że pierwszym obowiązkiem młodych ludzi jest zdobywanie wiedzy zawodowej, a nie wykorzystywanie młodzieży w kampaniach politycznych, aby być dobrym politykiem, dużo się uczyć i zdobywać doświadczenie⁴⁴.

Szczególną uwagę zwrócili na młodzież wiejską. Powodem tego były trudności materialne ludności wiejskiej. Dlatego chrześcijańscy społecznicy wzywali do zakładania burs dla biednych studentów i utrzymywania ich za koszt społeczności.

Oczywiście, w kontekście badania roli chrześcijańskich społeczników w ochronie ukraińskiego szkolnictwa w Galicji, warto przeanalizować ich stosunek do roli Cerkwi i religii w edukacji młodzieży. Chrześcijańscy społecznicy uważali, że oddzielenie Cerkwi od szkoły doprowadzi do upadku narodowego. Według nich religia chroniła Ukraińców przed całkowitą asymilacją⁴⁵.

Chrześcijańscy społecznicy opowiadali się za wiodącą rolą Cerkwi w rozwoju szkoły i edukacji, uzasadniając ją tradycją historyczną: „Cerkiew występuje z prawem do szkoły, powołując się na przekazane jej przez Jezusa Chrystusa powołanie do nauczania. Cerkiew może usprawiedliwić swoje prawo tym, że jest z natury siłą cywilizacyjną; Cerkiew obudziła potrzebę zakładania szkół, jest matką szkoły, założycielką wielu szkół, zbierała dzieci i wysyłała nauczycieli. Po pierwsze, kiedy okazało się, jak ważną rzeczą są nie tylko wiadomości przekazywane przez szkołę, ale także wpływ na rosnące pokolenie, państwo zaczęło opiekować się szkołami i wzięło je w swoje ręce”⁴⁶.

Należy zauważyć, że chrześcijańscy społecznicy starali się wspierać nauczycieli, w tym na poziomie parlamentarnym. W szczególności A. Wachnianin w imieniu posłów ukraińskich wspierał podnoszenie wynagrodzeń dla nauczycieli szkół narodowych. Ponadto opowiadał się za nadawaniem działek rolnych dla nauczycieli wiejskich w celu utrzymania ich rodzin⁴⁷.

Właściwym był wizerunek „doskonałego” nauczyciela, który miał obejmować religijność i przestrzeganie obrzędów cerkiewnych oraz współpracę w sprawach

⁴³ Шкільництво народне і доповнюючі курси рільничі. In Руслан. 1898. Ч. 281. 16(28) грудня. С. 2; Шкільництво народне і доповнюючі курси рільничі. In Руслан. 1898. Ч. 282. 17(29) грудня. С. 2; Шкільництво народне і доповнюючі курси рільничі. In Руслан. 1898. Ч. 283. 18(30) грудня. С. 2.

⁴⁴ Задачі рускої шкільної молодіжи. In Руслан. Ч. 185. 19 серпня (1 вересня) 1905; Крайна пора отямитись! In Руслан. Ч. 215. 24 вересня (7 жовтня) 1904. С. 1

⁴⁵ Релігія і школа. In Руслан. 14 (27) жовтня 1909. С. 1.

⁴⁶ Школа, церква і держава. In Руслан. 1897. Ч. 92. 25 квітня (7 травня). С. 1.

⁴⁷ Річ посла Вахнянина виголошена в соймі 29-го грудня при нагоді внесення пос. Малаховського в справі підвиснення плат учителів народних шкіл. In Руслан. 1898. Ч. 284. 19(31) грудня. С. 1–2.

wychowawczych z duchowieństwem. Konsekwencją jego działalności miało być pokoleniem moralnych chrześcijan, którzy szanowali podstawy społeczne⁴⁸.

Znaczną część środowiska społeczno-chrześcijańskiego zajmowali księża, którzy w swoich pracach bronili znaczenia religii we wszystkich sferach życia społecznego, w szczególności w edukacji. Możemy odznaczyć dzieła ojców S. Biłyńskiego⁴⁹ i M. Sadowskiego,⁵⁰ które ujawniają problemy antyreligijnych zainteresowań młodzieży i możliwości współistnienia chrześcijaństwa i współczesnej nauki.

W 1901 r. O. Barwiński na posiedzeniu sejmu zwrócił uwagę, że tylko 1 374 uczniów Ukraińców szkół średnich miało możliwość uczenia się w swoich szkołach narodowych, a większość, czyli 1800 uczniów, nie miała takiej możliwości. Zamiast tego A. Wachnianin podkreślił, że w przeciwieństwie do Polaków, Ukraińcy nigdy nie sprzeciwiali się otwarciu polskich szkół⁵¹.

Wnioski. Aspiracje edukacyjne chrześcijańskich społeczników były zróżnicowane. O. Barwiński, A. Wachnianin, K. Studyński i inne postacie przyczynili się do powstania wielu szkół podstawowych i średnich z nauczaniem w języku ukraińskim. Pod względem utworzenia ukraińskiego uniwersytetu byli bardziej umiarkowani, wskazując na potrzebę otwarcia nowych ukraińskich katedr i kształcenia młodych ukraińskich uczonych.

Ukrajinské školstvo v Haliči: cez prizmu celosvetového meradla kresťanského socializmu (koniec 19. – začiatok 20. storočia)

Cieľom tejto štúdie je na základe dedičstva kresťanského socializmu analyzovať jeho postavenie pri riešení vzdelávacieho problému v Haliči na konci 19. a začiatku 20. storočia. Štúdia analyzuje význam ukrajinského vzdelávania v Haliči vo svetonázorovej dimenzii kresťanských socialistov konca 19. a začiatku 20. storočia. Skúmaný je ich žurnalistický odkaz, pamätníky, vystúpenia vo videnskom parlamente a v haličskom národnom sneme. Štúdia je pokusom určiť miesto a úlohu pri riešení vzdelávacieho problému v Haliči.

⁴⁸ ЛЕХНЮК, Р. Українські консервативні середовища в ідейному просторі Львова початку ХХ століття. In Львів: місто – суспільство – культура: Збірник наукових праць. Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка, 2016. – Том 10: Львів / Lwów / Lemberg як міські простори: уявлення, досвіди, практики / За ред. О. Аркуші, О. Вінниченка, М. Мудрого. Частина 1. (Вісник Львівського університету. Серія історична. – Спеціальний випуск'2016). С. 327.

⁴⁹ БІЛИНСЬКИЙ С., Материялістичний світогляд в кругах шкільної молодіжи, его причини і наслідки. Львів, 1912. 74 с.

⁵⁰ САДОВСЬКИЙ, М. Антірелігійна резолюція академічної молодіжи в світлі науки. Жовква: Печатня ОО. Василян, 1909. 29 с.; САДОВСЬКИЙ, М. Дві науки та котрої з них держати ся нам? Львів: Накладом Редакції «Основи», 1910. 21 с.; САДОВСЬКИЙ, М. Нинішня Молодіж або новітна культура а щастє людства. Львів, 1912. 32 с.

⁵¹ Stenograficzne sprawozdanie Sejmu krajowego Królestwa Galicyi i Lodomeryi wraz z Wielkiem Księstwem Krakowskiem z roku 1901. Lwów, 1901. S. 577–578.

ŽIVOT A PÔSOBENIE SLOVENSKEHO KATOLÍCKEHO KŇAZA ŠTEFANA MIŠÍKA NA SPIŠI KONCOM 19. A ZAČIATKOM 20. STOROČIA¹

Nadežda JURČIŠINOVÁ

The life and the priesthood of the Catholic priest Štefan Mišík in the Spiš region at the end of the 19th century and the beginning of the 20th century

Members of clergy, especially those of Catholic and Evangelic Faith, played an important role in the national emancipation movement of the Slovaks from the end of the 19th century to the beginning of the 20th century. Their activities in regions were particularly important. Štefan Mišík, one of few Slovak priests serving in the east of Slovakia, was also an administrator of the Roman Catholic rectory, the Vicar capitular of Spišská Kapitula, ethnographer, historian and publicist. His life and priesthood were for more than 45 years associated with the multi-ethnic Spiš region, in which the Slovaks lived together with the Germans, the Hungarians, the Rusyns, the Gorals, the Jews, the Polish and the Romani people.

Keywords: Štefan Mišík, Spiš region, Liptov region, Spišská Kapitula. Priest. Theology. Catholic Church.

Významnú úlohu v národno-emancipačnom hnutí Slovákov koncom 19. a začiatkom 20. storočia zohrávali príslušníci duchovenstva najmä katolíckej a evanjelickej cirkvi. Zvlášť dôležitá bola ich činnosť v regiónoch. Jedným z mála slovenských kňazov pôsobiacich na východe Slovenska bol administrátor rímskokatolíckej fary, kapitulný vikár v Spišskej Kapitule, etnograf, historik a publicista Štefan Mišík. Jeho život a pôsobenie boli vyše 45 rokov zrastené s multietnickým Spišom, kde žili vedľa seba Slováci, Nemci, Maďari, Rusíni, Gorali, Židia, Poliaci a Rómovia. Najpočetnejšie zastúpenie do polovice 19. storočia tu mali Slováci a Nemci, čo sa zmenilo v druhej polovici 19. storočia, keď došlo v zložení obyvateľstva – v dôsledku presadzovania uhorskej vládnej idey jednotného uhorského (maďarského) národa spojenej s maďarizáciou podporovanou nielen štátom, ale aj dobrovoľnou snahou o pričlenenie sa k privilegovanému národu, ktorá bola zreteľná najmä medzi spišskými Nemcami – k výraznému nárastu počtu maďarského obyvateľstva.² Na Spiši bola dominantnou rímskokatolícka konfesia.

¹ Príspevok vznikol v rámci projektu APVV-15-0036 *Východné Slovensko v 19. a 20. storočí vo vzťahu centra a periférie*.

² Podľa uhorského štatistika Eleka Fényesa v roku 1847 žilo na Spiši 191 532 obyvateľov, z nich bolo evidovaných Slovákov 98 951 (51,7 %), Nemcov 63 833 (33,3 %), Rusínov 26 196 (13,7 %), Židov 2 043 (1,0%) a Maďarov 500 (0,3 %). Bližšie: ŽIFČÁK, F. Demografický vývoj na Spiši. In *Historia Scepisii II. Dejiny Spiša od roku 1526 do roku 1918*. Martin Homza – Stanislaw A. Sroka. Bratislava : Univerzita Komenského v Bratislave, 2016, s. 436 – 437.

Štefan Mišík sa narodil 19. augusta 1844 v dedinke Ondrašová pri Liptovskom Sv. Mikuláši.³ Vyrastal v národnostne i nábožensky zmiešanej rodine. Otec, pôvodom Slovak a vierovyznaním evanjelik,⁴ bol hospodárskym správcom na majetku Pongrárcovcov.⁵ Od neho získal slovenské národné povedomie. Matka Barbara Vámosy-Nagy – katolíčka, rodená Maďarka a zemianka, bola chyžnou u Pongrárcovcov, vplývala na jeho výchovu a konfesijnú príslušnosť. Š. Mišík po skončení ľudovej školy v rodnej obci, následne v Liptovskom Sv. Mikuláši a Ružomberku odišiel v roku 1856 študovať na gymnázium do Levoče, a tým sa dostal po prvý raz do prostredia Spiša. Štúdium na tejto škole mu umožnila štedrá podpora spišského biskupa Ladislava Zábojského (Zábojszky),⁶ ktorý ho poznal už ako mladíka v rodine Pongrárcovcov. Mišík patrila k študentom s dobrým prospechom. Po ukončení šiestej triedy gymnázia pokračoval v štúdiu v kňazskom seminári v Spišskej Kapitule v rokoch 1862 – 1868, kde študoval filozofiu a bohoslovie. Za klerika ho tu prijal opäť biskup L. Zábojský a aj tu sa zaradil k nadaným študentom. Po šiestich rokoch štúdia ho 26. júla 1868 vysvätil biskup L. Zábojský za kňaza.⁷ Mišíkova vzdelanosť, pracovitosť a húževnatosť boli predpokladom úspešnej kariéry kňaza, no jeho otvorená orientácia slovenského národovca spôsobila, že jeho životná dráha bola poznačená neraz ťažkosťami, ale na druhej strane aj plodným úsilím a osobnostným rastom.

Prvým Mišíkovým pôsobiskom sa stala Nemecká Lupča, kde zotrval ako kaplán dva roky. Následne dostal miesto kaplána v najpočetnejšej farnosti Spišského biskupstva, v Ružomberku. Táto skutočnosť mu imponovala, s elánom sa pustil do práce a získal si uznanie vedúcich predstaviteľov mesta. Avšak po nepríjemnostiach (s jedným zo študentov – synom advokáta Ludovíta Maťašovského) a nepravdivých obvineniach ho biskup Jozef Samaša (Samassa)⁸ po troch rokoch

³ Literárny archív Památníku národného písemníctví (LA PNP) Praha, fond Karel Kálal. List Š. Mišíka K. Kálalovi z 15. 6. 1899 (v liste Mišík načrtáva svoj stručný životopis). Údaje o dni narodenia Š. Mišíka sa rozchádzajú, niektorí autori uvádzajú dátum jeho narodenia 1. 12. 1843, napr. ŠPIRKO, J. Štefan Mišík. Životopis. Trnava : Spolok Sv. Vojtecha, 1850, s. 5; *Slovenský biografický slovník*. Zv. IV. Martin : Matica Slovenská, 1990. Heslo Štefan Mišík, s. 197; OTČENÁŠ, M. Štefan Mišík a Spiš. In *Spiš v kontinuite času*. Peter Švorc. Prešov – Bratislava – Wien : Universum, 1995, s. 126.

⁴ Krátko pred smrťou otec Š. Mišíka konvertoval na katolícku vieru. Bližšie: ŠPIRKO, J. Štefan Mišík. Životopis. Trnava : Spolok Sv. Vojtecha, 1850, s. 65.

⁵ Pongrárcovci – zemiansky rod z Liptovskej Ondrašovej a Liptovského Sv. Mikuláša.

⁶ Biskup Ladislav Zábojský (Zábojszky), šarišský Slovak, úprimne podporoval slovenské kultúrne hnutie, pokiaľ nevyúsťovalo do politických nešvárů, ktoré škodili cirkevnej veci. Hoci ostro odsudzoval nacionálne exponovanie sa kňazov, v podstate jeho stanovisko žičilo slovenskej veci, a preto mal k nemu Mišík srdečný vzťah. Bližšie: ŠPIRKO, J. Štefan Mišík. Životopis. Trnava : Spolok Sv. Vojtecha, 1850, s. 9.

⁷ Archív biskupského úradu (ABÚ) Spišská Kapitula, fond Spišské biskupstvo, Protocollum status personalis sacerdotum. Ab anno 1868, s. 16 – 17.

⁸ Jozef Samaša (Samassa) sa narodil 30. 9. 1821 v Zlatých Moravciach. Prednášal v ostrihomskom seminári a potom na univerzite v Budapešti. Pred menovaním za spišského biskupa bol opäť Kláštora sv. Heleny vo Földvári, ostrihomským kanonikom, poslancom a poradcom pri ministerstve osvety, synodálnym examinátorom a diecéznym cenzorom. Za spišského biskupa bol menovaný 1. 1. 1871. Na biskupa ho vysvätil 30. 7. 1871 arcibiskup Šimor v ostrihomskej bazilike a slávnostne prevzal úrad 27. 8. 1871. Veľkú pozornosť venoval výchove a vzdelávaniu

preložil za kaplána do Námestova na Oravu (v roku 1872), čo považoval Mišík za nezaslúženú degradáciu, keďže sa mu vina nedokázala. Do Samašovho trojročného biskupského účinkovania na Spiši spadajú prvé Mišíkove verejné vystúpenia, a tak aj prvé konflikty so svetskou i cirkevnou vrchnosťou. Biskupove postoje vyvolávali u Mišíka vzdor a keď ten odchádzal do Jágru za arcibiskupa, Mišíka to potešilo. V Námestove sa snažil pomôcť ľudu tým, že založil pre jeho potreby farskú knižnicu, ktorú miestne politické kruhy považovali za „založenie akejsi Matice“, náhradu za zrušenie Maticu slovenskú.⁹ Za tento krok, ako aj za kážeň o konfesionálnych školách – pre cirkevné kruhy nevhodnú, ho opäť preložili za kaplána na Spiš, do v tom čase nemeckého mestečka Gniazda,¹⁰ a to i napriek tomu, že svedomito dodržiaval cirkevné zákony. V tom čase zúrila na Spiši cholera, a tak kňaz Mišík navštevoval chorých a pochovával zomrelých, keďže tunajší farár tiež ochorel na cholera.¹¹ Poldruharočný pobyt v Gniazdach mu osožil. Umožnil mu bližšie spoznať mentalitu spišských Nemcov a ich vzťah k Slovákom. Zároveň spoznal i spišské okolie, ktoré sa stalo následne jeho celoživotným pôsobiskom. Mišík však nebol spokojný so svojim pôsobiskom a požiadal nového biskupa Juraja Čásku (Császka)¹² o preloženie. Zvažoval aj návrat k rodičom na Liptov.

Biskup Čáska Mišíkovej žiadosti síce vyhovel a na jeho príkaz z 2. októbra 1874 odišiel po poldruharočnom pôsobení do Veľkého Hnilca (Nagyhnyilec), kde sa stal 5. októbra 1874 samostatným správcom fary,¹³ avšak hnilčianska fara bola

kňazov, učiteľskému ústavu a katedrále. Spišským biskupom nebol dlho, pretože v roku 1873 bol menovaný za jágerského arcibiskupa. Pápež Pius X. ho 11. 12. 1905 vymenoval za kardinála. Zomrel 20. 8. 1912. Dostupné na internete: <http://dieceza.kapitula.sk/?g=7&ext=1&sub=160>.

⁹ Matica slovenská – prvá oficiálne povolená kultúrna ustanovizeň Slovákov. Zakladajúce valné zhromaždenie sa uskutočnilo 4. 8. 1863 v Turčianskom Sv. Martine. Ako celonárodná kultúrna inštitúcia spojila Slovákov bez rozdielu konfesionálnej a politickej príslušnosti. Jej prvým predsedom sa stal biskup Štefan Moyses, prvým podpredsedom superintendent Karol Kuzmány. Ich vzájomná spolupráca symbolizovala zjednotenie oboch najväčších slovenských konfesií. Svojou činnosťou položila základy národnej knižnice, archívu a literárneho múzea. Zaslúžila sa o zrod základov slovenskej vedy, keďže vedecké spolky na Slovensku neboli. Pod zámenkou protivlasteneckej panslavistickej činnosti 6. 4. 1875 uhorské ministerstvo vnútra Maticu slovenskú zatvorilo.

¹⁰ Gniazda, dnes Hniezdne (slov. Hniezdne, maďarsky Gnězda).

¹¹ LA PNP Praha, fond Karel Kálal. List Š. Mišíka K. Kálalovi z 15. 6. 1899; *Slovenský biografický slovník*. Zv. IV. Martin : Matica Slovenská, 1990. Heslo Štefan Mišík, s. 197.

¹² Juraj Čáska (Császka) (1826 – 1904) – spišský biskup v rokoch 1874 – 1891. Narodil sa v Nitrianskej Strede v slovenskej rodine (po matke bol bratrancom biskupa Jozefa Samassu). Otec, murársky majster, sympatizoval so slovenským národným hnutím. Juraj Császka študoval teológiu vo Viedni. Spočiatku spolupracoval so slovenskou inteligenciou, neskôr sa stal zástancom idey jednotného nedeliteľného maďarského politického národa. V tomto duchu podporoval činnosť Uhorského krajinského slovenského osvetového zväzu, ktorého bol spoluzakladateľom a predsedom, a Hornouhorského vzdelávacieho spolku (FEMKE). Podieľal sa na kultúrnom povznesení Spiša, otvoril tlačiareň v Spišskom Podhradí. Bol spoluzakladateľom Spišského dejepisného spolku, finančne podporoval reštaurovanie historických pamiatok. Po odchode zo Spišskej diecézy sa stal kaločským arcibiskupom. Bližšie: PATEK, A. Osobnosti Spiša. Čáska (Császka) Juraj. In *Historia Scepusii II. Dejiny Spiša od roku 1526 do roku 1918*. Martin Homza – Stanisław A. Sroka. Bratislava : Univerzita Komenského v Bratislave, 2016, s. 532.

¹³ V práci *Kostol a fara v Hnilci* Mišík spomína prvého spišského biskupa Karola Salbecka (1776 – 1787) a poznamenáva, že po jeho smrti bola zriadená v Hnilci lokálna kaplánka. Tá bola dňa

jednou z „najmizernejších“ v celom Spišskom biskupstve. Biskup mu sľúbil, že ho po krátkom čase preloží na iné miesto, keď to však neurobil, v Mišíkovi sa zrodilo odhodlanie odísť do Ruska. Biskup to však kvalifikoval ako prejav neposlušnosti a necirkevného zmýšľania.¹⁴ Mišík napokon zotrval na tomto mieste do roku 1919.

Ponúknutým miestom – Veľkým Hnilcom – nebol Mišík prirodzene nadšený, čo tlmočil aj v liste českému literátovi a poprednému slovakofilovi Karlovi Kálalovi: „*Fara táto je jedna z najbiednejších v biskupstve spišskom, leží v kraji hornatom 3 – 4 hodiny vzdialenom od susedných mestečiek. Farníci moji sú baníci alebo voziari uhlia*“.¹⁵ V čase príchodu Mišíka žilo v tejto malej a biednej obci, ležiacej v neúrodnom kraji, asi 400 ľudí. Boli to s málo výnimkami spišskí Slováci, ktorí sa tu usadili v čase rozkvetu banského a hutníckeho priemyslu v tomto regióne.¹⁶ Veriaci fary boli prevažne baníci, furmani, mlynári, robotníci na parnej píle a i. Najviac obyvateľov Hnilca pracovalo v baniach grófa Júliusa Andrášiho (G. Andrásyho), kde sa ťažila najmä železná ruda. Zdrojom obživy tunajšieho obyvateľstva bola i práca v mlynoch na Delave a Pustom Poli. Vyrábali sa tu „znamenité“ krúpy, ktoré sa v druhej polovici 19. storočia vyvážali do celého Uhorska. Tento „poctivý ľudový priemysel“ však ukončilo zavedenie parných mlynov, a tak koncom 19. storočia tu živorilo už len päť mlynárov, ostatní, zväčša ich synovia, sa živili ako furmani. Na území hnilčianskej fary ich bolo asi 32 a veľmi skromne si zarábali vyvážaním dreva a uhlia z tunajších lesov.¹⁷

Život tunajšieho ľudu nebol príkladný, neraz ho sprevádzali krvavé bitky, opíjanie sa v krčme, svadby trvajúce tri až štyri dni, sprevádzané značným hlukom, rovnako ako i krstiny a kary. Š. Mišík sa o tom zmienil vo svojej monografii venovanej fare vo Veľkom Hnilci: „*Uznávam, že ľud tunajší navyknutý je špatne zlo-rečiť, vystrájať krvavé bitky, opíjať sa v krčme... Okrem toho sú v bezprostrednom susedstve niektorých baní krčmy, kde sa haviari na účet budúceho lónu pálenkou zalievajú, tak že im sotva polovica zárobku ostane*“.¹⁸ Opilci šarapatili nielen v krčme, ale aj po dedine, a to vo dne i v noci. Opilstvo bolo aj počas Mišíkovho pôsobenia príčinou vrážd. Príčiny tohto nepriaznivého stavu videl Mišík nielen v nedbanlivosti svetských vrchností, ktoré sa viac starali o regrútov než o mravnosť ľudu, v nedisciplinovanom udržiavaní verejného poriadku a bezpečnosti, ale aj v správaní sa majiteľov hút a baní, ktorí prispievali k mravnému úpadku ľudu zvlášť tým, že prijímali do práce kadejakých nemravníkov, korheľov, zlodějov

15. 11. 1808 povýšená na faru, ktorej prvým správcom sa stal 1. 11. 1810 Jozef Simrák.

¹⁴ ŠPIRKO, J. Štefan Mišík. Životopis. Trnava : Spolok Sv. Vojtecha, 1850, s. 49.

¹⁵ LA PNP Praha, fond Karel Kálal. List Š. Mišíka K. Kálalovi z 15. 6. 1899.

¹⁶ MIŠÍK, Š. *Kostol a fara v Hnilci*. Turčiansky Sv. Martin : Kníhtlačiarenský účastinársky spolok, 1895, s. 3. V úvode práce ponúkol Mišík čitateľovi krátku históriu obce s akcentom na rozvoj baníctva, popísal prírodné podmienky, flóru a faunu, upozornil na prírodné krásy v okolí Hnilca. V úvode ďalšej časti Duchovní správcovia. Kostol a fara vymenoval všetkých duchovných činiteľov od roku 1767.

¹⁷ MIŠÍK, Š. *Kostol a fara v Hnilci*. Turčiansky Sv. Martin : Kníhtlačiarenský účastinársky spolok, 1895, s. 14 – 15.

¹⁸ MIŠÍK, Š. *Kostol a fara v Hnilci*. Turčiansky Sv. Martin : Kníhtlačiarenský účastinársky spolok, 1895, s. 16.

i zabijakov a tí potom kazili dobrých ľudí. Okrem toho v bezprostrednej blízkosti baní boli krčmy, kde sa haviari opíjali alkoholom, takže im ostala len polovica ich zárobku. Aby si potom ako-tak pomohli, brali so sebou do práce 12 až 13-ročných synov, ktorí vystúpili zo školy a v práci zarobili päť až šesť zlatých (zl.) mesačne. Z nich polovicu dali rodičom alebo otcovi a druhú mali pre seba, aby mohli s otcom alebo aj bez neho v krčme piť, fajčiť cigarety a pod. A tak Mišík konštatoval, že pokiaľ nebude v baniach panovať poriadok, nezmení sa správanie slovenských haviarov. Aj keď ich za takéto vystupovanie kritizoval, na druhej strane ich aj chápal, keďže videl príčiny ich konania: „Neslobodno zabúdať, že taký haviar ryje sa celý týždeň pod zemou, ako krt, a keď príde nedeľa, chce si po namáhavej práci baňskej i často – najmä v zime – dosť obtížnej ceste domov, lebo veď niektoré bane sú 5 – 6 hodín vzdialené, trochu poľahodiť. Nepoznajúc lepšieho pôžitku, pozabudne sa, vypije si tej pekelnej otravy a ide v nedeľu do kostola nevyspatý aho len polotriezvy. Že v takom stave nenie schopný poslúchať slovo Božie s náležitou pozornosťou a duchovným úžitkom, je jasné.“¹⁹ V podobnom duchu sa na niektorých svojich veriacich pošťazoval aj slovenskému národnému činiteľovi Andrejovi Halašovi do Turčianskeho Sv. Martina a so sklamaním poznamenal, že takíto veriaci neraz v kostole driemu: „Darmo takému kňaz káže o striezlivosti. V nedeľu po poludní pije sa da capo, po celej dedine ozývajú sa hulákania opilcov, vady a ruvačky.“²⁰ Na problém s alkoholom, ktorý sa medzi obyvateľmi Spiša „povážlivo šíril“, sa pošťazoval i v liste Karlovi Káralovi a konštatoval, že v tomto smere nepomáhali ani napomínania kňazov v kázňach, ani ich práca v boji proti alkoholizmu, pokiaľ sa do neho nezapoja a nepodporia ho svetské vrchnosti.²¹ Rovnako sa správali aj nemeckí haviari. Situácia tunajšieho obyvateľstva sa trochu napravila, keď došlo k výraznému zvýšeniu ceny za alkohol a haviari začali viac piť pivo. Zlepšilo sa čiastočne ich správanie, a to aj v kostole, pozorne počúvali kázne a nezanedbávali ani sväté veľkonočné spovede, mnohí čítali náboženské i iné časopisy a stali sa členmi rôznych „dobrých“ spolkov.²² K svojim farníkom sa Mišík choval s láskou a starostlivosťou, odpúšťal im drobné ľudské slabosti a ich dobré vlastnosti vyzdvihoval. Mišík viedol individuálnu pastoráciu. Previnilcov si dal zavolať na faru a v súkromí im prehováral do duše. Zvlášť si dával záležať na banických rodinách, kde muži zvýšeným pozitím alkoholu rozvracali rodinný život. Sám bol v boji proti alkoholizmu iniciatívny – založil spolok miernosti.

Činiteľom, ktorý vo veľkej miere ovplyvňoval stav obyvateľstva na východnom Slovensku, bolo vystahovalectvo. Práve štyri východoslovenské župy (Spiš, Šariš, Zemplín a Abov) si udržali v predvojnovom období prvenstvo medzi ostatným

¹⁹ MIŠÍK, Š. *Kostol a fara v Hnilci*. Turčiansky Sv. Martin : Knižtlačiarenský účastinársky spolok, 1895, s. 16.

²⁰ Literárny archív Slovenskej národnej knižnice (LA SNK) Martin, sign. 37 H 16. List Š. Mišíka A. Halašovi z 27. 10. 1892.

²¹ LA PNP Praha, fond K. Káral. List Š. Mišíka Karlovi Káralovi z 27. 10. 1898.

²² MIŠÍK, Š. *Kostol a fara v Hnilci*. Turčiansky Sv. Martin : Knižtlačiarenský účastinársky spolok, 1895, s. 17.

župami v masovom vystáhovalctve.²³ Príčin bolo viac, predovšetkým však hospodárska bieda. Potvrďuje to aj jeden z množstva článkov uverejnených v súdobnej slovenskej tlači venovaných tomuto javu: „*Ideme do Ameriky, pán môj, nemožno ďalej žiť u nás. Predali sme na kontribúciu dva volky, úžerník mi zobral pluh, voz, rýle, motyky a vôbec všetko hospodárske náradie. Jako ďalej žiť, čím obrábať i tak neúrodnú zem. Niet hnoja, niet zrna! ... Jestli aj zomriem v cudzine hladom, aspoň ma neúmorí hlad na mojej otcovskej zemi. Nebol som ani korheľ, ani márnotratiník!*“²⁴ Vystáhovalctvo do zámoria postihlo i Veľký Hnilec, čo Mišík s nepokojom evidoval a v liste A. Halašovi sa o tom zmienil: „*Značná čiastka farníkov mojich vystáhovala sa do Ameriky; s ostatnými ale, čo sú ešte tu, ťažko je započatť nejakú akciu ohľadom národného upovedomenia, keď sú v ohľade mravno-náboženskom nie ľahko prístupní dobrým radám duchovného pastiera.*“²⁵ Za hromadnú vlnu vystáhovalctva vinil Š. Mišík uhorskú vládnu politiku, ktorá chcela nielen odnárodniť Slovákov, ale aj udržať ich v hospodárskej a sociálnej porobe. Jeho kritika padla aj na klérus: „*A dnes naši biskupi – parádoši nerobia si z toho nič, keď sa tisíce chudobného ľudu sťahujú do Ameriky. Nech takéto poriadky v cirkvi všetci čerti berú.*“²⁶ Uvedomoval si, že príčinou upadajúcej národnej uvedomelosti a miestami i mravného úpadku ľudu boli zlé hospodárske a sociálne pomery v Uhorsku. Odporúčal preto zakladať hospodárske spolky. S tými veriacimi, ktorí sa pre veľkú nezamestnanosť vystáhovali do Ameriky, ostal v písomnom kontakte a dbal, aby sa nábožensky a národne neodcudzili.²⁷

Celková situácia a pomery na fare nemohli poskytnúť duchovnému dôstojný dôchodok, ktorý potreboval čo i k najskromnejšiemu živobytiu. Navyše si Mišík zobral na faru i svojich rodičov, o ktorých sa musel starať. Počas celého pôsobenia vo Veľkom Hnilci trpel hmotným nedostatkom. Všetmožno sa snažil dostať z Hnilca, pričom argumentoval i nedostatkom financií. Počas 51 rokov kňazského pôsobenia zažil piatich biskupov – Ladislava Zábojského, Jozefa Samassa, Juraja Čásku, Pavla Smrečániho (Szmrecsányiho)²⁸ a Alexandra Párvyho. Spišskí biskupi jeho žiadosti o preloženie ignorovali, poskytovali mu však dvakrát roč-

²³ Bližšie: TAJTÁK, L. Slovenské vystáhovalctvo a migrácia v rokoch 1900 – 1914. In *Historický časopis*. 1975, roč. 23, č. 3, s. 377 – 415.

²⁴ Chýrnik. In *Národné noviny*. 1880, roč. 11, č. 47, s. 4.

²⁵ LA SNK Martin, sign. 37 H 16. List Š. Mišíka A. Halašovi z 27. 10. 1892.

²⁶ LA SNK Martin, sign. 37 H 16. List Š. Mišíka A. Halašovi z 5. 5. 1906.

²⁷ ŠPIRKO, J. Štefan Mišík. Životopis. Trnava : Spolok Sv. Vojtecha, 1850, s. 52.

²⁸ Pavol Smrečáni (Szmrecsányi) sa narodil v Šarišských Dravciach 2. 5. 1846 v šľachtickej rodine Barovej, Edmundovi a Márii, rod. Berzeviciovej. Študoval na gymnáziu v Prešove a teológiu v Jágri. Po vysvätení 25. 7. 1869 pôsobil ako kaplán. V rokoch 1875 – 1881 bol tajomníkom arcibiskupského úradu v Jágri, v roku 1881 sa stal jeho riaditeľom. 1. 12. 1891 ho cisár František Jozef I. vymenoval za spišského biskupa, čo potvrdil pápež Lev XIII. 17. 12. 1891. Tento post zastával do 25. 6. 1903, kedy bol na základe rozhodnutie cisára preložený za biskupa do Veľkého Varadína (Oradea). Počas pôsobenia v Spišskej diecéze sa výrazne zasadzoval o maďarizáciu, najmä medzi klérom. Zomrel 8. 8. 1908, je pochovaný v Šarišských Dravciach. Dostupné na internete: <http://dieceza.kapitula.sk/userfiles/file/kapitula-1-2016.pdf>; <http://dieceza.kapitula.sk/?g=7&ext=1&sub=162>.

ne (v januári a júli) po 200 korún finančnú podporu.²⁹ K zmene došlo od roku 1906, keď sa biskupský úrad rozhodol zastaviť vyplácanie peňazí farnostiam, bola medzi nimi aj fara vo Veľkom Hnilci.³⁰

Nespokojný Š. Mišík chcel získať inú farnosť, jeho pôsobisko v Hnilci sa mu zdalo nedôstojným a odrezaným od sveta. Po neúspešných pokusoch sa napokon rozhodol, že už sa nebude uchádzať o nijakú faru, ale krivdu, ktorá sa mu stala, oznámi na najvyššom cirkevnom mieste a požiada o pomoc Svätého Otca. S týmto zámerom sa zdôveril českému literárnemu publicistovi, literátovi, etnografovi, zberateľovi ľudových rozprávok a stredoškolskému profesorovi Josefovi Štefanovi Kubínovi a zároveň si od neho pýtal „*správnu adresu francúzsku pápeža Pia X.*“, ktorú, ako v liste uviedol, potreboval na odoslanie listu preňho do Ríma s francúzskou adresou a rekomandovane: „*Ja síce dobre rozumiem po francúzsky, ale listov francúzskych ešte som nepísal a chcem aby adresa v každom ohľade správna bola. Sub rosa sdeľujem Vám, že pápežovi žalujem sa za neláskavé zachádzanie maďarských biskupov so mnou, žiadam prísne vyšetrenie veci a na ten pád, ak dokáže sa, že mi krivdu robili, skvelú satisfakciu, lebo ináč že budem si hľadať cirkev, ktorá mi ako Slovákov bude matkou a nie ukrutnou macochou. Tu už vyše 30 rokov bývam v strašných horách, prosil som 6-krát o preloženie na lepšiu faru, ale bez výsledku. Kanonickej chyby nenašli na mne. Môj jediný priestupok je, že nechcel som byť zradcom slovenského národa.*“³¹ V liste pápežovi stručne opísal celú svoju minulosť a žiadal o nestranné vyšetrenie.³² Sťažoval sa na neprajnosť spišských biskupov, ktorí nereagovali na jeho prosby o preloženie na inú faru. Požiadaval preto pápeža o prešetrenie jeho prípadu, či sa dopustil kanonických chýb. Pokiaľ by sa to nepreukázalo (o čom bol presvedčený), tak požadoval, aby „*som Vašou Svätosťou zo sväzku spišskej diecese vyslobodený bol a do inej diecese v Uhorsku preložený, bol poslaný a kanonicky investovaný do primeranejšej fary, zvlášte do takej, kde reč uhorských Slovákov má prevahu.*“³³ Pritom mu nešlo o pomstu, ani už nie o to, aby dostal lepšie miesto, chcel mať len potvrdené, že podobnému zaobchádzaniu nedal sám kanonickú príčinu. Išlo mu teda o reputáciu.

I napriek všemožnej snahe dostať sa z Hnilca nezanevrel na svet, práve naopak, s odhodlaním a elánom pokračoval v sebazvdelávaní a v pôsobení medzi svojimi veriacimi, akoby chcel svojich predstavených presvedčiť, že nie je takým nehodným, za akého ho považujú.³⁴ Od začiatku sa zaradil medzi aktívnych slo-

²⁹ ABÚ Spišská Kapitula, fond Spišské biskupstvo. Protocollum exhibitorum anni 1901, č. 75/1901, č. 2393/1901; Protocollum exhibitorum anni 1905, č. 79/1905, a i.; LA SNK Martin, sign. 37 H16. List Š. Mišíka A. Halašovi z 27. 10. 1892.

³⁰ ABÚ Spišská Kapitula, fond Spišské biskupstvo. Protocollum exhibitorum anni 1905, č. 4107/1905. Zoznam farností Spišského biskupstva z 5. 12. 1905, ktorým nebude od 1. 1. 1906 poskytnutá finančná výpomoc.

³¹ LA PNP Praha, fond J. Š. Kubín. List Š. Mišíka J. Š. Kubínovi bez dátumu.

³² LA SNK Martin, sign. A 1041. Starý fond Korešpondencia. List Š. Mišíka – nezistený (List sv. otcovi, s. 8 – 27, na s. 15 – 20 je list napísaný po latinsky a slovensky.)

³³ LA SNK Martin, sign. A 1041. Koncept listu Š. Mišíka pápežovi. Nemáme informácie, či kópia tohto listu bola pápežovi odoslaná.

³⁴ ŠPIRKO, J. Štefan Mišík. Životopis. Trnava : Spolok Sv. Vojtecha, 1850, s. 18.

venských kňazov – národovcov, čo bolo veľmi dôležité najmä z hľadiska postavenia kňazov v spoločenskom živote na dedine v tomto období. Kňazi boli v úzkom kontakte s ľudom a vplývali naň. Pričom začiatky jeho pôsobenia ako kňaza vo Veľkom Hnilci boli spojené s veľkými ťažkosťami, pretože – ako sám uviedol – našiel „ľud tunajší už zanedbaný, surový“, ktorý rešpekt pred kňazom nemal, čo Mišíka viedlo pri jednej kázni k ráznemu kroku – prerušil ju a opustil kostol. S dôvodmi takéhoto konania sa zdôveril Andrejovi Halašovi: „Už na počiatku úradovania svojho zkusil som, že ľud hnilčiarsky nerád počúva slovo Božie, lebo mnohí držali sa pod kázňou veľmi neslušne, smiali sa, šepkali a chodili búchajúc po kostole. Napomínal som ich teda celkom vlúdne a prosil, aby sa počas kázne a služieb Božích ticho a úctive držali, lebo ináč budem nútený prerhnúť služby Božie a oznámiť vec biskupovi.“³⁵ Keďže sa jeho prosby minuli účinku, zostúpil z kazateľne, zbliekol kostolné rúcho a odišiel na faru. Celú udalosť a svoje konanie opísal biskupovi J. Čáskovi a ten ho pochopil. Deputáciu farníkov, ktorí sa k nemu dostavili so sťažnosťou na Mišíka, prijal Čáska „neláskavo“ a pripomenul im ako sa majú v kostole správať. Po tomto incidente sa farníci v Hnilci správali príkladne a pozorne počúvali Mišíkove kázne. Mišíkov kňazský charakter sa najvýraznejšie prejavil najmä v jeho kázňach. Mal dar skvelého kazateľa, kázne si starostlivo pripravoval a zostavoval ich podľa kazateľských pravidiel. Vynikali aj po stránke slohovej a jazykovej. Jeho kázne netrvali dlho, maximálne pol hodiny. Hoci bol veľmi sčítaným a vzdelaným človekom, tak v kázňach veľmi nemudroval. Zakladal si na tom, aby jeho kázne viedli k mravnému životu a vzbudili v ľuďoch národné cítenie, chcel veriacich poučiť predovšetkým o viere.³⁶ Jeho farníci si ho napokon obľúbili a vážili si ho najmä pre jeho prístup k ľuďom, otvorenosť, húževnatosť a starostlivosť.

Ústretovosť v prospech farníkov ho viedla k iniciatíve – vystavať nový kostol vo Veľkom Hnilci. Zaslúžil sa nielen o jeho výstavbu, ale i vnútorné vybavenie. Najstarší známy kostol bol v obci na základe informácií z kanonickej vizitácie konanej 27. mája 1804 biskupom grófom Jánom Révayom vybudovaný z dreva a za peniaze miestnych veriacich začiatkom 70. rokov 18. storočia (1770 – 1774). Kostol nemal sakristiu, posvätné nádoby a šaty sa uchovávali len vo dvoch ormáriách a jednej skrini. Bol v ňom i chór s malým organom. V osobitnej zvonici viseli dva posvätené zvony. Kostol stál na vyvýšenom mieste a už v čase spomínanej kanonickej vizitácie bol vo veľmi „porúchanom“ stave, čoho si boli kompetentné inštitúcie vedomé a už dva roky predtým – od roku 1802, tu začali budovať nový drevený kostol z finančných prostriedkov Uhorskej kráľovskej komory. Posvätený bol 28. októbra 1804 okresným levočským dekanom a novomestským farárom Karolom Bertótyom.³⁷ Kostol mal jeden oltár, vzhľadom ktorého nebol Mišík nadšený a svoju kritickú mienku vyjadril v práci Kostol a fara v Hnilci: „Vôbec celá drevená rezbárska práca na oltári bola nevkusná, strašne primitívna, a malba

³⁵ LA SNK Martin, sign. 37 H 16. List Š. Mišíka A. Halašovi z 27. 10. 1892.

³⁶ ŠPIRKO, J. Štefan Mišík. Životopis. Trnava : Spolok Sv. Vojtecha, 1850, s. 53.

³⁷ MIŠÍK, Š. *Kostol a fara v Hnilci*. Turčiansky Sv. Martin : Knihtlačiarenský účastinársky spolok, 1895, s. 9 – 10.

*necirkevná.*³⁸ Chór v kostole bol drevený, kostolný nábytok bol tiež veľmi cha-
trný, namiesto pokazeného malého organu tu bolo harmónium. Sakristia bola
malá a vlhká rovnako ako celý kostol, ktorý stál na močarisku blízko Grajnárske-
ho potoka. Práve pre veľmi zlú polohu kostola v ňom všetko hnilo, takže počas
ďalšej kanonickej vizitácie 8. septembra 1832, ktorú vykonal biskup Jozef Bélik,³⁹
bolo konštatované, že v krátkom čase by sa kostol mohol zrútiť. Toto varovanie
potvrdzoval aj jeho stav o dva roky neskôr (v roku 1834), keď bol kostol už v de-
zolátnom stave, mal prehnité spodné časti stien i podlahu. V snahe ho ako-tak
udržať, urobili sa v ňom menšie úpravy – bol podmurovaný a dostal novú podla-
hu, pričom náklady hradila Uhorská kráľovská dvorská kancelária. Mesto Spišská
Nová Ves⁴⁰ nebolo ochotné finančne prispieť na rekonštrukciu ani len drevom
a doskami v nižšej cene. K pôvodným, zo zvonice starého kostola prevzatým
dvom zvonom, ktoré boli posvätené pred kanonickou vizitáciou v roku 1804, pri-
budoval tretí, veľký, a tak tu boli tri zvony – veľký, prostredný a malý.⁴¹

Keďže aj napriek úpravám nemohol starý drevený kostol slúžiť svojmu úče-
lu, rozhodol sa Mišík iniciovať výstavbu nového kostola. Jeho základný kameň
bol položený 2. mája 1894. Nový murovaný farský kostol v novogotickom slohu
bol postavený s pomocou ministerstva financií, ktoré prispelo sumou 10 000 zl.,
a mesta Spišskej Novej Vsi, ktoré zadarmo poskytlo asi tretinu potrebného sta-
vebného materiálu, s horlivosťou a zaujatosťou sa do stavby nového kostola zapo-
jili aj tunajší farníci nádenníckymi a voziarskymi prácami. V dôsledku veľmi dra-
hej prepravy tehál, vápna a piesku sa výška nákladov na výstavbu kostola, mimo
vnútorného vybavenia, vyšplhala na 18 000 zl. Nový kostol vo Veľkom Hnilci mal
vysokú štíhlu vežu, stál na veľmi peknom mieste – na malom návrší neďaleko
cintorína. Budovali ho Slováci a Taliani, realizátormi stavby boli stavitelia z Ne-
mecka Hermann a Gasch.⁴² Mišík zaobstaral pre kostol nový oltár, organ, vnútor-
né vybavenie, okrem toho zreštauroval faru i školu. Pri vnútornom vybavení kos-
tola požiadal o pomoc a spoluprácu profesora na pražskej Karlo-Ferdinandovej
univerzite Františka Pastrnka. V liste z konca mája 1897 mu s nadšením oznámil,
že sa chystá na posviacku nového kostola a práve finišuje na jeho vnútornom vy-
bavení. Keďže podľa jeho mienky bolo v novom kostole priveľa svetla, považoval

³⁸ MIŠÍK, Š. *Kostol a fara v Hnilci*. Turčiansky Sv. Martin : Kníhtlačiarenský účastinársky spolok, 1895, s. 10.

³⁹ Jozef Bélik sa narodil v Dožeroviciach 1. 12. 1757. Pôsobil v bratislavskom generálnom seminári ako prefekt a profesor etiky. Za čias kardinála Rudnaya bol kanonikom Ostrihomskej kapituly sv. Štefana. Za spišského biskupa bol menovaný roku 1823 a kanonicky prevzal diecézu 2. 5. 1824. Bol štedrý podporovateľ slovenskej spisby. Ostali po ňom dôkladné kanonické vizitácie. Bol príkladom sociálneho citenia. Založil viacero dobročinných fondov, napr. pre starých a chorých kňazov, pre učiteľov, pre vdovy a siroty. Zomrel 5. 3. 1847. Dostupné na internete: <http://dieceza.kapitula.sk/?g=7&ext=1&sub=157>.

⁴⁰ Spišská Nová Ves (mad. Igló, nem. Zipser Neuendorf, Zipser Neudorf, Neuendorf, Neudorf, Villa Nova). Dostupné na internete: https://sk.wikipedia.org/wiki/Spi%C5%A1sk%C3%A1_Nov%C3%A1_Ves#Dejiny.

⁴¹ MIŠÍK, Š. *Kostol a fara v Hnilci*. Turčiansky Sv. Martin : Kníhtlačiarenský účastinársky spolok, 1895, s. 11.

⁴² MIŠÍK, Š. *Kostol a fara v Hnilci*. Turčiansky Sv. Martin : Kníhtlačiarenský účastinársky spolok, 1895, s. 12.

za vhodné vyzdobit' aspoň dve okná sklomalbou, avšak ako následne poznamenal „o tom nesvobodno ani snívať pre veľkú chudobu moju a mojich farníkov. Predsa rád by som mal aspoň slušné záclony na dva gothicke obloky s malbou Cyrila a Metóda, abo keď by to bolo pridrahé s jednoduchým dessinom na impregnovanom plátne (šifóne) a síce tak, aby boli priezračné, svetlo miernily a napodobňovali sklomalbu“.⁴³ Keďže nepoznal v Prahe firmu, ktorá by to zrealizovala, obrátil sa s prosbou o pomoc na Pastrnka, aby v tejto záležitosti sa v jeho prospech prihovoral a odporúčal ho do pozornosti Kresťanskej akadémie v Prahe, ktorá by mu mohla odporúčať alebo poradiť, kde by bolo možné a za akú cenu spomenuté záclony nadobudnúť, prípadne by mohli patričnú firmu požiadať, aby mu poslala cenník s kresbami. Pastrnek mu v tejto záležitosti vyšiel v ústrety a presondoval možnosti. Mišík bol s tým spokojný a chcel túto záležitosť zrealizovať čo najskôr, teda hneď, ako dostane peňažnú zbierku z Ameriky na tento účel, čo tlmočil Pastrnkovi: „Ako náhle príde, obrátim sa vám k Akadémii kresťanskej v Prahe a zašlem rozmery okien.“⁴⁴

Za Mišíkovej spoluúčasti sa zmenili i podmienky pre bývanie miestnych farárov. Pôvodná drevená budova, pozostávajúca len z jednej izby a komôrky, nemala ani pivnicu a maštal, sa ukázala ako nevyhovujúca, a tak počas kanonickej vizitácie v roku 1804 sa stavala nová drevená budova pre kňazov, ktorá bola od roku 1808 ich vlastnou farou. Bol to však naďalej príbytok „veľmi chatrný, nepohodlný a nezdravý“, jeho základy podmýval blízky Grajnársky potok až natoľko, že celá budova musela byť napokon po krátkom čase zbúraná a odstránená. O výstavbu novej fary sa usilovali už Mišíkovi predchodcovia – farári Simrák a Jaczi, napokon sa to podarilo druhému z nich. Jeho pričinením bola farárom v roku 1832 daná k dispozícii novo vybudovaná, pekná a pohodlná budova, a tak keď tu nový farár Pribišovský (Pribissovszky) začal úradovať, bola zväčša hotová, i keď neomietnutá, bez sypárne, drevárne a hospodárskych budov. Š. Mišík sa podujal na rekonštrukciu fary – dal jej nový vzhľad: budova dostala nové vonkajšie okná, opatrená bola tehlovým krovom, cínovými riňami, výbornými pruskými pecami atď. Náklady opäť hradilo ministerstvo financií a prispelo tiež mesto Spišská Nová Ves.

Napriek úpravám patrila hnilčianska fara z materiálneho hľadiska k najchatrnejším v Spišskom biskupstve. Každý farár dostával drevo v takom množstve, aké potreboval od mesta Spišská Nová Ves, pričom farníci boli povinní ho rúbať a priviesť, prípadne za rúbanie a dovoz dreva zaplatiť. Najhoršie pre Mišíka však bolo, že ako kňaz si musel všetky základné životné potraviny dovážať za drahé peniaze zo Spišskej Novej Vsi alebo Rožňavy, miest, ktoré boli vzdialené od Hnilca tri až štyri hodiny. Okrem toho dostával spomínaných 200 zl., podporu ad persona od biskupa, ale len od roku 1891. Spočiatku, keď nastúpil na faru mu bola síce dávaná vyššia podpora, no tá mu bola po dvoch rokoch pobytu v Hnilci (v roku 1876) znížená na 100 zl. ročne. Bývalý biskup síce poznamenal, že došlo k omylu a poslal mu 300 zl., ale to bolo veľmi málo, keďže Mišík

⁴³ LA PNP Praha, fond F. Pastrnek. List Š. Mišíka F. Pastrnekovi z 29. 5. 1897.

⁴⁴ LA PNP Praha, fond F. Pastrnek. List Š. Mišíka F. Pastrnekovi zo 17. 6. 1897.

znížením podpory za to obdobie stratil 1 000 zl., ktoré si nebolo možné nároko-
vať, pretože podpora závisela od milosti či nemilosti biskupa a nebola záväzná.⁴⁵
Svoju materiálnu situáciu sa snažil Mišík zlepšiť tým, že zväčšil rozlohu farských
lúk a záhrad na päť jutár. Zväčša však išlo o pôdu, ktorá nemohla byť využitá
na poľnohospodárske účely, ale skôr ako lúky pre rožný dobytok. S kostolnými
dôchodkami (príjmami) manipuloval patričný kňaz s dvoma kostolníkmi, ktorí
boli zároveň aj kurátormi.

Mišík mal zásluhu aj na obohatení fondu knižnice na fare v Hnilci, ktorá za-
hrňovala najmä knihy náboženského charakteru. Boli napísané po latinsky, slo-
vensky a nemecky. Kým v roku 1874 bolo v knižnici len 80 zväzkov, v roku 1895
ich bolo už 175 a rovnaký počet zošitov. Farský archív bol v čase príchodu Mišíka
do Hnilca neusporiadaný, najstaršie matriky boli neúplné, viaceré roky v nich
chýbali. Filiálky hnilčianskej fary – Gemerský Hnilec, Delava, Pusté Pole, Stupy,
Sikavka a Rakovec – nemali ani svoje kostoly či kaplnky.⁴⁶

Taktiež v oblasti kultúry a školstva pozdvihol Mišík svoju farnosť na vyššiu
úroveň. V Gemerskom Hnilci zriadil rímskokatolícku ľudovú školu.⁴⁷ Dokázal
pre ňu nadchnúť tamojšie obyvateľstvo, ktoré sa o ňu staralo. Žiaci tejto školy
(v roku 1892 ich bolo vyše 70) sa učili po slovensky čítať a písať, náboženstvo
a iné predmety. Podobne fungovala i škola vo Veľkom Hnilci, kde istý čas i sám
vyučoval (v roku 1892 ju navštevovalo vyše 60 detí.) Bol znepokojený šírením
maďarizácie v školstve, s čím sa zdôveril v jednom z listov K. Kálalovi: „*V Levoči,
Kežmarku a 16 spišských mestách neučia sa deti ani len čítať a písať po sloven-
sky lebo tu všetko ide po maďarsky, ešte i katechizmus.*“⁴⁸ Poukázal tiež na to, že
v biskupstvách – rožňavskom i košickom, a „*prepočetných slovensko-maďarských
a mnohých čisto slovenských farách ani len slovo Božie neohlasuje po slovensky,
je to holá nemožnosť.*“⁴⁹ Poznamenal síce, že pomadžarčených dedín na Spiši ešte
v tom čase veľa nebolo, ale mnoho z nich bolo veľmi zanedbaných, opustených,
biednych hmotne i duchovne, inteligencia, najmä v mestách, bola už pomadžarče-
ná, nie síce v tom zmysle, že by zabudla slovenskú či nemeckú reč, ale v tom, že
sa hanbila verejne hovoriť ináč než po maďarsky.⁵⁰

Mišík šíril medzi ľuďom katolícku literatúru, svojich veriacich organizoval
v katolíckom Spolku sv. Vojtecha (1869), ktorý sa snažil aj napriek nepriaznivým
podmienkam rozvíjať kultúrny život Slovákov, predovšetkým prostredníctvom
svojho tlačového orgánu – Katolícke noviny,⁵¹ do ktorých prispieval Š. Mišík.
Pod jeho vplyvom sa v roku 1891 prihlásilo 12 jeho farníkov za členov spolku

⁴⁵ MIŠÍK, Š. *Kostol a fara v Hnilci*. Turčiansky Sv. Martin : Kníhtlačiarenský účastinársky spolok, 1895, s. 12.

⁴⁶ MIŠÍK, Š. *Kostol a fara v Hnilci*. Turčiansky Sv. Martin : Kníhtlačiarenský účastinársky spolok, 1895, s. 13 – 14.

⁴⁷ Bližšie: LA SNK Martin, sign. 37 H 16. List Š. Mišíka A. Halašovi z 27. 10. 1892.

⁴⁸ LA PNP Praha, fond K. Kálal. List Š. Mišíka Karlovi Kálalovi z 27. 10. 1898.

⁴⁹ LA PNP Praha, fond K. Kálal. List Š. Mišíka Karlovi Kálalovi z 27. 10. 1898.

⁵⁰ LA PNP Praha, fond K. Kálal. List Š. Mišíka Karlovi Kálalovi z 27. 10. 1898.

⁵¹ Katolícke noviny vydával Spolok sv. Vojtecha od roku 1870. Bližšie: POTEMRA, M. *Bibliogra-
fia slovenských novín a časopisov do roku 1918*. Martin : Matica slovenská, 1958, s. 73 – 74.

a každoročne predal asi 25 kalendárov tohto spolku svojim farníkom popri iných náboženských knihách a učebniciach. Aj Národný hlásnik⁵² mal v dedine (v roku 1892) päť riadnych predplatiteľov. Sám zo svojho skromného platu vynakladal ročne 28 zl. na predplatné na slovenské časopisy, pričom jeho ročný príjem bol 626 zl., z nich 200 zl. od biskupa.⁵³ Na zintenzívnenie náboženského života svojich veriacich založil náboženské spolky – ružencový spolok, spolok ctiteľov Božského Srdca.⁵⁴

Š. Mišík písal nielen do Katolíckych novín, ale aj Národných novín,⁵⁵ prv aj do Pešťbudínskych vedomostí. Neskôr prispieval článkami do Slovenských pohľadov, Literárnych listov, do Časopisu Muzeálnej slovenskej spoločnosti (MSS) a Sborníka MSS, ale aj Slovenského týždenníka a Ludových novín. Zaoberal sa v nich rôznymi stránkami života Slovákov, najmä politickými, hospodárskymi a sociálnymi otázkami. Zaujal stanovisko k dôležitým a aktuálnym otázkam svojej doby, ktoré sa týkali slovenského národa. V Národných novinách uverejňoval na pokračovanie *Listy zo Spiša*.⁵⁶ Stali sa prameňom poznania Mišíkových názorov, postojov a informácií o živote slovenského ľudu, najmä na Spiši. Reagoval v nich na problémy slovenského národného hnutia.

Záujem o aktuálne otázky svojej doby prejavil Mišík okrem iného aj tým, že chcel byť dostatočne informovaný o tom, čo sa deje v Uhorsku i mimo neho, najmä o tých záležitostiach, ktoré sa bytostne týkali života Slovákov v Uhorsku a to tým, že požiadal predstaviteľov v Turčianskom Sv. Martine, aby mu pravidelne posielali na Spiš slovenskú tlač, predovšetkým Národné noviny.⁵⁷ Uvedomoval si dôležitosť a dosah slovenskej tlače na obyvateľov východného Slovenska. „Rozširovanie medzi národom dobrých slovenských spisov a časopisov bolo by možné na našich stranách dľa skromnej mojej mienky jedine (zdôraznil Š. Mišík – pozn. N. J.) v tom páde, keby sa n.p.r. v Košiciach asi taká firma ako je v Trnave, ktorá vydávala by lacný, obrázkový, ľudový časopis a iné vhodné tlačivá. Spisy v T. Sv. Martine vydávané považujú sa za nebezpečné, vlastizradné, panslavistické a t. d. a rozširovanie takých prekážajú všemožne stoliční bašovia, škôldozorcovia a maďarónski kňazi. V celom Spiši nepoznám človeka, ktorý mal by doť odvahy také spisy predávať abo odporúčať.“⁵⁸

⁵² Národní hlásnik. Noviny pre slovenský ľud. Vychádzal od roku 1870, od roku 1907 ako Národný hlásnik. Bližšie: POTEMRA, M. *Bibliografia slovenských novín a časopisov do roku 1918*. Martin : Matica slovenská, 1958, s. 81 – 82.

⁵³ LA SNK Martin, sign. 37 H 16. List Š. Mišíka A. Halašovi z 27. 10. 1892.

⁵⁴ ŠPIRKO, J. Štefan Mišík. Životopis. Trnava : Spolok Sv. Vojtecha, 1850, s. 50.

⁵⁵ Národné noviny, od roku 1873 Národné noviny, vychádzali v Turčianskom Sv. Martine od roku 1870, ich predchodcom boli Pešťbudínske vedomosti (1861 – 1869). Bližšie: POTEMRA, M. *Bibliografia slovenských novín a časopisov do roku 1918*. Martin : Matica slovenská, 1958, s. 80 – 81.

⁵⁶ Listy zo Spiša I., II., III. In *Národné noviny*. 1881, roč. 12, č. 40, 41, 42; Listy zo Spiša I., II., III. In *Národné noviny*. 1882, roč. 13, č. 116, 117, 118; Listy zo Spiša I., II., III. In *Národné noviny*. 1887, roč. 18, č. 98, 99, 100; Listy zo Spiša I., II., III. In *Národné noviny*. 1891, roč. 22, č. 78, 79, 80.

⁵⁷ LA SNK Martin, sign. 37 H 16. Listy Š. Mišíka A. Halašovi z 9. 1. 1909 a 18. 11. 1907.

⁵⁸ LA SNK Martin, sign. 37 H 16. List Š. Mišíka A. Halašovi z 27. 10. 1892.

Venoval sa samovzdelávaniu. V jednom z listov Pastrnkovi sa zdôveril, že študuje rukopisy bývalého profesora teológie a vyberie z nich všetko, čo bude môcť uplatniť pri napísaní príspevkov, plánoval, že ich odovzdá do dvoch rokov. Prvým príspevkom mala byť Rozprava o všemohúcnosti štátu, ďalšie sa mali zaoberať premýšľaním o Bohu, o darwinizme, o veku ľudstva a pod. Na záver poznamenal, že profesor mu dal právo voľne prepracovať, čo uzná za vhodné, a uverejniť s vynechaním jeho mena, lebo bol veľmi skromný, hoci patrila medzi najväčších dogmatikov v Uhorsku a bol 30 rokov profesorom tejto teologickej disciplíny.⁵⁹

Štefan Mišík ovládal niekoľko cudzích jazykov – poľský, ruský, latinský, anglický, nemecký, francúzsky, maďarský a grécky. Ako kňaz slúžil nielen svojim farníkom v Hnilci, ale prispieval do slovenských náboženských časopisov a kalendárov, prekladmi Svätého písma a inými prekladmi stal sa učiteľom celého katolíckeho Slovenska. Aj keď sám o sebe skromne hovoril, že je v historických záležitostiach laikom, jeho húževnatosť a záujem prispeli k organizátorskej práci historikov. Od roku 1893 bol členom Spišského historického spolku, čo mu umožnilo priamy kontakt s odborníkmi a lacnejší prístup k publikáciám. Dopisoval si s maďarskými, poľskými a ruskými etnografmi. Uverejnil viacero prác z oblasti histórie, etnografie, dialektológie a národnostných záležitostí na Spiši, napr. Spišskí Poliáci a Národopisné pomery na území Spiša dľa najnovšieho krajinárskeho popisu. Sústredil sa najmä na spišskú problematiku a svoje historické poznatky dopĺňal etnografickým, demografickým a dialektologickým výskumom. Snažil sa citlivo postihnúť vzťahy medzi národnosťou a náboženstvom, čo učinil v príspevkoch na pokračovanie pod názvom *Akej viery sú Slováci*. Zaujala ho aj pestrá národnostná štruktúra Spiša. Výrazná bola jeho zberateľská činnosť na Spiši. Piesne ľudu slovenského, Slovenské povesti zo spišského Hnilca, Povesti slovenského ľudu na Spiši – a iný etnografický materiál sú dôležitým prameňom ešte i v súčasnosti pre poznanie tohto regiónu. Mišík popri plnení si povinností kňaza sa venoval vlastivednej, národno-osvetovej a organizátorskej práci a zaradil sa tak k málo slovenským kňazom pôsobiacim na východnom Slovensku.

Š. Mišík sa snažil zapojiť do národno-emancipačného hnutia, ale v rozvinutí väčšej iniciatívy mu bránili jeho obavy o vlastnú existenciu a svojich rodičov. Do Turčianskeho Sv. Martina napísal: „... musím vyznať, že hotový som k akejkoľvek činnosti v záujme mileného národa slovenského, no nie k takej, ktorá by terajšie veľmi smutné položenie moje neznesiteľným urobila. Keby boli v otázke len osobné výhody, bol by som odhodlaný položiť ich na oltár národa; no ide o mojich staručkých rodičov, ktorých u seba chovám a opatrujem a o ktorých starať sa káže nielen príroda, ale i náboženstvo.“⁶⁰ Napriek tomu neostal bokom a zapojil sa do práce najmä v národopisnej činnosti, pretože v ťažkom období stupňujúcej sa asimilácie slovenského národa sa pre predstaviteľov slovenského národa ako dôležitá javila úloha zachovať a udržať všetko, v čom sa prejavil národný svojráz Slovákov. Znamenalo to zachovávať zvyky, kroje, piesne, povesti, rozprávky

⁵⁹ LA PNP Praha, fond F. Pastrnek. List Š. Mišíka F. Pastrnekovi zo 16. 2. 1897.

⁶⁰ LA SNK Martin, sign. 37 H 16. List Š. Mišíka A. Halašovi z 27. 10. 1892.

a i., v ktorých sa prejavovala národná tradícia a duch slovenského národa. Tento rozmer si uvedomoval aj Š. Mišík, a tak najcennejšie služby preukázal slovenskej veci a vede svojimi národopisnými prácami a zberateľskou činnosťou. Bol presvedčený, že slovenský ľud vložil do názvov svojich potokov, hájov, lúk, vrškov a povestí viazucich sa k nim kúsok svojej minulosti a je potrebný bystrý čitateľ, aby z nich vylúštil minulosť.⁶¹ Keď MSS uverejnila v roku 1895 výzvu slovenskej verejnosti, aby zbierala ľudové piesne, a to v nárečí príslušného kraja, Š. Mišík na to reagoval. Stanovil si, že zozbiera všetky ľudové piesne zo Spiša.⁶² Už v roku 1898 uverejnil prvú zbierku, ktorá obsahovala 393 ľudových piesní z okolia Hnilca, Hnilčíka, Danišoviec, Odorína, Brutoviec, Markušoviec, Spišskej Novej Vsi, Gánoviec, Janoviec, Vydrníka, Smižian, Ždiaru a Magury.⁶³ Všetky piesne podával foneticky spolu s potrebnými vysvetlivkami jednotlivých slov a výrazov. Zbierka obsahovala nárečový slovník a abecedný register názvov piesní.

Podobne sa venoval aj zbieraniu slovenských povestí, hlavne z okolia Veľkého Hnilca. Uverejňoval ich v Sborníku MSS. Zozbieral 65 povestí a aj povesti podával foneticky v dialekte. Za každou uviedol meno, od koho danú povesť počul.⁶⁴ Zozbieranie ľudového umenia znamenalo pre Š. Mišíka spoznávanie povahy a charakteru Slovákov. Len na základe povestí, bájok, piesní, porekadiel bolo možné študovať slovenskú povahu. Táto jeho činnosť nebola zameraná len na zberateľstvo, ale aj na priblíženie sa k slovenskému národu, ktorý práve v tejto dobe potreboval sústavné vzdelávanie a budovanie národného povedomia. Ľudová tvorba bola preňho tou najvyššou hodnotou a tak, keď sa v Národných novinách objavil článok o prepíatom folklorizme, reagoval naň v jednom zo svojich listov adresovaných A. Halašovi: „*Myslím, že sa u nás nemôžeme žalovať na prepíaty folklorizm, ani na sberateľskú hračku bez ladu a skladu, lebo toho, čo sa u nás doteraz nasbieralo ľudových povestí, piesní, porekadiel, hádaniek, hier, povier, zvykov a t. d. je ešte primálo a z mnohých krajov slovenských toľko ako nič.*“⁶⁵ Folkloristickú činnosť vnímal ako prípravnú fázu na encyklopedické poznanie slovenského národa. Bolo mu zrejmé, že neskôr bude potrebné systematizovať túto zbierku a usporiadať ju. Zároveň poznamenal, že „*vysoko si máme vážiť každú, hoci slabšiu prácu konanú s úmyslom šlachetným slúžiť národu, teda i folkloristickú.*“⁶⁶ Hlavným zámerom Mišíka bolo priblížiť Spiš a jeho obyvateľov. Snažil sa povzbudiť v spišskom ľude záujem o zberateľskú činnosť. Bolo totiž zrejmé, že

⁶¹ ŠPIRKO, J. Štefan Mišík. Životopis. Trnava : Spolok Sv. Vojtecha, 1850, s. 42.

⁶² Piesne ľudu slovenského. Sosbieral Štefan MIŠÍK. Piesne zo Spiša, sošit I. In *Príloha k č. 5. Časopisu Muzeálnej slovenskej spoločnosti z r. 1898*. Turčiansky Sv. Martin : Knižtlačiarenský účastinársky spolok, 1898. 143 s.

⁶³ LIBA, P. Zástoj Štefana Mišíka pri výskume folklóru východného Slovenska. In *Nové obzory*. 1976, 17, s. 330.

⁶⁴ MIŠÍK, Š. Slovenské povesti zo Spišského Hnilca. In *Sborník Muzeálnej slovenskej spoločnosti*. 1913, roč. 18, zv. 2, s. 81 – 96; *Sborník Muzeálnej slovenskej spoločnosti*. 1912, roč. 17, zv. 1, s. 3 – 21 a i.

⁶⁵ LA SNK Martin, sign. 37 H 16. List Š. Mišíka A. Halašovi z 22. 10. 1911.

⁶⁶ LA SNK Martin, sign. 37 H 16. List Š. Mišíka A. Halašovi z 22. 10. 1911.

určitá izolácia východného Slovenska, spôsobená neprítomnosťou slovenských vodcov, znamenala pre tento kraj stagnáciu a zaostalosť v národnom cítení.

Š. Mišík bol prvým folkloristom a dejepiscom, ktorý začal širšie informovať o slovenskom a historickom bohatstve ľudu na východnom Slovensku. Po jeho smrti nebola v slovenskej literatúre tak spracovaná história ani jedného kraja ako história Spiša. Ocenil to tiež Štefan Krčméry pri príležitosti odhalenia pamätnej tabule v Hnilci. Povedal: „*Spiš naučil nás milovať Štefan Mišík. To, čo napísal Mišík pre nás Slovákov – a mnoho vzácneho napísal za 40 rokov v Národných novinách, v Slovenských Pohľadoch, v Sborníku a Časopise M.S.S. – týkalo sa z veľkej čiastky kraja spišského... Učil nás poznávať históriu kraja tohoto, históriu takú bohatú, akou sa málokterý kraj môže pochlubiť.*“⁶⁷

Práca Š. Mišíka v oblasti regionálnej etnografie, folkloristiky, dialektológie a histórie bola značne poznačená celkovou úrovňou týchto disciplín, ale najmä stavom vzdelanosti a regionálnej uzavretosti východného Slovenska. Východné Slovensko trpelo v 80. a 90. rokoch 19. storočia nedostatkom výraznejších osobností. Š. Mišík predstavoval spojivo medzi východným Slovenskom a ostatnými jeho časťami.⁶⁸ Výrazný záujem o východné Slovensko prejavila časť slovenskej spoločnosti po vydaní jeho *Piesní zo Spiša*. O túto „zabudnutú“ časť Slovenska sa začali zaujímať také osobnosti ako Samuel Czambel a Jozef Škultéty, najmä o jazykovú stránku. V roku 1895 uverejnil Mišík v Slovenských pohľadoch zaujímavý cyklus príspevkov pod názvom *Akej viery sú Slováci*.⁶⁹ V jednom z nich upriamil pozornosť na východnom Slovensku žijúcich uhorských Rusov (Mišík ich nazval Rusnáci), ktorí neobývali tento región kompaktne, ale roztratené na Spiši, Šariši, Zemplíne, v Abauji, Ungváre a čiastočne aj na Gemeri a tu sa asimilovali až natoľko, že na mnohých miestach bolo ťažké odlíšiť Rusnaka od Slováka. Na margo niektorých národopisných štúdií v tejto súvislosti uviedol: „*Pospolitý ľud slovenský nepozná žiadnych Rusínov, ale len Rusnákov, a týchto nazýva tak nie preto, že patria k cirkvi gr.-katolíckej, ku ktorej priznávajú sa i Rusi tam za hranicami Uhorska – veď ľud, s málo výnimkami, ani nevie akej viery sú títo – ale skôr preto, že sami zovú sa Rusnákmi i v mluve svojej, hoci dnes už hodne poslovenčenej, majú také slová a výrazy, ktoré rozhodne prezrádzajú ich ruský pôvod.*“⁷⁰ Vyjadril sa aj k ich blízkemu vzťahu k tunajším Slovákom a ich konfesii: „*Dopúšťam, že spišskí, šarišskí, abaujskí, zemplínski a ungvárski uniati (gréckokatolíci – pozn. N. J.) nie sú sami Rusi, by že sú miestami hodne smiešaní menovite so slovenským živlom. (...) Naši uhorskí Rusi prijali od Slovákov mnohé zvyky, piesne i rečové zvláštnosti bez toho, že by sme boli oprávnení upierať im ruský pôvod a povahu menovite tam, kde tvoria osobitné cirkevné obce; lebo ačkoľvek konfessia sama sebou nemôže byť kritériomom národnosti, predsa slovanská bohoslužba u Rusov uhorských bola mohutným hybadlom a oporou ich národnosti, bez ktorej boli by*

⁶⁷ Štefan Mišík. In *Národné noviny*, roč. 55, 1924, č. 49, s. 1

⁶⁸ Bližšie: JURČIŠINOVÁ N. Štefan Mišík a jeho pôsobenie na východnom Slovensku. In *Ročenka Katedry dejín FHPV PU 2003*. Martin Pekár. Prešov : Universum, 2003, s. 57 – 79.

⁶⁹ Štefan Mišík. *Akej viery sú Slováci*. In *Slovenské pohľady*. 1895, roč. 15., č. 8, s. 500 – 504; č. 9, s. 566 – 569; č. 9, s. 569 – 574; č. 10, s. 623 – 631.

⁷⁰ Štefan Mišík. *Akej viery sú Slováci*. In *Slovenské pohľady*. 1895, roč. 15., č. 9, s. 566 – 567.

sa už dávno úplne poslovenčili.⁷¹ Svoje argumenty podopieral názormi českého slavistu a jazykovedca – dialektológa, profesora slovanskej filológie na českej univerzite v Prahe Františka Pastrnka.

Jednou z udalostí, ktorá vyvolala pozornosť nielen v celej monarchii, ale i svetovej verejnosti, bola tragédia v Černej pri Ružomberku koncom októbra 1907. Tunajší katolícki veriaci si z iniciatívy a za podpory svojho rodáka Andreja Hlinku postavili z vlastných prostriedkov nový kostol. Chceli, aby ho vysvätil Hlinka, ktorý bol v tom čase popredným slovenským politikom, rečníkom a organizátorom národného hnutia. V roku 1906 veľmi aktívne podporoval v predvolebnej kampani ružomerského lekára Vavra Šrobára, ktorý kandidoval s programom Katolíckej ľudovej strany. Hlinka sa preto dostal do sporu so spišským biskupom Alexandrom Párvyom,⁷² ktorý mu zakázal podporovať slovenského kandidáta. Hlinka sa nepodrobil, a tak ho biskup suspendoval z funkcie farára a potom mu aj zakázal vykonávať kňazské povinnosti.⁷³ Takže v čase, keď mala byť vysviacka kostola v Černej, ju Hlinka nemohol vykonať. Obyvatelia Černej požiadali biskupa Párvyho, aby odložil vysviacku, kým sa nevyrieši Hlinkova záležitosť v Ríme. Biskup i svetské vrchnosti však nariadili vysviacku vykonať i proti vôli obyvateľov. Do Černej poslali 27. októbra 1907 na vysviacku dvoch promaďarských farárov so žandárskym sprievodom. Černovčania sa postavili na odpor a žandári reagovali strelbou. Výsledkom násilného zásahu bolo 15 mŕtvych a 12 ťažko ranených občanov.⁷⁴

Príčinením predovšetkým českých novinárov sa informácie o černej udalosti dostali za hranice Uhorska. Obhajcami slovenských záujmov sa stali nórsky spisovateľ Bjørnstjerne Bjørnson a škótsky publicista a historik Róbert W. Seton-Watson (Scotus Viator). Aj Slováci v USA prostredníctvom svojho vrcholného orgánu Slovenskej ligy a tlače upozorňovali na národnostný útlak Slovákov v Uhorsku. Zorganizovali viaceré finančné zbierky pre sirotu v Černej. Slováci sa prostredníctvom tragickej udalosti v Černej dostali do povedomia európskych národov.⁷⁵

⁷¹ Štefan Mišík. Akej viery sú Slováci. In *Slovenské pohľady*. 1895, roč. 15., č. 9, s. 568.

⁷² Alexander Párvy (1848 – 1919) – spišský biskup v rokoch 1904 – 1919. Pochádzal z maďarskej šľachtickej rodiny, získal vynikajúce vzdelanie a bol človekom so širokými záujmami. Bol doktorom teológie a zaoberal sa cirkevnými dejinami. V roku 1903 sa stal titulárnym biskupom v Jágrí a v nasledujúcom roku prevzal Spišskú diecézu. Ako biskup sa zaslúžil o rozvoj cirkvi a regiónu, napr. vytvorením štipendijnej základiny pre kňazov. Otvorene podporoval maďarizáciu a nezabránil masakre pri černej udalostiach. Posledné roky života bol Párvy ťažko chorý a vo vedení diecézy mu pomáhal pomocný biskup Martin Kheberich, ktorý stál za suspenziou A. Hlinku. Po vzniku Československa ostal Párvy v Maďarsku, v roku 1919 v Budapešti zomrel. PATEK, A. Osobnosti Spiša. Štefan Mišík. In *Historia Scepusii II. Dejiny Spiša od roku 1526 do roku 1918*. Martin Homza – Stanislaw A. Sroka. Bratislava : Univerzita Komenského v Bratislave, 2016, s. 541.

⁷³ V novembri 1906 ho ružomerský súd odsúdil za predvolebné prejavy na dva roky a 1 500 korún pokuty. Hlinka sa odvolal a na slobode čakal na rozhodnutie súdu. Aby nejatril situáciu v Ružomberku, rozhodol sa zdržiavať doma čo najmenej.

⁷⁴ V súdnom procese v marci 1908 odsúdili 40 miestnych mužov a žien na 37 rokov väzenia.

⁷⁵ Bližšie: HOLEC, R. *Tragédia v Černej a slovenská spoločnosť*. Martin : Matica slovenská, 1997.

Táto tragická udalosť neunikla pozornosti Štefana Mišíka. Zaujal k nej kritický postoj, ktorý sa nezhodoval s vtedajšou verejnou mienkou Slovákov, tlmočenou najmä v slovenskej národnej tlači. Jeho kritika nebola upriamená na uhorské vysoké cirkevné kruhy, ale na Andreja Hlinku. Svoj názor jasne a razantne tlmočil do centra slovenského národného života Turčianskeho Sv. Martina tunajšiemu činovníkovi A. Halašovi v novembri 1907: „O černovskom nešťastí nie som tej mienky, čo daktoré časopisy naše, by rozhodne zatracujem tých, čo za hromadné strielanie ľudu robia zodpovedným biskupa Párvyho. Párvy dal rozkaz posvätiť nový kostol bez ohľadu na ľud a farára Hlinku. Všetko poukazuje na to, že tak urobil na pokyn zhora (zdôraznil autor listu – pozn. N. J.) ... Nariadeniu biskupovmu ohľadom času posviacky nemá kanonického práva protiviť sa ani farár a veriaci ľud. Hlinka bol by múdre urobil, keby pred svojim odcestovaním bol poučil svojich statočných rodákov v Černovej, aby sa posviacke kostola neprotivili, ak by ju biskup v neprítomnosti jeho nariadil. Ja som presvedčený, že by ho ľud ako miláčka svojho poslúchal a bolo by sa vyhlo toľkému nešťastiu. (...) Keby úbohý ľud bol poučený býval, že nariadeniu cirkevnej vrchnosti v čisto cirkevných veciach neslobodno odporovať. Že ľud nebol poučený, to bola veľká chyba, ktorú je ťažko vyhovoriť a ospravedlniť.“⁷⁶ Z jeho listu je zrejmé, že zodpovedného za ľudské straty a černovskú tragédiu považoval Andreja Hlinku. Aj napriek tomu, že si ho vážil, nepovažoval za rozumné jeho angažovanie sa v predvolebnej kampani. Dal najavo, že by bol viac prospel slovenskému národu a svojim veriacim, keby medzi nimi naďalej rozvíjal národno-osvetovú činnosť, pretože uväznený a izolovaný mu nebol osožný: „P. farára Hlinku cením si vysoko ako kňaza a národovca, ale s jeho taktikou nebol som usrozumený. Ja by som ho radšej videl ako ružomerského farára uprostred jeho 10.000 ovečiek ako na mučedníckych vavrinách odpočívaj vo Vacove. Povie mi dakto, že pravda naša hodná je obetí a žalárov. To je všetko ideálne krásne v theorii, no v praxi bolo by pre nás predsa lepšie, keby sme mali viac opatrných delníkov na dedičnej roli národa ako hrdinských trpiteľov a nevoľníkov v žalároch.“⁷⁷ Rozhodne nemal rád Vavra Šrobára, najmä pre jeho názory a postoje k náboženstvu, ktoré ako popredný predstaviteľ hlasistického hnutia⁷⁸ tlmočil. Preto aj Hlinkovo angažovanie sa v predvolebnej kampani v prospech Vavra Šrobára sa mu nepáčilo, nesúhlasil s ním a odsudzoval ho kvôli

⁷⁶ LA SNK Martin, sign. 37 H 16. List Š. Mišíka A. Halašovi z 18. 11. 1907.

⁷⁷ LA SNK Martin, sign. 37 H 16. List Š. Mišíka A. Halašovi z 18. 11. 1907.

⁷⁸ V dôsledku nespokojnosti s politikou hlavnej politickej reprezentantky Slovákov – Slovenskej národnej strany (SNS, vznikla v roku 1871), prebiehal na pôde strany proces politickej diferenciacie. Bol sprevádzaný kritikou martinského vedenia strany a snahou o presadenie politickej taktiky, ktorá by sa prejavila v aktivite strany vo volebnom zápase o poslanecké mandáty do uhorského snemu. V posledných rokoch 19. storočia sa v rámci SNS vyhranili tri základné ideovo-politické prúdy. Prvý *konzervatívny prúd* predstavovalo oficiálne vedenie SNS (národnári), reprezentujúci pôvodné tradície a kontinuitu strany s martinským ústredím. Jadrom druhého *klerikálneho prúdu* sa stali slovenskí stúpenci uhorskej Katolíckej ľudovej strany. Tretí *liberálny prúd* predstavovala skupina hlasistov. Boli výraznejšou a pribojnejšou opozíciou proti martinskému centru SNS. Hlasistické hnutie sa formovalo medzi študujúcou mládežou najmä v Prahe, vo Viedni a v Budapešti. Bližšie: PODRIMAVSKÝ, M. *Slovenská národná strana v druhej polovici XIX. storočia*. Bratislava : Veda, 1983.

tomu. Svoju rozhorčenosť otvorene vyjadril v liste Halašovi v nasledujúcom roku, keď sa spor medzi Andrejom Hlinkom a biskupom Párvyim riešil v Ríme. Veril však, že A. Hlinka, ktorý bol suspendovaný najmä „ako *podozrivý vo viere* (zdôraznil Š. Mišík – pozn. N. J.), *lebo dôverne obcovoal s ľuďmi bez viery a' la Šrobár, ba za tohoto i pri voľbách verejne agitoval (...)* bude Rímom oslobodený od suspendie, pretože sa podľa neho *prehresil natoľko proti viere, ako proti maďarskej politike*“.⁷⁹ Nádej sa, že Hlinkova záležitosť napokon predsa len dobre dopadne.

Za svojím kritickým názorom a postojom k udalosti v Černej si Štefan Mišík stal, bol presvedčený o tom, že Hlinka v tomto smere urobil chybu. Nemal výhrady k tomu, aby jeho názor Andrej Halaša tlmočil slovenským národným predstaviteľom v Turčianskom Sv. Martine, práve naopak, súhlasil s tým, aby obsahom jeho listu oboznámil predsedu Slovenskej národnej strany Pavla Mudroňa, ako aj Národné noviny. Hlinkovi odporučal, aby ústne i písomne zložil vyznanie viery, odprosil biskupa a „*čestným slovom sa zaviazne, že s ľuďmi ako Šrobár a tomuto podobnými vrahmi viery nebude často a dôverne obcovať*“.⁸⁰ Nesúhlasil s tým, aby sa kňaz až príliš zblížil s „hriešnikom“, ale len natoľko, ako mu to prikazuje láska k blížnemu.

Z tohto postoja Mišíka je zrejmé, že aj napriek výhradám k svojim nadriadeným, keď mal pocit, že sa im krivdí, postavil sa na ich stranu, hoci sa preto musel rozísť so svojimi blízkymi priateľmi. V prípade tragických udalostí v Černej mu cit pre spravodlivosť nedovolil mlčať. Žiadal Andreja Halašu pôsobiť na slovenských redaktorov, aby neprekrúcali skutkový stav a neznevažovali katolíckych cirkevných predstaviteľov, aj keď boli exponovanými Maďarmi. Je zrejmé, že biskup o jeho postoji vedel, pretože keď v roku 1908 zomrel prvý predseda MSS⁸¹ Andrej Kmeť a členovia spoločnosti sa rozhodli ponúknuť túto funkciu známemu a váženému Š. Mišíkovi, čo bola najväčšia pocta, ktorú mu vtedy slovenský národ mohol udeliť, Mišíka tento prejav dôvery slovenskej elity potešil a dojal. Avšak skôr, ako mohol funkciu predsedu MSS prijať, musel si vyžiadať potrebné povolenie svojej cirkevnej vrchnosti, a tak požiadal o súhlas biskupa Párvyho, pričom ju dobre a jasne zdôvodnil. Vzhľadom na svoju povesť ako pansláva a na povesť, ktorá o biskupovi kolovala, počítal s tým, že súhlas nedostane. No mylil sa, biskup Párvy mu nielen povolil prijať funkciu predsedu MSS,⁸² ale vymenoval ho za konzistoriálneho⁸³ radcu, aby dôstojnejšie reprezentoval spoločnosť, osobne mu poslal vonkajší odznak (symbol) – červený pás, kým ostatní dvaja konzistori-

⁷⁹ LA SNK Martin, sign. 37 H 16. List Š. Mišíka A. Halašovi z 21. 11. 1908.

⁸⁰ LA SNK Martin, sign. 37 H 16. List Š. Mišíka A. Halašovi z 21. 11. 1908.

⁸¹ MSS začala pôsobiť 22. 8. 1895 v Turčianskom Sv. Martine. Mala charakter vedeckej inštitúcie združujúcej predstaviteľov slovenskej inteligencie z rôznych odborov, najmä vlastivedných pracovníkov. Za hlavný cieľ svojej činnosti si vytýčila zbierať všetko, čo sa vzťahovalo na slovenský ľud, získané doklady ukladať v múzeu a potom ich vedecky spracovávať a publikovať. Od roku 1896 vydávala Sborník Muzeálnej slovenskej spoločnosti a od roku 1898 *Časopis Muzeálnej slovenskej spoločnosti*, ktorý bol zároveň prvým skutočne vedeckým časopisom na Slovensku. Vedúcou osobnosťou spoločnosti bol od jej ustanovenia až do roku 1908 organizátor vedeckého života Andrej Kmeť.

⁸² Predsedom MSS ostal Š. Mišík až do smrti.

⁸³ Konzistorium – poradný zbor pápeža alebo biskupa, biskupská kancelária, biskupský úrad.

álni radcovia si ho museli sami zabezpečiť. Mišíka toto cirkevné vyznamenanie potešilo a pochválil sa ním aj národovcom v Turčianskom sv. Martine.⁸⁴

Za biskupov, ktorí boli aspoň pôvodom Slováci, bolo Mišíkovo položenie neutešené, od nového biskupa Alexandra Párvyho, rodom i zmýšľaním tuhého Maďara, nemohol spočiatku očakávať nič lepšie. Pokúsil sa získať spišskonovoveskú faru, ale opäť ani uňho nepochodil. Jednako práve od tohto biskupa dostal akési uznanie. Párvy, ktorý slovenské národné prejavy u svojich kňazov potláčal, rešpektoval Mišíkov čistý kňazský charakter, jeho pracovitosť. V roku 1908 ho vymenoval za člena diecéznej vigilancie, do ktorej sa dostávali len učené a bezúhonní kňazi biskupstva. Vo veľmi zdvorilom liste A. Párvy požiadal Š. Mišíka o slovenský preklad jágerského Malého katechizmu, odporúčal ho Ostrihomskému arcibiskupstvu za cenzora slovenského prekladu Svätého písma, čím sa Mišík cítil veľmi poctený.⁸⁵

Počas vojnových rokov prácu Š. Mišíka ako kňaza skomplikovali dve závažné okolnosti. Jednak v roku 1912 ochrnul na pravú nohu i ruku, bol slabý, bez palice sa nemohol ani pohnúť, a tak ho do kostola i školy len vodili. V školskom roku 1914/1915 zastupoval na škole učiteľa, ktorý narukoval do vojny. Taktiež bol do vojny povolaný aj učiteľ z Gemerského Hnilca a tak ostal bez učiteľa, kantorov a kostolníkov.⁸⁶ Situácia sa preňho ešte viac skomplikovala, keď v decembri 1915 znovu vážne ochorel. K pokročilej skleróze sa pridružila aj srdcová slabosť, problémy s pečeňou, obličkami a iné choroby. Mišík žiadal, aby ho dali do výslužby a odviezli do Spišskej Novej Vsi, kde by mal poruke lekára. No keď sa jeho zdravotný stav trochu zlepšil, ostal naďalej v Hnilci. Biskup Párvy mu pridelen na výpomoc kaplána a poslal mu aj peňažnú podporu, ktorú veľmi potreboval, pretože mu kvôli chorobe rástli výdavky a už si nemohol privyrábať ani písaním.

Štefan Mišík sa zaradil k tým duchovným, ktorí nielenže plnili povinnosti kňaza pri duchovných potrebách svojich farníkov, ale chceli ich pozdvihnúť i mravne, sociálne a hospodársky a spolicítili s nimi. Mišík nedbal veľmi v tomto smere na priazeň vrchnosti a úradov. Od začiatku kňazského pôsobenia sa zaradil k slovenským kňazom – národovcom a tým si vopred určil svoj ťažký životný údel.⁸⁷ Jeho život a pôsobenie charakterizovala tvrdá a obetavá práca. Bol osobnosťou začleňujúcou sa do radu aktívnych, realisticky zmýšľajúcich reprezentantov slovenskej inteligencie, skromne zastúpenej na východnom Slovensku. Ako mladý kňaz sa dostal do zaostalej farnosti na Spiši, kde sa začalo jeho pravé pôsobenie ako kňaza a národovca. Pozdvihol ľud vo Veľkom Hnilci najmä mravne a vzdelanostne. Zakladal spolky, ktoré vnímal ako jedinú možnú cestu povznesenia drobných ľudí. Na tomto základe formoval ich národné povedomie. Od počiatkov pôsobenia na Spiši si uvedomoval, že východ Slovenska stráca kontinuitu so zvyškom národa a je územím nikoho. Národné povedomie východoslovenského ľudu bolo biedne, takmer žiadne. Mišíkovi sa podarilo národne ho

⁸⁴ ŠPIRKO, J. Štefan Mišík. Životopis. Trnava : Spolok Sv. Vojtecha, 1850, s. 20.

⁸⁵ ŠPIRKO, J. Štefan Mišík. Životopis. Trnava : Spolok Sv. Vojtecha, 1850, s. 51.

⁸⁶ LA PNP Praha, fond K. Kálal. List Š. Mišíka Karlovi Kálalovi z 29. 4. 1915.

⁸⁷ ŠPIRKO, J. Štefan Mišík. Životopis. Trnava : Spolok Sv. Vojtecha, 1850, s. 21 – 22.

pozdvihnúť a zaradiť do národného celku. Vo Veľkom Hnilci pôsobil až do apríla 1919, keď bol zvolený za generálneho vikára Spišskej Kapituly.⁸⁸ Dňa 16. apríla 1919 zložil predpísanú prísahu a prevzal tento úrad, v ktorom bol viac než tri mesiace – do svojej smrti 27. júla 1919.

Uvedený príspevok je výsledkom riešenia projektu č. 001PU-2-1/2018

⁸⁸ PATEK, A. Osobnosti Spiša. Štefan Mišík. In *Historia Scepusia II. Dejiny Spiša od roku 1526 do roku 1918*. Martin Homza – Stanislav A. Sroka. Bratislava : Univerzita Komenského v Bratislave, 2016, s. 540.

**RELIGIA A WARTOŚCI NA TLE TOŻSAMOŚCI KULTURY
POLSKIEJ I LITEWSKIEJ. ANALIZA SOCJOLOGICZNO –
HISTORYCZNA W OPARCIU O NAUCZANIE KARDYNAŁA
STEFANA WYSZYŃSKIEGO**

Kamil KARDIS – Mária KARDIS

Religion and values related to the identity of Polish and Lithuanian culture. Sociological – historical analysis based on the teaching of the Cardinal Stefan Wyszyński

Religion is an important social phenomenon in every culture and society. However, this proposition does not concern religion as a whole, but specific religions, which are a more or less diverse mosaic of manifestations and forms of religious life. During his entire working life, Cardinal Wyszyński pointed out the role of the church and religion in a special way. Already in the early stages of his pastoral and scientific activity, he accentuated the enormous role of religion in social life. The study presented discusses the teachings of this cardinal during the various periods of his working life.

Keywords: *Stefan Wyszyński, cardinal, primus, Poland, theology, Vatican Council II.*

Komunizm – „Jest to system pełen błędów i sofizmów, sprzeciwiający się tak objawieniu, jak i zdrowemu rozumowi. Niszczy wszelki ład społeczny, podważający jego podwaliny; zaprzeczający prawdziwe pochodzenie, naturę i istotny cel państwa – odmawiający w końcu człowiekowi prawa, godności i wolności”.

(Pius XI, Divini redemptoris)

Religia w każdej kulturze i społeczeństwie stanowi istotne zjawisko społeczne. Stwierdzenie to odnosi się jednak nie do religii w ogóle, lecz do religii konkretnych, stanowiących mniej lub bardziej zróżnicowaną mozaikę przejawów i form życia religijnego. Można więc mówić o kościołach, sektach, kultach, czy też religijności pozainstytucjonalnej. Religia chrześcijańska jest osobistym stosunkiem człowieka do Boga, ale bez wspólnoty jej istnienie byłoby niemożliwe, bo we wspólnocie i poprzez nią dociera do człowieka zbawcze orędzie Chrystusa, który apostołom przekazał swoją zbawczą misję i nakaz głoszenia Dobrej Nowiny. W społeczeństwie i narodzie polskim, na przestrzeni wieków dominującą rolę odgrywał i nadal odgrywa Kościół katolicki. Religia jawi się tu jako wartość wspólna, stanowiąca element depozytu kultury narodowej. Rzeczywistość religijna, według Prymasa i Episkopatu, to „Kościół Tysiąclecia” ze swoimi własnymi zadaniami. Stanowi on ogromną wartość dla życia osobistego człowieka,

rodzinnego i narodowego. Jest on największą wartością jednoczącą naród Polski.¹ Zadaniem niniejszego artykułu jest próba ukazania Kościoła jako wspólnoty nadprzyrodzonej oraz jako społeczności, pełniącej funkcje w życiu społecznym i narodowym. Następnie ukazanie szczególnego związku z tożsamością kulturową narodu polskiego, litewskiego oraz podstaw normalizacji stosunków państwo-Kościół. Ostatnia część artykułu poświęcona zostanie ukazaniu korelacji pomiędzy religią a kapitałem społecznym współczesnych społeczeństw.

Wstęp

Rolę Kościoła i religii w sposób szczególny ukazywał na przestrzeni swej całej prymasowskiej posługi kardynał Wyszyński. Już w początkowym okresie swej działalności duszpasterskiej i naukowej wskazywał na ogromną rolę religii w życiu społecznym. Religia bowiem ustanawia hierarchię wartości w życiu człowieka, decyduje o jedności moralności indywidualnej i społecznej, obejmującej wszystkie jednostki i społeczności łącznie z państwem. Stwarza ona również warunki dla przestrzegania zasad moralnych, zapewnia organizmowi społecznemu wspólną ideę przewodnią, tak by mogła zobowiązująco oddziaływać na wszystkich członków społeczeństwa. Podstawą tej idei przewodniej jest więź nadprzyrodzona, która jest zarazem najsilniejszą więzią społeczną.² Nauczanie na temat roli Kościoła w narodzie jest oparte przede wszystkim na Piśmie Świętym, encyklikach poszczególnych papieży oraz nauczaniu Soboru Watykańskiego II. Z drugiej strony tłem dla nauczania Prymasa i Episkopatu Polski jest powojenna rzeczywistość społeczeństwa polskiego oraz sytuacja Kościoła katolickiego w tej rzeczywistości.

Kontekst historyczny i społeczny nauczania Prymasa Stefana Kardynała Wyszyńskiego

Nauczanie Prymasa Wyszyńskiego stanowiło odpowiedź na sytuację społeczno-polityczną panującą w Polsce w okresie powojennym. Kościół w Polsce stanął w obliczu zagrożeń najistotniejszych wartości religijnych i narodowych ze strony światopoglądu materialistycznego, lansującego ateizację oraz laicyzację, rozpowszechnianych i narzucanych przez czynniki administracyjno-państwowe w Polsce. Nauczanie Prymasa na temat związku Kościoła z narodem polskim stało się aktualnym ze względu na fakt, iż związek ten został całkowicie podważony a jedynym celem struktur administracyjno rządowych było stworzenie narodu i społeczeństwa w duchu światopoglądu materialistycznego bez odwołania do całej chrześcijańskiej przeszłości i dziejów oraz zasad moralności chrześcijańskiej, jak też wartości religijnych. Zmierzały one do stworzenia narodu bezbożnego, zeświecczonego. Rozpowszechniały fałszywą tezę o szkodliwej

¹ PIWOWARSKI, W. *Socjologia Religii*. Lublin 1996, s. 251-252. MAJKA, J. *Etyka społeczna i polityczna*. Warszawa 1993, s. 215; LPPE s. 247; WYSZYŃSKI, S. *Nauczanie społeczne 1946-1981*. Warszawa 1990, s. 705-706, 711.

² WYSZYŃSKI, S. U źródeł przesilenia gospodarczego. AK 33: 1934 s. 195; Tenże. *Duszpasterz w budowaniu ustroju korporacyjnego* s. 111; Zob. STRZESZEWSKI, CZ. *Kardynał S. Wyszyńskiego wizja Kościoła i państwa*. Wrocław 1990, s. 43.

roli Kościoła dla narodu i państwa, o wrogości Kościoła w stosunku do narodu. Całe nauczanie Prymasa stanowiło próbę ocalenia nienaruszalnego posłannictwa Kościoła, ratując jednocześnie przed próbą zniszczenia najlepszych wartości społecznych, bez których naród nie jest w stanie żyć i rozwijać się. Wszystkie niebezpieczeństwa wobec religii i narodu, o których była mowa w poprzednim paragrafie niniejszej pracy wypływają z zagrożenia najistotniejszej wartości, wiary. Dlatego całe nauczanie Wyszyńskiego prowadziło do jej obrony i ocalenia. Obrona wiary jest jednocześnie obroną i zabezpieczeniem narodu od wszystkich moralnych zagrożeń. Prymas akcentował, iż Kościół w Polsce nie istniał gdzieś poza narodem, ale właśnie w nim. Wskazywał w całym swym nauczaniu na wspieranie i pozytywne oddziaływanie czynników religijnych na duszę narodu, zarówno w okresach jego świetności, jak też klęsk politycznych, kiedy wartości religijne stawały się ostateczną ostoją i umocnieniem do przetrwania.³ W tym kontekście Prymas i Episkopat przypominają społeczeństwu polskiemu, iż religia stanowi dla człowieka wartość niezastąpioną. Nauki matematyczno-przyrodnicze nie potrafią dać odpowiedzi na pytania dotyczące sensu życia i śmierci, technika natomiast nie stanowi trwałego zabezpieczenia szczęścia ludzkiego. Etyka świecka nie dostarcza absolutnej normy moralnej i nie jest dostatecznie mocnym punktem oparcia w życiu człowieka. W obliczu tego należy sobie uświadomić, iż im więcej, dzięki wynalazkom, człowiek posiada możliwości nie tylko budowania, lecz również niszczenia, tym bardziej powinien być religijny i tym głębsze powinien posiadać poczucie odpowiedzialności przed Bogiem i przed historią, za właściwe ich używanie dla dobra całej ludzkości. Świadoma potrzeba Boga i religii, bez których nie sposób dogłębnie zrozumieć sensu świata i życia ludzkiego jest cechą charakterystyczną człowieka i świata dwudziestego wieku.⁴

Kościół katolicki jest Kościołem powszechnym, jest misją, posłaniem do wszystkich ludów i narodów świata; jest on ponadnarodowy. Wszczepia się jednak on w życie i dzieje narodu tak mocno, iż można powiedzieć, że staje się Kościołem narodowym. Prymas Wyszyński żywi przekonanie, iż jest on niejako Kościołem Polskim. Nawiązuje do dziejów i tradycji narodu polskiego. Polska była zawsze narodem „silnym w wierze”. Więź ta trwała nieprzerwanie przez dziesięć wieków. Wiara była ostoją dla niego w najcięższych momentach historii. Prymas i Episkopat uznają ją za najistotniejszą więź religijno-narodową. Z niej narodziła się tysiącletnia kultura narodowa. Stała obecność Kościoła w życiu narodu doprowadziła do wytworzenia się w Polsce szczególnej symbiozy, powiązania wartości religijnych i narodowych. Nastąpiło przeniesienie wiary z dziedziny teologicznej na życie społeczne, narodowe, polityczne. Prymas Wyszyński za-

³ LPE s. 305, 455-456, 736-737; LPPE s. 385.

⁴ LPE s. 16, 564-566, 615, 620; LPPE s. 365, 470; WYSZYŃSKI, S. *Nauczanie społeczne*, s. 205-206, 684, 689-690, 789; Tenże. *Kimże jest człowiek*. Warszawa 1987. s. 247; Tenże. *Ze stolicy prymasów*, s. 88-89; Tenże. *Kościół w służbie narodu*. Warszawa 1981, s. 9-10, 26; PP 15, 17. LPPE s. 269-270; WYSZYŃSKI, S. *Sursum corda*. Warszawa 1974. s. 31.

znaczał, że Polska religijność ma szczególną właściwość wcielania prawd teologicznych w codzienną rzeczywistość.⁵

Kościół, w myśli Prymasa Wyszyńskiego jawi się przede wszystkim jako wspólnota nadprzyrodzona, której głową jest Jezus Chrystus. Używa on określenia Kościoła jako społeczności zorganizowanej miłości nadprzyrodzonej, wcielonej w ciało tego świata, będącej jednak nie z tego świata i celem swoim przekraczającą doczesność. W nauczaniu Prymasa Wyszyńskiego jest zawarty swoisty dualizm rozumienia Kościoła. Posiada on dwa wymiary: ziemski, doczesny oraz nadprzyrodzony. „Złożony jest wprawdzie z ludzi, ale odrodzonych z wody i Ducha; korzysta ze środków materialnych, ale tylko w takiej proporcji, jak Słowo Przedwieczne korzysta z ciała Jezusowego; osiąga niektóre cele ziemskie, ale je zarazem przewyższa, bo istotne są dla niego cele niebieskie i duchowe; posiada hierarchię z ludu wziętą z ludu i dla ludu ustanowioną, ale głową jej jest Wiczyzny Kapłan, Jezus Chrystus; jednoczy On wprawdzie wiernych więzami społecznymi, moralno-prawnymi ale najbardziej istotną więzią jest nadprzyrodzona moc Chrystusa, dzięki czemu wierni są Jego Mistycznym Ciałem i prawdziwą społecznością nadprzyrodzoną o wewnętrznej zależności duchowej jednych od drugich, na wzór organizmu fizycznego”.⁶ Kościół więc nie jest tylko organizacją o określonym charakterze religijnym, ale z istoty swej jest czymś nadprzyrodzonym, czyli przekraczającym naturalne rozumienie człowieka. Jest Mistycznym Ciałem Chrystusa, samą obecnością zbawczą Chrystusa w czasie i przestrzeni. Ludzie odkupieni Jego krwią, stają się spokrewnieni z Chrystusem i ze wszystkimi Jego braćmi i siostrami. Chrystus jest „Szczepem Winnym”, a członkowie Kościoła Jego latoroślami. On jest istotą i Głową tej wspólnoty. Żyje nieustannie w Kościele i przez swoją obecność zespała wszystkich wiernych.⁷ Kościół, chociaż składa się również z grzeszników, jest jednak święty, istotowo nadprzyrodzony. Będąc społecznością widzialną i ziemską, nie jest z tego świata, ale jego źródło sięga wydarzeń na krzyżu. Jest on owocem zbawczej męki Chrystusa. Moc Kościoła polega na nadprzyrodzonej więzi łaski, wysłużonej ludziom przez Jezusa Chrystusa na krzyżu, a wprowadzonej przez sakramenty święte i modlitwę w życie człowieka osobiste i społeczne. Podkreśla w tym kontekście Prymas wyjątkowość i jedyność oraz niepowtarzalność tej społeczności. Płyynie ona z charakteru jego więzi. Jest nią nie tylko ustrój prawny, ale przede wszystkim ustrój miłości nadprzyrodzonej. Kościół jest społecznością, do której wierni są wprowadzeni przez miłość Chrystusową, wylewaną podczas chrztu świętego. Nie ma na świecie właściwie żadnej innej społeczności i instytucji, która tak wytrwale głosiłaby nadprzyrodzoną miłość Bożą, prawo miłości Boga i ludzi, jak to

⁵ LPP s. 267, 587-588; LPE s. 258; LPPE s. 269; WYSZYŃSKI, S. Nauczanie społeczne s. 191, 375; Tenże. Kazania autoryzowane. T. XXII. Kościół obecny w świecie współczesnym i w Polsce milenijnej s. 10; Tamże. T. IV s. 2-3; STRZESZEWSKI, CZ. Kardynała S. Wyszyńskiego, s. 51-52; Zob. LEWANDOWSKI, J. *Naród w nauczaniu Kardynała Wyszyńskiego*. Warszawa 1989, s. 49.

⁶ WYSZYŃSKI, S. W świątłach tysiąclecia, s. 21-22.

⁷ LPP s. 208; LPE s. 282, 369-370; LPPE s. 89-90.

czyni Kościół Chrystusowy.⁸ Kościół jest również niezniszczalny. Jest on, według Prymasa zwalczany, ale nie przestaje być święty i nadprzyrodzony. Pozbawiony wszelkich dóbr ziemskich nie przestaje być bogaty w środki najważniejsze: sakramenty święte i modlitwę. Kościół nie da się również wyczerpać. Ciągłe żyje, rozwija się i potężnieje, ciągle rodzi, uświęca, zbawia, wyzwala i jest nadzieją wszystkich ludzi.⁹

Nauczanie Prymasa Polski przed Soborem Watykańskim II.

Przed rozpoczęciem Soboru Watykańskiego II, odwołując się do encykliki Piusa XII *Mystici Corporis Christi* Prymas Wyszyński wskazuje na Kościół jako Mistyczne Ciało Chrystusa. Punktem wyjścia rozważań Wyszyńskiego jest tekst 1Kor 12, 21, w którym apostoł Paweł przyrównuje Mistyczne Ciało Chrystusa do fizycznego ciała ludzkiego, w którym różne członki anatomiczne tworzą całość, tak, że nie można ich oddzielać.¹⁰ Kościół jest Mistycznym Ciałem Chrystusa, w którym wszystko jest powiązane przez łaskę i wzajemnie uzależnione. Do Kościoła należy hierarchia, do niego też należą wszyscy wierni. Wyjaśniając sens tak rozumianego pojęcia Kościoła wskazują Prymas i Episkopat na to, że tym jednym i niepodzielnym Ciałem jest Kościół, a głową tego Ciała jest sam Jezus Chrystus. Chociaż odszedł do Ojca i siedzi po Jego prawicy, to nieustannie żyje wśród ludzi w swoim Ciele Mistycznym, Kościele. Jako niewidzialna Głowa Kościoła czuwa nad nim i kieruje poprzez wszystkie wieki. Kościół ten ma również głowę widzialną. Jest nią z woli Zbawiciela, Jego namiestnik Ojciec Święty. Jemu i jego następcom zostały przez Jezusa powierzone rządy nad swoją owczarnią (J 21, 15-17). Odtąd namiestnik Chrystusowy kieruje Kościołem jako jego głowa widzialna, strzeże czystości wiary, czuwa nad obyczajem chrześcijańskim, troszczy się o to, by źródła wody żywej, źródła łaski Bożej płynęły coraz obfitszym strumieniem ku życiu wiecznemu. Rządzi on Kościołem nie z własnej powagi, lecz w imieniu Chrystusa, od którego też czerpie prawdę, moc i całą władzę.¹¹ Obok św. Piotra powołał Pan Jezus apostołów i wysłał ich, aby szerzyli Królestwo Boże na ziemi, aby w łączności z papieżem i pod jego przewodnictwem głosili Ewangelię i jako dobrzy pasterze prowadzili owce swoje do Boga. Pomocnikami biskupa są kapłani, za których pośrednictwem biskup zbliża się do wiernych, oni zaś za ich pośrednictwem utrzymują łączność z biskupem, papieżem, Chrystusem. Kapłani sprawują w Kościele – Mistycznym Ciele Chrystusa swoją władzę z polecenia Odkupiciela. Przez nich uwidacznia się Chrystusowy urząd nauczycielski, królewski i kapłański. Poprzez mistyczny związek z Chrystusem, dokonujący się podczas święceń, kapłan posiada moc pośredniczenia między ludźmi a Bogiem. Staje on między ołtarzem a ludem, w imieniu którego składa Panu ofiarę prześlągania i wdzięczności. Najistotniejszą funkcją kapłaństwa jest spr-

⁸ Tamże s. 301, 333, 349, 421, 541; LPE s. 76-77.

⁹ Tamże s. 300-301, 445.

¹⁰ WYSZYŃSKI, S. W światłach tysiąclecia, s. 80-81.

¹¹ LPE s. 98-99, 237; LPP s. 240; J. Lewandowski. Naród w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego s. 46-47; STRZESZEWSKI, CZ. Kardynała S. Wyszyńskiego, s. 25.

wowanie eucharystii, kiedy działając w zastępstwie Chrystusa łączy modlitwy i ofiary wiernych z ofiarą Chrystusa.¹²

Nauczanie Prymasa i Episkopatu idzie po linii Soboru Watykańskiego II, który w sposób szczególny uwydatnił i wyakcentował misterium Kościoła, rozumiane jako misterium żyjącego i działającego w nim Chrystusa. Żyje On w całym Ludzie Bożym, w hierarchii i świeckich, w papieżu, biskupach i kapłanach, w ojcach, matkach, młodzieży, dzieciach. Kościół jest jeden, zarazem pełni funkcję jednoczącą i integracyjną.¹³ Jest nauczycielem i ożywicielem ludzkości, zgodnie z mandatem Chrystusa żyjącego w Kościele: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu” (Mt 28, 19). Chrystus jest kamieniem węgielnym i nieustającym pasterzem Kościoła. Z tej prawdy płynie obowiązek Kościoła głoszenia Ewangelii i doprowadzenia ludzi przez chrzest do nadprzyrodzonej jedności w miłości Boga i ludzi. Kościół pełni więc funkcję nauczyciela i uświęciela. Najważniejszym zadaniem Kościoła jest głoszenie zbawczej miłości Boga, która skutecznie ogarnia wszystkich ludzi.¹⁴ W tym znaczeniu Kościół nie jest instytucją doczesną, chociaż widzialną i działającą z woli Chrystusa na ziemi; nie jest on również instytucją czysto ludzką, bo jego źródło sięga samego Boga, nie jest też instytucją polityczną, chociaż jego nauka o powszechnym prawie miłości może mieć pozytywny wpływ na współzycie społeczne ludzi.¹⁵

Zgodnie z soborową eklezjologią Prymas i Episkopat wskazują na Kościół jako Lud Boży, podkreślając, że należy do niego zarówno papież, biskupi, kapłani, zakonnicy i zakonnice ale również małżonkowie, rodziny, młodzież, dzieci i niemowlęta. W sposób szczególny przypomina wiernym w Polsce zasadniczą prawdę o nadprzyrodzonej równości całego Ludu Bożego, w którym Duch Święty ustanawia hierarchię i powołuje świeckich katolików oraz zakony, skierowując wszystkich do świętości i realizacji ostatecznych celów Kościoła. Lud Boży to również cała hierarchiczna oraz organiczna struktura Kościoła z różnymi wspólnotami i stowarzyszeniami. Prymas Wyszyński w tym kontekście używa terminu „Boża demokracja”, który oznacza, że wszyscy członkowie Kościoła są powiązani wzajemną służbą i są sobie równi. Uświęcające rządy miłości sprawuje w niej Chrystus. Fundamentem Ludu Bożego jest miłość, którą Kościół niósł wszystkim ludziom, społecznościom i ustrojom. Jego trwałość jest aż do skończenia świata (1Kor 13, 8; Mt. 28, 20).¹⁶ Prymas i Episkopat poświęcają wiele miejsca, zwłaszcza po Soborze Watykańskim II, idei czynnego apostołstwa świeckich ze szczególnym uwzględnieniem czynnego oraz aktywnego apostołstwa, które przejawia się między innymi w otwartym wyznawaniu Chrystusa przed ludźmi. Nie oznacza ono natomiast biernej obecności świeckich wśród otoczenia. Istotą

¹² Tamże s. 99-101, 144-145, 485-486; MCCCh 20.

¹³ LPP s. 445; LPE s. 402.

¹⁴ Tamże s. 540; LPE s. 335; WYSZYŃSKI, S. *Nauczanie społeczne*, s. 445-446.

¹⁵ Tamże; LPE s. 76.

¹⁶ Tamże s. 541; WYSZYŃSKI, S. *Nauczanie społeczne*, s. 380; Tenże. *W sercu stolicy* s. 122-123; Tenże. *Miłość ponad wszystko*. W: *W kierunku człowieka*. Red. B. Bejze. Warszawa 1971 s. 34-35; J. Majka. *Etyka społeczna i polityczna*, s. 215; S. Rosa. *Teologia fundamentalna*. Cz. II *Eklezjologia*. Tarnów 1997, s. 26-30;

aktywności świeckich w kościele jest trwanie w Chrystusie żyjącym w Kościele, wierność łasce uświęcającej, zjednoczenie z Trójcą Świętą w miłości, obdarowywanie nią innych ludzi.¹⁷

Po soborze Watykańskim II Prymas i Episkopat coraz bardziej kładą nacisk na rozpowszechnianie idei Kościoła jako Ludu Bożego wśród społeczeństwa i wiernych w Polsce.¹⁸ Jawi się on jako wspólnota ludzi, którą Bóg w swojej mądrości i miłości zamierzył przed wiekami i powołał w czasie ze wszystkich narodów, pokoleń, ras i języków. Jest to Lud Boży, pielgrzymujący poprzez dzieje ku swojemu odwiecznemu przeznaczeniu. Chociaż zewnętrznie jest on podzielony i zróżnicowany, to wewnątrz się jednoczy się więzami wiary, nadziei i miłości, prawdy Bożej i życia łaską. Ośrodkiem gromadzącym i jednoczącym Lud Boży z Bogiem jest Jezus Chrystus, w tajemniczy, ale rzeczywisty sposób obecny i działający w Kościele i poszczególnych jego członkach. Prymas, przypominając naukę soboru o Kościele akcentuje rolę Ducha Świętego, uczestniczącego w dziele urzeczywistniania odwiecznego planu Ojca. Wyposaża Kościół w rozmaite dary hierarchiczne oraz charyzmatyczne i poprzez nie kieruje nim. Wejście ludzi do tej wspólnoty dokonuje się poprzez chrzest. Każdy chrześcijanin ma w tej wspólnotcie swoje miejsce, swe zadania i własną odpowiedzialność za dzieło zbawienia.¹⁹ Zasadniczym i naczelnym zadaniem Kościoła jest zbawienie, czyli zjednoczenie ludzkości z Bogiem za pośrednictwem Chrystusa. Zmierzając ku swemu zbawczemu celowi Kościół nie tylko daje człowiekowi uczestnictwo w życiu Bożym, lecz również leczy i podnosi godność osoby ludzkiej, umacnia więź w społeczeństwie ludzkim, nadaje głębszy sens i znaczenie codziennej pracy. Troszcząc się przede wszystkim o zbawienie, pomaga światu i dzieli jego los. Kościół jest w swojej właściwej istocie źródłem mocy oczyszczających i uświęcających całe ludzkie życie na ziemi, osobiste, rodzinne i społeczne, w drodze do ostatecznego wypełnienia w wieczności.²⁰ Będąc Kościołem wszyscy jego członkowie są powołani do świętości i skierowani do współpracy w urzeczywistnianiu zbawczego posłannictwa Kościoła w świecie.²¹

Następnym zagadnieniem stanowiącym ważny moment w nauczaniu Prymasa i Episkopatu jest związek Kościoła z narodem polskim. Wzajemne przenikanie się i oddziaływanie Kościoła i narodu przejawia się w tym, iż z jednej strony naród czerpie z bogactwa i zasobów chrześcijaństwa, z drugiej zaś stwarzając nowe dobra ubogaca nimi Kościół. Kościół zaś, według Prymasa ma dwie sfery oddziaływania na naród: nadprzyrodzoną i naturalną.²² Według Prymasa i Episkopatu

¹⁷ Tamże s. 552; LPPE s. 13, 92; WYSZYŃSKI, S. *Idzie nowych ludzi plemię*, s. 293-295; STRZESZEWSKI, CZ. *Kardynał S. Wyszyńskiego*, s. 30-32.

¹⁸ WYSZYŃSKI, S. *Sursum corda*, s. 145-146; Zob. J. Lewandowski. *Naród w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, s. 48; Cz. Bartnik. *Pedagogia narodowa*, s. 20.

¹⁹ LPPE s. 90, 227; LPE s. 702-703; LG 4; LEWANDOWSKI, J. *Naród w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, s. 47; Zob. SCHMAUS, M. *Cirkev*. Bratislava 1993, s. 67-79.

²⁰ Tamże s. 227; LPE s. 703; GS 40.

²¹ LPE s. 702-703.

²² GS 40; WYSZYŃSKI, S. *Wypełniamy Jasnogórskie Śluby Narodu*, s. 46; LEWANDOWSKI, J. *Aktualność myśli społecznej kardynała Stefana Wyszyńskiego*, s. 28; MUSZYŃSKI, H. *Nauczania*

naród i Kościół stanowią pewnego rodzaju diadę, rodzaj małżeństwa, szczęśliwego, płodnego i nawzajem się dopełniającego, wspomagającego oraz udoskonalającego obie strony. Żadna ze stron przy tym nie może zagubić swej tożsamości. Nie wolno dopuszczać ani do sakralizacji narodu, co byłoby naruszeniem jego autonomii, wewnętrznej wolności i godności stwórczej, ani do nacjonalizacji Kościoła, co byłoby bałwochwalstwem i zaprzeczeniem jego religijnego posłannictwa. Kościół w Polsce, zgodnie ze swoją tradycją, łączył umiejętnie wartości religijne z narodowymi i bronił ich jako nierozdzielnej całości. Dzięki temu, w świadomości społeczeństwa stawał się rzecznikiem praw narodu i niekwestionowanym autorytetem moralnym.²³

Prymas i Episkopat przyrównuje obie społeczności do dwóch dłoni wzajemnie się obejmujących. Kościół od dziesięciu wieków idąc ramię w ramię z narodem niesie mu niezbędne dla jego trwania moce Boże, zawarte w Ewangelii. Więź wiary i polskości była i jest tak silna, że podważenie jednej, prowadzi do ruiny drugiej. Cios zadany religii katolickiej jest zarazem ciosem dla Polski. Zniszczenie religii byłoby zniszczeniem fundamentów narodu. Jest rzeczą niemożliwą, jak twierdził Prymas, rozpatrywanie dziejów Kościoła w Polsce w oderwaniu od historii narodu ochrzczonego. Religia jest najwyższą wartością narodu, stąd Kościół, który rozwija religię i ją realizuje, spełnia również najszczytniejszą funkcję pasterską w narodzie.²⁴ Nawiązując do konstytucji *Lumen Gentium* Prymas stwierdza, iż Kościół nie przynosi żadnego uszczerbku dobru doczesnemu jakiegokolwiek narodu, lecz przeciwnie, wspiera i przyswaja sobie jego uzdolnienia i zasoby oraz obyczaje narodów, o ile są dobre, a przyjmując oczyszcza je, umacnia i podnosi. Kościół łączy sprawy ziemi i nieba, natury i łaski, celów doczesnych i ostatecznych.²⁵

Akcentując powiązanie i wzajemne oddziaływanie Kościoła i narodu Prymas jednocześnie wskazuje na specyfikę polskiej religijności, w której wiele prawd głoszonych przez Kościół stały się nie tylko przedmiotem wiary i nadziei, ale przede wszystkim weszły w życie osobiste, rodzinne, zwyczaje narodowe. Stały się poprzez to, niejako, wtórnym źródłem mocy i nadziei doczesnych. Dla przykładu podaje „Wielkanoc”, która od wieków była w Polsce nie tylko głębokim przeżyciem religijnym, ale świętem i przeżyciem narodowym. Odczytać tu można wyraźne nawiązanie Prymasa Wyszyńskiego do idei polskiego mesjanizmu. Z wiary w zmartwychwstanie człowieka na podobieństwo Chrystusa, zrodziła się w Polsce przedziwna, realna wiara w moce zmartwychwstania, przenikająca całe życie osobiste, rodzinne, narodowe. Wiara religijna była źródłem nadziei w życiu narodowym. „Wielkanoc” polska była manifestacją wtórnej wiary w zmar-

nie społeczne kardynała Stefana Wyszyńskiego, s. 382.

²³ BARTNIK, Cz. *Chrześcijańska nauka o narodzie*, s. 18; STRZESZEWSKI, CZ. *Kardynała S. Wyszyńskiego*, s. 14; IWAN, R. *Program odnowy narodu i państwa w nauczaniu kard. Stefana Wyszyńskiego*, s. 1.

²⁴ LPP s. 506; LPE s. 731-732; LPPE s. 19-20; WYSZYŃSKI, S. *Nauczanie społeczne*, s. 783; Tenże. *Ze stolicy prymasów*, s. 23-24; LEWANDOWSKI, J. *Kościół, naród i państwo*, s. 6; KRUKOWSKI, J. *Stanowisko kardynała Stefana Wyszyńskiego*, s. 39.

²⁵ LG 13; DM 9; LPP s. 507; LPE s. 76.

twychwstanie narodu. Prawda ta znalazła wyraz między innymi w: literaturze, dziejach kulturze narodowej, dziełach sztuki, zwyczajach i obyczajach ojczy-
stych. Wiara w Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa stawiała się i ciągle się staje
ośrodkiem nadziei na odrodzenie narodu.²⁶

Związek religii z narodem polskim, w sposób szczególny można dostrzec w
odniesieniu do dziejów narodu polskiego, które jawią się jako stopniowa realiza-
cja planu Bożego. Bóg włącza się w historię narodu polskiego i działa za pośred-
nictwem ludzi, według ich praw, których Bóg jest dawcą, a ludzie wykonawcami.
Działanie to dokonuje się etapami, przy współpracy całego Ludu Bożego skupio-
nego wokół hierarchii, w którym wszyscy, tzn. duchowieństwo i wierni pełnią
właściwe sobie zadania. Trudząc się nad budową Królestwa Bożego członkowie
Ludu Bożego pracują również dla dobra własnego narodu. Związek Kościoła
z narodem rozpoczął się w momencie przyjęcia chrztu przez Mieszka.²⁷ Następ-
nie był on źródłem i mocą rozwoju narodu i jego trwania w najcięższych chwi-
lach zagrożenia bytu narodowego. Kościół i jego wiara były jedyną więzią i ostoją
dla narodu oraz stanowił źródło ładu moralnego i duchowego, który przenikał
całą historię Polski. Wskazuje tu Prymas szczególnie na zasługi i rolę, najpierw
apostołów i misjonarzy, którzy od XI do XI wieku docierali do Polski głosząc
Ewangelię i Chrystusa oraz dokonując jej chrystianizacji. Zwłaszcza podkreśla
tu rolę św. Wojciecha.²⁸

Od momentu chrztu Polski stała się młodszą siostrą ludów należących do Ko-
ścioła, z czym łączą się wpływy kultury łacińskiej. Polska w znacznym stopniu
przyczyniała się do chrystianizacji, między innymi: Prus, Szwecji, Danii, Norwe-
gii, Węgier. Wzajemne przenikanie się kultury łacińskiej i ojczystej zadecydowa-
ło o charakterze kultury polskiej w ciągu tysiąclecia. Jako przykład można podać
język łaciński, który obok języka polskiego był językiem literatury oraz, części-
owo, życia publicznego w Polsce do XVII w. Wybitny wkład Kościoła w narodzie
zaznaczył się również w dziedzinie kultury twórczej, architektury, dzieł sztuki,
kultury rolnej, w rozwoju oświaty, szkolnictwa klasztorowego czy diecezjalnego,
pracy dobroczynnej, opieki społecznej, szpitalnictwa.²⁹ Kościół wniósł w życie
narodu trwały ład hierarchiczny, a wraz z nim ład prawny, zwłaszcza dzięki sy-
nodom diecezjalnym. Dały one początek nie tylko polskiemu prawodawstwu ko-
ścielnemu, ale też państwowemu. Wspomniany ład państwowy kształtował się
bowiem w dużej mierze pod przewodnictwem wybitnych ludzi Kościoła, takich
jak H. Kietlicz, M. Trąba czy inni. Wspierał również swą działalnością Polaków
na emigracji.³⁰ Podkreślając specyfikę polskiej religijności Prymas stwierdza, iż
po przyjęciu chrześcijaństwa naród polski rozwijał je w sobie właściwy sposób.
W miarę rozwoju jego chrześcijaństwa coraz lepiej rozumiał, że w tym miejscu
Europy powierzył mu Bóg zadanie względem ewangelii. Działo się to między

²⁶ LPP s. 511-513.

²⁷ WYSZYŃSKI, S. *W sercu stolicy*, s. 56.

²⁸ LPE, s. 423-424, 715.

²⁹ Tamże, s. 424-425.

³⁰ Tenże. *Nauczanie społeczne* s. 706-708.

innymi poprzez udział w nawróceniu Litwy, unii pomiędzy dwoma narodami oraz zbliżenia pod względem kulturalnym. Polska jawiła się przede wszystkim jako pionier poszanowania wolności sumienia i zdrowej tolerancji, poszanowania praw narodów. Związek ten był widoczny również w zawarciu Unii Brzeskiej w 1596 r. Głęboki związek z Kościołem wzmógł się jeszcze bardziej w okresie, kiedy Polska straciła niepodległość na skutek wad narodowych dających o sobie znać w życiu publicznym, z jednej strony oraz zaborczości sąsiednich państw, które doprowadzając do rozbiorów Polski pogwałciły podstawowe prawa narodu. W okresie tym wiara katolicka i Kościół stały się główną siłą podtrzymującą naród w duchowej jedności.³¹ Okres ten przyczynił się do obudzenia mocy ducha narodu, był owocny w dziedzinie polskiej kultury, a zwłaszcza literatury, która wówczas rozkwitła czerpiąc z potęgi wiary. Kościół podtrzymywał również wśród emigracji wierność mowie ojczystej i narodowi. Wypiełgnował on i rozwinął kulturę miłości do Ojczyzny w oparciu o pobudki religijne. W okresie tym wzrosła również cześć i miłość do Matki Bożej.³²

Kościół jawi się jako wychowawca narodu. Wnosił i przekazywał narodowi zasady moralne, dzięki którym mogło też rozwijać się życie narodowe. Wychowanie to dokonywało się przede wszystkim w oparciu o prawo miłości, będące podstawą całego życia chrześcijańskiego. W nim również znajduje swe oparcie chrześcijańska zasada sprawiedliwości społecznej. Prawo miłości oraz jej realizacja, czyli sprawiedliwość budziły z kolei nadzieję chrześcijańską. Wszystkie one stanowiły bodźce moralne do rozwoju i postępu ludzkości.³³ Kościół nieustannie jest gotów dawać pozytywny wkład w życie społeczne i narodowe przez wychowywanie w poszanowaniu dla wartości moralnych, przez uwydatnienie zasad etyki społecznej i zawodowej, która jest częścią moralności chrześcijańskiej, przez współdziałanie dla dobra społecznego całej ojczyzny.³⁴ Zawsze stał on na straży takich wartości społecznych jak: osoba ludzka, jej godność oraz prawa, naród i jego prawa, rodzina i jej prawa, miłość, sprawiedliwość, pokój, wolność itd. Prymas podkreślał, że to są wartości nie tylko narodowe, ale i ogólnoludzkie. Są one trwałą fundamentami i kamieniami budowania, na których opiera się wspólnota religijna, narodowa i społeczna. Kościół te wartości przekazuje społeczeństwu.³⁵ Zadaniem więc Kościoła w narodzie jest wydobywanie z duszy narodu najbardziej dodatnich, najpiękniejszych wartości życia narodowego, rozwijanie ich oraz obdarowywanie nimi członków narodu zgodnie z doczesnym celem życia narodowego. Cz. Bartnik wywodzi z nauczania Prymasa zadanie poszerzania horyzontów narodu o idee i wartości płynące z chrześcijaństwa: prawdy, dobra, wolności, sprawiedliwości, świętości, pokoju, roztropności, zgody narodowej, pracowitości, ascezy społecznej, wiary, mądrości, cierpliwości, poczucia sensu życia, dążenia do nieśmiertelności. W sposób szczególny Kościół ma udzielać

³¹ LPE, s. 424-427.

³² Tamże, s. 426-427.

³³ WYSZYŃSKI, S. *Nauczanie społeczne*, s. 706-707, 676; Tenże. *Dzieła zebrane T. I*, s. 230-231.

³⁴ Tamże s. 803.

³⁵ WYSZYŃSKI, S. *Ze stolicy prymasów*, s. 86-92, 184-185; Tenże. *Wypełniamy Jasnogórskie służby narodu*, s. 35-36, 43.

pomocy w zakresie rozpoznania i większego oddziaływania oraz rozwoju tych wartości. Niektóre są obecne w narodzie w porządku natury. Oznacza to, iż Kościół przyczynia się do ich realizacji: pogłębia samoświadomość narodu, umacnia jedność, poszerza patriotyzm, uwrażliwia sumienie narodowe, łagodzi społeczny lęk, napawa optymizmem, chroni przed alienacją społeczną, broni godności osoby ludzkiej.³⁶ Prymas wskazuje ponadto na szczegółowe zadania Kościoła w narodzie. Na pierwszym miejscu Prymas i Episkopat stawiają umacnianie więzi wspólnoty narodowej jego członków w duchu zdrowego, chrześcijańskiego patriotyzmu. Kolejnym zadaniem jest utrzymywanie, umacnianie jedności, pokoju i zgody między członkami życia narodowego.³⁷ Można wskazać jeszcze na inne zadania Kościoła w narodzie.³⁸

Kościół dokonuje w ten sposób rewolucji ducha, która niesie ze sobą pomyślność i szczęście. Przewrót ten dokonuje się w głębi ludzkich serc i sumień. Dotychczasowe rewolucje, obracające się w sferze oręża, zbroi, materii, towarów, produkcji i nadprodukcji, rekordów ekonomicznych zdolne były poruszyć zaledwie małą część ambicji ludzkich. Ewolucyjna rewolucja ducha, którą przeprowadza Kościół w oparciu o Ewangelię jest natomiast przewrotem duchowym w człowieku, a więc procesem najważniejszym, zasadniczym i decydującym o wszelkich przemianach społecznych i narodowych.³⁹ Ostatecznym owocem i wynikiem pracy Kościoła w narodzie polskim jest fakt, iż stał się on w dużej mierze narodem katolickim. Polacy w olbrzymiej większości są, według Prymasa wierzącymi katolikami, praktykującymi i do swojej religii głęboko przywiązanymi. Ma to wpływ na sferę obyczajów i zwyczajów społecznych i moralnych, a zwłaszcza ich jedność, która oznacza, że Polacy mają te same obyczaje i zwyczaje, światopogląd itd. Stanowi to istotną wartość wspólną narodu.⁴⁰

Religia według Prymasa spełnia funkcję integrującą w narodzie i życiu społecznym. Każde osłabienie siły i ograniczenie religii powoduje upadek życia osobistego, rodzinnego i publicznego, a nawet rozbicie psychiki ludzkiej i życia moralnego. Umocnienie zaś religii i zakresu jej wpływu przyczynia się do rozwoju wszystkich dziedzin życia doczesnego.⁴¹ Kościół jednoczy wszystkich ludzi i umacnia narody we wspólnej wierze. Szczególnie doniosłą funkcję integracyjną pełnił Kościół w okresach rozbicia dzielnicowego polskiego państwa w XII i XIII wieku oraz w czasie rozbiorów i okupacji. Prymas i Episkopat dostrzegają tu doniosłą rolę Matki Bożej. Była Ona źródłem jedności narodowej i wierności kościołowi.⁴² Naród Polski jest zwarty duchowo, jego członkowie są dziećmi jednego, powszechnego Kościoła. Jedność ta stanowi, fundament wszelkiego bu-

³⁶ BARTNIK, Cz. *Chrześcijańska nauka o narodzie*, s. 18-19; Tenże. *Pedagogia narodowa*, s. 174-175; Por. LPE s. 130; LEWANDOWSKI, J. *Aktualność myśli społecznej*, s. 32.

³⁷ LPE s. 130; WYSZYŃSKI, S. *Nauczanie społeczne*, s. 281-282.

³⁸ Zob. LPE s. 150-152.

³⁹ Tamże s. 152.

⁴⁰ LPE s. 225, 310; WYSZYŃSKI, S. *Nauczanie społeczne*, s. 562; Tenże. *Kimże jest człowiek*, s. 63.

⁴¹ LEWANDOWSKI, J. *Kościół, naród i państwo*, s. 3.

⁴² Tamże s. 251; LPE s. 597-601, 715-718; WYSZYŃSKI, S. *W światłach tysiąclecia*, s. 60-61; Tenże. *Ze stolicy prymasów*, s. 89-90; Tenże. *Wypełniamy Jasnogórskie śluby narodu*, s. 33-35.

dowania.⁴³ Następnie należy wskazać na funkcję Kościoła jako daru zbawienia. Kościół daje narodowi zbawienie, dokonane przez Jezusa Chrystusa, które jest ofiarowane poszczególnym jednostkom i całemu narodowi. Zbawienie prowadzi do przemiany ziemskiej i przemijającej egzystencji narodu na egzystencję zbawczą, chrześcijańską, wieczną.⁴⁴ Wśród najważniejszych, Prymas wymienia też funkcję pasterską. Nie jest to dążenie do przywództwa politycznego, społecznego, kulturowego, lecz wypełnianie misji zbawczej. Funkcja pasterska Kościoła w narodzie to prowadzenie go ku zbawieniu, doskonałości i rozwoju religijnego. Konkretyzuje się ona w osobach biskupów i kapłanów, od których wiary, miłości i przepowiadania oraz postawy zależy właściwy rozwój narodu i życia społecznego. Kościół jawi się ostatecznie w nauczaniu Prymasa jako dusza narodu.⁴⁵

Nauczanie Prymasa Polski po Soborze Watykańskim II.

Po Soborze Watykańskim II Wyszyński podkreślał nie tylko obecność i rolę Kościoła w narodzie ale również jego miejsce w świecie współczesnym.⁴⁶ Powołując się na J. Maritaina, wskazuje na właściwy powód wchodzenia Kościoła w sprawy doczesne. Powód ten był usprawiedliwiany dawną tezą papieża Bonifacego VIII, w myśl której, Kościół wchodzi w dziedziny doczesne *ratione peccati*. Maritain widzi problem inaczej. Według niego Kościół wchodzi w dziedzinę doczesności, w społeczne i publiczne życie ludzkie, w imię wolności. Nie *ratione peccati*, a więc zła możliwego, przed którym chce ludzkość ochronić, ale *ratione boni perficiendi*, czyli dobra, które jest do zrobienia. W ten sposób należy odczytywać też nauczanie Prymasa Wyszyńskiego na temat roli i zadań Kościoła w świecie współczesnym. Przypomina on prawa Kościoła, jego wolę ożywiania, pobudzania i udziału w dobru, aby świat rozwinąć w kierunku jeszcze większego dobra, które jest do wykonania i osiągnięcia. Ma on prawo być obecnym w świecie współczesnym, bo wszędzie ma dokonać jakiegoś dobra. Może uzupełnić ludzkie wysiłki, oczyścić intencje, wzbogacić tematykę, umacniając to wszystko duchem i światłem Ewangelii i łaską Bożą. Trzeba więc patrzeć od strony pozytywnej na wielką dziedzinę życia doczesnego, która musi być kształtowana w duchu Chrystusa.⁴⁷ Powołując się na Sobór Watykański II Prymas i Episkopat wskazują na zasadnicze zadanie kościoła, jakie ma do spełnienia w dobie współczesnej w świecie. Chodzi o oddziaływanie dwojakiej natury: nadprzyrodzonej oraz naturalnej. Nie ofiarowuje on dzisiejszym ludziom bogactw, ani nie obiecuje szczęśliwości tylko ziemskiej, lecz daje im dary łaski Bożej, które podnosząc ludzi do godności synów Bożych, stanowią potężną obronę i pomoc do życia bardziej ludzkiego. Kościół otwiera źródło życiodajnej swej nauki, która ludziom dokładnie zrozumieć, czym rzeczywiście są, jak niezwyklej posiadają godność, jaki jest

⁴³ LPPE s. 268-269; LPP s. 267; WYSZYŃSKI, S. *Dzieła zebrane T. I.* 1949-1953, s. 54.

⁴⁴ LPP s. 510-513; Zob. LEWANDOWSKI, J. *Naród w nauczaniu kardynała*, s. 56-57; MUSZYŃSKI, H. *Nauczanie społeczne*, s. 382.

⁴⁵ WYSZYŃSKI, S. *Nauczanie społeczne*, s. 281-286; Zob. LEWANDOWSKI, J. *Kościół, naród i państwo*, s. 4-5; MUSZYŃSKI, H. *Nauczanie społeczne*, s. 383.

⁴⁶ Tenże. *Idzie nowych ludzi plemię*, s. 91-96.

⁴⁷ Tenże. *Nauczanie społeczne*, s. 335-336.

ich właściwy cel. Wreszcie za pośrednictwem swych członków rozszerza kręgi chrześcijańskiej miłości, która skuteczniej niż cokolwiek innego potrafi usunąć zarzewie niezgody, i nad którą nie ma lepszego sposobu do wprowadzenia zgody, sprawiedliwego pokoju i braterskiej jedności wśród wszystkich ludzi.⁴⁸ Kościół zajmuje się problematyką moralności publicznej w oparciu o prawo przyrodzone i prawo Boże. Gdy zaś problemy te, wyinterpretowane przez katolicką naukę społeczną, znajdują swe odbicie w prawodawstwie społecznym czy państwowym, wówczas powstają zobowiązania natury moralnej, wiążące w sumieniu, którym Kościół przez swą pracę wychowawczą i sakramentalną kieruje. Dotykając zagadnień natury publicznej, czy też problemów etyki narodowej bądź zawodowej nie uprawia przez to polityki. Jest to natomiast prawo i obowiązek Kościoła, podobnie jak wszystkich wierzących.⁴⁹

Tłem dla rozważań na temat obecności Kościoła w świecie współczesnym był Sobór Watykański II. Zagadnienie to nabrało aktualności szczególnie w obliczu wielu ówczesnych problemów, z którymi świat nie mógł poradzić. Nieodzowny więc staje się, według Prymasa powrót do zasad ewangelii i moralności chrześcijańskiej. Kościół nie jest powołany do realizowania przemian ustrojowych, ale przez swoje nauczanie i wychowanie wszczepia w ludzi takie usposobienie społeczne, które sprzyja sprawiedliwym przemianom społeczno-ustrojowym. Religia przede wszystkim odmienia, umysł, serce i wolę, a przez to ukierunkowuje człowieka na to wszystko, co służy dobru wspólnemu. Zadaniem Kościoła nie jest budowanie demokratycznych struktur, mających zapewnić obywatelski porządek w państwie ale przede wszystkim wskazywanie wartości oraz zasad, na których struktury te powinny być budowane, by służyły człowiekowi.⁵⁰ Prymas opierając się na nauczaniu soborowym stoi na stanowisku autonomii porządku doczesnego. Kościół więc przede wszystkim służy pomocą formom i instytucjom zastanym w społeczeństwie i narodzie. *Kościół nie ma ambicji organizacji politycznej, albo tworzenia jakichś ugrupowań, takiej czy innej struktury narodu (...)* *Jednakże my w swej pracy kształtujemy przede wszystkim waszą jedność duchową.*⁵¹ Prymas wskazuje na potrzebę obecności Kościoła i Chrystusa, Jego nauki, zasad moralnych i dogmatycznych, zasad społecznych, wychowawczych, a nawet zasad chrześcijańskiej polityki światowej we wszystkich dziedzinach życia: współczesna kultura, a więc literatura, sztuka, teatr, kino, radio i telewizja, prasa, gazety, wydawnictwa, problem rodziny, małżeństwa, wychowania, procesy gospodarcze świata. W tych ostatnich Kościół domaga się słusznej płacy, godności pracy, prawa do godziwych warunków bytowania.⁵²

⁴⁸ LPPE s. 305-306; WYSZYŃSKI, S. *Bochen chleba*, s. 89-91.

⁴⁹ WYSZYŃSKI, S. *Nauczanie społeczne*, s. 686-687.

⁵⁰ Tenże. *Kimże jest człowiek*, s. 70; NITECKI, P. *Aktualność nauczania społecznego kardynała*, s. 203; IWAN, R. *Polska, ale jaka*, s. 137.

⁵¹ Tenże. *Co dzień ku lepszemu*. T. VIII s. 264; Z. Celej jw. s. 200-201; IWAN, R. *Polska, ale jaka*, s. 137-138.

⁵² Tenże. *Nauczanie społeczne*, s. 265-268; Tenże. *Kimże jest człowiek*, s. 65.

Ważnym zagadnieniem, podejmowanym przez Prymasa Wyszyńskiego oraz Episkopat, wymagającym przeanalizowania jest stosunek Kościoła i państwa, a zwłaszcza zasad wzajemnego życia i współżycia tych dwu społeczności.

Z socjologicznego punktu widzenia państwo oznacza formalną organizację społeczeństwa obejmującą ludność żyjącą na danym terytorium i podlegającą najwyższej suwerennej władzy.⁵³ Można, więc wyróżnić trzy elementy składowe państwa: społeczność, terytorium, władza. Celem państwa jako społeczności politycznej jest zapewnienie realizacji dobra wspólnego. Cz. Strzeszewski dodaje, iż celem państwa jest dobro społeczne, które to oznacza szczęście wszystkich obywateli kraju.⁵⁴ S. Kowalczyk wyróżnia następujące cele państwa: pokój wewnętrzny i zewnętrzny, sprawiedliwość, zabezpieczenie socjalne, kultura, realizacja i poszanowanie wartości podstawowych, etycznych, religijnych.⁵⁵ Jako forma organizacji społeczeństwa spełnia, według J. Turowskiego dwa rodzaje funkcji: zewnętrzne oraz wewnętrzne. Funkcje zewnętrzne obejmują zapewnienie bezpieczeństwa społeczeństwu oraz przedstawicielstwo w stosunkach międzynarodowych, co oznacza reprezentowanie interesów danego państwa w innych krajach. Funkcje wewnętrzne oznaczają przede wszystkim, z jednej strony zapewnienie ładu i porządku w obrębie społeczeństwa jako wielości różnych grup społecznych i ich instytucji oraz w stosunkach między obywatelami, z drugiej zaś strony sprawowanie nadzoru nad działalnością różnych grup społecznych i ich instytucji, wspomaganie ich działalności w różnych dziedzinach, inicjowanie tej działalności, koordynowanie, rozstrzyganie sporów i konfliktów.⁵⁶ Nauczanie społeczne Kościoła proponuje koncepcję państwa pomocniczego. Jawi się ono jako szersza społeczność, której celem jest zabezpieczenie rozwoju jednostek ludzkich na trzech płaszczyznach: prawnej, dobrobytu (gospodarczej) i kultury. O. von Nell-Breuning określa państwo w kategoriach najwyższej społeczności, której członkami są zarówno jednostki jak i zrzeszenia. Obejmuje ono swym wpływem wszystkie poziomy i aspekty ludzkiego życia.⁵⁷ Według nauczania społecznego Kościoła państwo wywodzi się ze społecznej natury człowieka, danej mu na początku przez Stwórcę jako właściwe wyposażenie. Człowiek jest ze swej natury istotą społeczną. Prawidłowy rozwój życia społecznego i porządek społeczny nie jest możliwy bez funkcji kierowniczej w państwie a więc władzy. Władza państwowa jest najwyższym autorytetem społecznym, z racji reprezentowania całego społeczeństwa i interesów poszczególnych jednostek i grup społecznych. Zadaniem władzy jest kierowanie działaniem poszczególnych grup

⁵³ TUROWSKI, J. *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*, s. 115; Por. MAJKA, J. *Etyka społeczna i polityczna*, s. 239.

⁵⁴ STRZESZEWSKI, CZ. *Katolicka nauka społeczna*. Lublin 1994, s. 500; MAJKA, J. *Etyka społeczna i polityczna*, s. 242-247.

⁵⁵ KOWALCZYK, S. *Człowiek a społeczność*, s. 243.

⁵⁶ TUROWSKI, J. *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*, s. 111-113; T. Herr wylicza szczegółowy katalog zadań i funkcji państwa. Uzasadniają one sens istnienia i autorytet państwa. Wylicza on następujące zadania: integrowanie obywateli, troska o dobro wspólne bezpieczeństwo wewnętrzne i zewnętrzne, bezpieczeństwo socjalne oraz kulturowa funkcja państwa. Por. T. Herr jw. s. 333-341.

⁵⁷ NELL-BRUNING, O. – SCHAER, H. *Zur christlichen Staatslehre*. Freiburg 1957 k. 7.

społecznych na dobro wspólne oraz pokój społeczny i bezpieczeństwo publiczne w interesie wszystkich obywateli.⁵⁸ Państwo powinno być zorganizowane na zasadzie pomocniczości. Powinno ono wspierać i udzielać pomocy, w przypadku, gdy małe wspólnoty i grupy społeczne nie są w stanie realizować i wypełniać swoich zadań.⁵⁹ Tak rozumiane państwo ma do spełnienia określone zadania.⁶⁰

Państwo jawi się w nauczaniu Prymasa i Episkopatu jako polityczna forma życia narodu. Jest ono tak konieczne dla obywateli w porządku przyrodzonym, jak Kościół w porządku nadprzyrodzonym. Są to dwie społeczności odrębnej natury, mające własne cele i środki działania, które dla dobra wspólnego powinny ze sobą współdziałać; stosunki między nimi muszą być oparte na zasadzie partnerstwa. Obie te społeczności byt swój wywodzą z woli Boga, chociaż w różny sposób. Z tego też powodu nie może być między nimi istotnej sprzeczności. Przyrodzoną koniecznością jest więc wzajemna współpraca dla dobra obywateli.⁶¹ Każda z tych społeczności tym pełniej osiągnie swój ostateczny cel, im lepiej korzystać będzie z pomocy i współpracy drugiej społeczności. Tło dla rozważań Prymasa i Episkopatu stanowi Pismo Świąte, nauka Ojców Kościoła, papieży Leona XIII i Piusa XII, Jana XXIII⁶²

Należy więc najpierw uznać odmienność i samoistność państwa i Kościoła. Rozważania na ten temat Prymasa i Episkopatu idą po linii społecznego nauczania kościoła na temat stosunku kościoła i państwa. Z drugiej strony tło dla tych rozważań stanowi rzeczywistość społeczno-polityczna Polski powojennej oraz tradycja narodu polskiego. Według katolickiej nauki społecznej troskę o rodzaj ludzki powierzył Bóg dwóm władzom: kościelnej i świeckiej. Każda z nich jest najwyższa w swoim rodzaju; każda posiada też swoje określone granice, nakreślone przez właściwą jej naturę oraz jej najbliższy i bezpośredni przedmiot. Państwo osiąga swój cel w dziedzinie spraw doczesnych, za pomocą środków ziemskich. Kościół natomiast prowadzi ludzi do celu pozaziemskiego. Pomimo, że korzysta Kościół, jako społeczność działająca na ziemi, ze środków materialnych, to głównymi środkami działania Kościoła nie są siły polityczne, lecz nadprzyro-

⁵⁸ T. Herr jw. s. 290-291.

⁵⁹ QA 79; T. Herr jw. s. 328-330; MAJKA, J. *Etyka społeczna i polityczna*, s. 51-53; KOWALCZYK, S. *Człowiek a społeczność*, s. 259-263.

⁶⁰ Pierwszym z nich jest integrowanie obywateli. Oznacza to stworzenie takich warunków, by żyjący w granicach państwa obywatele mieli poczucie przynależności i w sposób naturalny tworzyli wewnątrznie spójną wspólnotę. Państwo powinno łączyć ludzi i różne wspólnoty i grupy społeczne na rzecz dobra wspólnego wszystkich ludzi. Następnie państwo ma być najwyższym strażnikiem i gwarantem dobra wspólnego. Ważnym zadaniem państwa jest zapewnienie pokoju i bezpieczeństwa zarówno wewnętrznego jak i zewnętrznego, który oznacza ochronę obywateli przed zagrożeniami zewnętrznymi i wrogimi atakami. Do następnych zadań należy również troska o bezpieczeństwo socjalne i gospodarcze a także zadanie państwa w dziedzinie kultury. Por. T. Herr jw. s. 334-341.

⁶¹ F. J. Mazurek jw. s. 39.

⁶² WYSZYŃSKI, S. *Nauczanie społeczne*, s. 11; Tenże. *Miłość i sprawiedliwość społeczna*, s. 179; KRUKOWSKI, J. *Stanowisko kardynała Stefana Wyszyńskiego*, s. 39-40, 42; B. Sutor jw. s. 261-262.

dzone: moc Ducha Świętego, sakramentów świętych, modlitwy.⁶³ Różnią się te dwie społeczności pochodzeniem, celem i konstytucją. Podczas gdy państwo jest instytucją prawa naturalnego, Kościół należy do porządku nadprzyrodzonego. Celem państwa jest urzeczywistnienie doczesnego dobra wspólnego, celem zaś Kościoła jest nadprzyrodzone zbawienie człowieka. Konstytucja państwa i jego forma podlegają historycznym zmianom, Boże zaś prawo ustanawia dla Kościoła konstytucję hierarchiczną. Kościół i państwo są również autonomiczne w swych dziedzinach i nie są sobie nawzajem podporządkowane, ani Kościół państwu, ani też państwo Kościołowi.⁶⁴ Pomimo całej różnicy, obie te społeczności są ze sobą na różny sposób powiązane. Wzajemne odniesienia te są trojakiego rodzaju:

- a) Państwo i Kościół sięgają do tego samego źródła, do Boga
- b) Przedmiotem działalności tych dwóch społeczności jest ten sam człowiek, z jego osobową, naturalną, bądź nadprzyrodzoną godnością. W wielu dziedzinach obszary zadań państwa i Kościoła się stykają (np. kwestie mieszane dotyczące prawa małżeńskiego, szkolnictwa itd.)
- c) Cały obszar podstawowych zasad moralności, porządku i ładu w życiu społecznym, narodowym, politycznym.⁶⁵

W rezultacie wizja państwa polskiego, PRL Prymasa Wyszyńskiego, które pozostając socjalistycznym mogłoby zapewnić dostateczne warunki egzystencji i rozwoju Kościoła, naświetlona jest nauką społeczną Kościoła. Jest to wizja takiego państwa, którego zasady ustrojowe, a przede wszystkim polityka, praxis polityczna nie gwałci chrześcijańskich zasad moralnych, które są w XX wieku zasadami ogólnie uznanymi na świecie.⁶⁶

W kontekście katolickiej nauki społecznej Prymas wskazywał, iż wzajemne relacje między Kościołem i państwem powinna wyznaczać zasada pomocniczości i zasada dobra wspólnego. Dobro wspólne, według Prymasa, obejmuje całokształt takich warunków życia społecznego, w których ludzie mogliby pełniej i szybciej osiągnąć swą własną doskonałość.⁶⁷ W świetle powyższych zasad akcentował służebną rolę Kościoła i państwa wobec osoby ludzkiej, rodziny i narodu. Konsekwencją przyjęcia tych zasad jest konieczność współdziałania Kościoła i państwa dla dobra wspólnego człowieka, rodziny i narodu.⁶⁸ Głosił jednak oryginalną teorię wolności Kościoła od państwa, wskazując na to, że Kościół nie może zostać niewolnikiem żadnej władzy doczesnej na ziemi, bo nie może służyć cesarzowi, chociaż co jest cesarskiego, oddaje cesarzowi, a co boskie Bogu. Walczy on więc

⁶³ LPE s. 7; WYSZYŃSKI, S. *Miłość i sprawiedliwość społeczna*, s. 179-180; HÖFFNER, J. *Chrześcijańska nauka społeczna*. Warszawa 1999 s. 284; T. Herr jw. s. 249, 251-252; B. Sutor jw. s. 231-232; WYSZYŃSKI, S. *Nauczanie społeczne*, s. 711.

⁶⁴ QA 41; GS 76; J. Höffner jw.

⁶⁵ J. Höffner jw. s. 285; LPE s. 76; WYSZYŃSKI, S. *Nauczanie społeczne*, s. 710-713.

⁶⁶ STRZESZEWSKI, CZ. *Kardynał Stefan Wyszyński – uczonej i działacz katolicko-społeczny*. ChS 17: 1985 nr 1-2 s. 2-10.s. 7.

⁶⁷ LPE s. 253; E. Jarra jw. s. 14.

⁶⁸ KRUKOWSKI, J. *Stanowisko kardynała Stefana Wyszyńskiego*, s. 39, 42; KRUCINA, J. *Państwo a Kościół*, s. 24-25.

o swą wolność.⁶⁹ Biorąc pod uwagę aktualną sytuację w Polsce, Prymas i Episkopat wysuwają szereg postulatów, które powinno spełnić i zrealizować państwo, w oparciu o które jest dopiero możliwa wzajemna współpraca i współżycie obu społeczności. Na pierwszym miejscu Prymas wysuwa postulat, aby państwo działało dla dobra społecznego, wspólnego wszystkim obywatelom Rzeczypospolitej. Postulat ten zakładał istnienie pluralizmu społeczeństwa. Działanie na rzecz dobra wspólnego zakłada również konieczność uznania podstawowych praw obywateli. Państwo powinno sobie uprzytomnić fakt, iż człowiek jako osoba i jako członek narodu, Kościoła ma swoje prawa i związane z nimi obowiązki. Prymas wskazuje na konieczność uświadomienia tych praw i ich przestrzegania oraz realizację przez państwo. Powinno ono stać na straży praw obywateli, rodziny, narodu. Nie są one nadane przez nikogo.⁷⁰ Prymas też domaga się od państwa umiejętnego koordynowania tych praw i obowiązków wszystkich warstw społecznych oraz koordynowania tych wartości, które są reprezentowane przez różne kręgi społeczne współczesnego życia. Dalszym postulatem Prymasa było, aby państwo nie narzucało obywatelom „ideologii państwowej”. Chodziło głównie o materializm dialektyczny. Prymas przeciwstawiał się tezie „kto ma władzę ten dyktuje religię”. Wymagał od państwa aby nie ateizowało obywateli za pomocą systemu walki politycznej z religią, z Kościołem, z wyznaniem i obrządkami, istniejącymi na terenie Polski. Powołuje się przy tym Prymas na Synod biskupów w Rzymie, który wystosował specjalny apel do państw i narodów przeciwko tzw. ateizacji politycznej, narzucanej.⁷¹ Ostatnim postulatem było, by społeczność polityczna, mając na uwadze rzeczywistość narodową, własną kulturę narodu, jego suwerenność kulturalną i polityczną nie wchodziła w takie układy i przyjmowała takie zobowiązania międzynarodowe, które stanowiłyby krzywdę dla kultury narodowej i suwerenności gospodarczej.⁷² Przez normalizację stosunków państwo-Kościół Prymas rozumiał przede wszystkim uznanie Boga oraz Jego praw, obecności i miejsca w narodzie ochrzczonym, uznanie praw Kościoła, który swoją pracą przyczynia się do zdrowej i pełnej normalizacji, budząc jedność ducha w Chrystusie. Za najważniejszą rzecz Prymas uważał uznanie obecności Kościoła w społeczeństwie polskim oraz właściwych mu zadań: przepowiadania Dobrej Nowiny, dawania świadectwa prawdzie Chrystusowej, uświęcania ludzi, umacniania ładu moralnego za pomocą wartości nadprzyrodzonych i etyki chrześcijańskiej. Mają temu służyć takie elementy normalizacji jak: podstawowa wolność obywatelska, wolność korzystania z praw, wolność sumienia i religii, wolność dla środowiska kultury katolickiej.⁷³

Prymas Polski nie ograniczał się jednak w swym nauczaniu na temat stosunków Kościół – Państwo do krytyki, co było modne w teologii lat siedemdzie-

⁶⁹ LPE s. 310-311; WYSZYŃSKI, S. *Kazanie z okazji jubileuszu siedemsetlecia św. Jacka Odrowąża*. Kraków 1957; Por. LEWANDOWSKI, J. *Kościół, naród i państwo w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, s. 2; KRUCINA, J. *Państwo a Kościół*, s. 28.

⁷⁰ WYSZYŃSKI, S. *Nauczanie społeczne*, s. 711.

⁷¹ Tamże s. 712-713.

⁷² Tamże s. 713.

⁷³ Tamże s. 466, 594-595.

świętych, ale zmierzał do konstruktywnego budowania, do pomnażania wartości narodowych i ludzkich. Rolę Kościoła ograniczoną tylko do krytycznej oceny stosunków społecznych domagała się teologia polityczna J. B. Metz. Prymas natomiast widzi rolę Kościoła jako wspólnoty wskazującej również ogólne zasady moralne, jakie winny rządzić stosunkami społecznymi. Nie jest natomiast zadaniem Kościoła wskazywanie szczegółowych reform społecznych. Zadanie to należy do konkretnej władzy publicznej oraz instytucji społecznych i ekonomicznych w każdym narodzie i państwie. Mówi on o podwójnym wpływie Kościoła, pośrednim – poprzez wychowanie człowieka w duchu zasad ewangelii oraz bezpośrednim – gdy usiłuje się ocenić od strony moralnej urzędzenia i struktury współczesnego życia, społeczne, gospodarcze, polityczne.⁷⁴

Podsumowując niniejszy paragraf należy stwierdzić, iż Kościół jawi się w nauczaniu Prymasa i Episkopatu jako wspólnota nadprzyrodzona, której głową jest Jezus Chrystus, sprawujący w nim władzę poprzez swego namiestnika oraz ustanowioną hierarchię. Nauczanie to idzie po linii nauczania społecznego Kościoła. Jezus Chrystus żyje zbawczo w swoim Kościele, który jest przede wszystkim jego Mistycznym Ciałem. Składa się ze struktur hierarchicznych oraz wiernych. Po soborze Watykańskim II Prymas akcentuje prawdę o Kościele jako Ludzie Bożym. Jawi się on jako żywa społeczność wierzących, zespolonych bratersko z Chrystusem, ożywionych miłością Ducha Świętego, w drodze do Ojca Niebieskiego. Oryginalność jednak księdza Prymasa polega na ukazywaniu w swoich listach pasterskich związku religii z narodem polskim. Ukazuje on ten związek odwołując się do dziejów i tradycji narodu polskiego. Kościół, będąc społecznością o charakterze nadprzyrodzonym jest obecny w świecie i narodzie, spełniając ważne funkcje i zadania. Jest on obecny w życiu narodu od dziesięciu wieków. Jego oddziaływanie jest dwojakiego charakteru: nadprzyrodzone oraz przyrodzone. W następnej części zostały przeanalizowane stosunki Kościół – Państwo, które według Prymasa powinny być oparte na poszanowaniu wartości podstawowych, zasad moralności chrześcijańskiej i praw oraz obowiązków obywateli i społeczności w państwie.

Z analizy treści listów pasterskich Prymasa oraz Episkopatu wynika, iż naród i religia są najbardziej specyficznymi wartościami podstawowymi społeczeństwa polskiego. Prymas wyprowadza je z polskiej tradycji. Stanowiły one przez wieki wartość cenną i wspólną dla wszystkich Polaków. W nauczaniu Prymasa na temat narodu można dostrzec pewną ewolucję poglądów, polegającej na przejściu od socjologicznego i filozoficznego rozumienia narodu do teologicznej i chrześcijańskiej wizji narodu w późniejszym okresie nauczania Prymasa. Narodem jest, w ujęciu Prymasa naturalną i pierwotną społecznością ludzi, powstałą na gruncie ojczyzny związanych ze sobą wspólnym pochodzeniem, tradycją, dziejami, językiem, kulturą, życiem gospodarczym. Jako społeczność naturalna posiada własne prawa i obowiązki, których uszanowania domaga się zarówno

⁷⁴ LPP s. 153-180; Zob. KRUCINA, J. *Państwo a Kościół*, s. 30-31; STRZESZEWSKI, CZ. *Naród i państwo w nauczaniu kardynała Wyszyńskiego*. ChS 8: 1976 nr 6, s. 35; Por. Tenże. *Wkład Stefana kardynała Wyszyńskiego Prymasa Polski w katolicką naukę społeczną*. ZN KUL 1971 nr 3, s. 84.

na płaszczyźnie wewnętrzno-państwowej jak i międzynarodowej. Podkreślając najistotniejsze zagrożenia narodu, postuluje również konieczność przeprowadzenia odnowy narodowo-społecznej opartej na zasadach moralności chrześcijańskiej. Religia jako najistotniejsza wartość podstawowa społeczeństwa polskiego, to w ujęciu Prymasa i Episkopatu Kościoła z własnymi zadaniami i misją. Jako społeczność nadprzyrodzona jest zarazem obecny w życiu narodu, gdzie przez wieki pełnił i nadal pełni funkcję integracyjną, stał u podstaw bytu narodowego i tożsamości Polaków.

Próba likwidacji wartości religijnych w społeczeństwie litewskim

Okres powojenny w historii krajów postkomunistycznych był naznaczony dosyć specyficzną sytuacją, która polegała na tym, iż po raz pierwszy w historii i na szerszą skalę doszło do spotkania się Kościoła katolickiego z państwem rządonym przez partię komunistyczną.⁷⁵ Wiązało się to ze zmianą ustroju politycznego, która była konsekwencją objęcia władzy przez partię komunistyczną. Po objęciu władzy przystąpiła do przebudowy stosunków społecznych, politycznych, gospodarczych i kulturalnych, opierając się na doktrynie materializmu marksistowsko-leninowskiego. Podjęła ona program walki z religią i Kościołem zmierzając do zastąpienia jej ideologią materialistyczną. Władza ludowa odpodmiotowiła człowieka, na rzecz upodmiotowienia gospodarki, polityki i kultury. Został w ten sposób zbudowany system, który przetrzącił całemu społeczeństwu „kręgosłup” jego wolności i poczucia tożsamości.⁷⁶ Państwo miało zastosować odpowiednie środki administracyjno-prawne i wychowawcze zmierzające do ukształtowania całego społeczeństwa w duchu ideologii materialistycznej.⁷⁷

Powojenny los Kościoła katolickiego na Litwie był związany z wkroczeniem Armii Czerwonej w roku 1944 na tereny litewskie oraz odebranie niezależności państwowej. Litwa znów się stała republiką radziecką. Było to powtórzenie do sytuacji, która nastąpiła przejściowo w roku 1940. Teraz jednak to się odbywa w innym kontekście historycznym. Mocarstwo sowieckie jako niekwestionowany zwycięzca swobodnie dyktuje warunki przyszłego pokoju w Europie a alianci zachodni nie ośmielili się sprzeciwić treści tego dyktatu. Utrata niezależności zaprzyczyniła szereg procesów oraz negatywnych skutków:

- Niszczyła to, co było przedmiotem niedawnej dumy narodowej;
- Przekreślała polityczne rezultaty litewskiej koncepcji dążenia do samodzielnego bytu państwowego;
- Zamykała naród litewski w obrębie mocarstwa wrogiego, rządzonego totalitarnie i brutalnie;
- Negowała tradycje duchowe oraz odrębność narodową Litwy

⁷⁵ KRUKOWSKI, J. *Stanowisko Kardynała Stefana Wyszyńskiego w sprawie normalizacji sytuacji prawnej Kościoła w Polsce*. ChS 14: 1982 nr 2, s. 35-51.

⁷⁶ http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TH/THW/xmr_prymas_prl.html (12. 12. 2016).

⁷⁷ KRUKOWSKI, J. *Stanowisko Kardynała Stefana Wyszyńskiego w sprawie normalizacji sytuacji prawnej Kościoła w Polsce*. ChS 14: 1982 nr 2, s. 37.

Celem działań Sowietów na Litwie była nie tylko okupacja terytorium czy przełamanie oporu podbitej ludności, ale stworzenie nowego, powszechnego poczucia tożsamości zbiorowej, stworzenie nowego, sowieckiego człowieka. Temu celowi została podporządkowana cała polityka społeczna (masowe represje, działania administracyjne, nowa regulacja prawna), ideologiczno – propagandowa (wykorzystywanie oświaty i kultury). Historia Litwy miała być w tym momencie rozcięta, przeszłość zamknięta. Następowiała nowa era sowieckiego ducha i sowieckiej szczęśliwości. Czynnikiem ułatwiającym proces sowietyzacji ludności litweskiej był ubytek elity kulturalno – politycznej kraju. Jeszcze przed nadejściem Armii Czerwonej około 60 tys. Litwinów uciekło do Niemiec. Wśród nich była większa część inteligencji litweskiej. Z innych względów zaostała pozabawiona inteligencji Wileńszczyzna i jej okolice, które były wcześniej terenami polskimi. Rozpoczęta lituanizacja w roku 1939 oraz późniejsze napływy na Wileńszczyznę Litwinów, konflikty na tle narodowościowym zaprzyczyniły wyjazd oraz opuszczenie siedzib rodzinnych znacznej części inteligencji wileńskiej. Opustoszona w dużej mierze Wilno jako stolica nowego państwa radzieckiego stała się miejscem napływu obcej kadry sowieckich urzędników, woskowych. Rodzimy komunizm nie istniał na Litwie niemal zupełnie. W momencie pierwszego przyścia Sowietów – w czerwcu 1940 parta komunistyczna liczyła 1741 członków, w styczniu 1945 roku było ich 6 tysięcy, w styczniu 1949- 31tysięcy, w styczniu 1956 roku – 36 700, poniżej 2% dorosłej ludności Litwy.⁷⁸

Po wkroczeniu Armii Czerwonej na Litwę, w sierpniu 1944 Sowietci ogłosili reformę rolną, tj. zapowiedzieli odberanie ziemi kułakom i kolaborantom pro-niemieckim z lat 1941 – 1944, przyczym kwalifikacja do tych kategorii była dowolna. Reforma ta zubożyła wieś litweską, niszczyła wyżej stojące gospodarstwa i drastycznie obniżyła całość produkcji rolniczej.

W połowie 1945 roku Sowietci rozpoczęli na Litwie akcję, która najbardziej dotknęła ludność – masowe wywózki na Sybir, pod pretekstem oraz zarzutem kolaboracji z Niemcami podczas wojny. Wywózki miały potrójny cel: eliminacja litweskiej elity inteligencjkiej, ułatwienie walki z podziemiem politycznym, sprawne przeprowadzenie kolektywizacji wsi. Wywózki się zaczęły w lipcu 1945 oraz organizowane były w kolejnych fazach: lipiec – wrzesień 1945; luty 1946, sierpień – grudzień 1947, maj 1948, listopad – grudzień 1948, marzec 1949, lipiec 1949, wiosna 1950. Trwały aż do roku 1953, po którym zniknął, po którym dobiegły końca. Wywózki objęły około 400 tys. osób, co stanowiło wówczas jedną szóstą ogółu ludności litweskiej.⁷⁹

Zaistniała sytuacja wzniecała pragnienie oporu, które znalazło swój wyraz w podziemiu polityczno – militarnym, której jądrem była dawniejsza elita polityczna, byli wojskowi oraz młodzież pochodząca zewszystkich warstw społecznych i chłopów. W okresie największego swego nasilenia w latach 1945-1948 liczebność podziemia wynosiła około 30 tys. ludzi. Celem partyzantki, która również

⁷⁸ CYWIŃSKI, R. *Ogniem próbowane. Z dziejów najnowszych Kościoła katolickiego w Europie środkowo – wschodniej, t. II.* Rzym 1990, s. 156-157.

⁷⁹ Tamże s. 158-159.

pełniła funkcję ośrodka politycznego było uniemożliwienie Sowietaom skutecznego sprawowania rządów w kraju. Aż do roku 1952 obsadzony był urząd prezydenta, rada republiki, sądy karzące kolaborację z komunistami, itd.

Oprócz stopniowej kolektywizacji wsi w zdecydowanie rolniczym kraju, jakim była Litwa, następnym zadaniem komunistów było uniemożliwienie rozwoju narodowej kultury litewskiej, poprzez zdławienie samodzielności oświaty. To zadanie komuniści chcieli osiągnąć na trzech płaszczyznach:

1. Represjami objęto wszelkie odmienne od komunistycznych postawy wobec własności i etyki społecznej;
2. Represjami objęto jakiegokolwiek „przesady religijne“, co oznaczał zniszczenie religii i Kościoła katolickiego;
3. Represjami objęto tzw. „burżuazyjny nacjonalizm i patriotyzm“. Starcia pomiędzy komunistycznymi wzorami a mentalnością zbiorową Litwinów miały miejsce w szkołach. Od roku 1945 do szkół były wprowadzane nowe programy nauczania, przygotowane przez sowickich autorów, wprowadzone były stopniowo komunistyczne organizacje młodzieżowe, pionierzy, komsomoł. Chodziło w nich o integrację młodzieży litewskiej z młodymi komunistami całego ZSRR oraz indoktrynację światopoglądową oraz polityczną

Zgodnie z powyższymi celami były zakładane domy kultury, upowszechniające wyłącznie sowieckie wzory kulturowe oraz folklor rosyjski. Konsekwentnie wszystkie dziedziny życia społecznego oraz kulturalnego (oświata, nauka, literatura, sztuka) zostały podporządkowane sowieckim wzorom już na przestrzeni 1945-1947.⁸⁰ W interesującej nas dobie okresu powojennego laicyzacja społeczeństwa opierającego swój byt na wartościach podstawowych płynących z chrześcijańskich była oficjalnym programem państwowym prowadzącym do ateizacji całego społeczeństwa. Na miejsce etyki chrześcijańskiej rozpowszechniana była etyka laicka, która podważała istniejący od wieków system wartości podstawowych. Głoszono również względność jakichkolwiek norm moralnych.⁸¹ W omawianym okresie powojennym panowania systemu totalitarnego w Europie Środkowowschodniej były obecne dwa systemy wartości podstawowych. Z jednej strony były podkreślane i narzucane społeczeństwu wartości *explicite*, a więc takie, które wymagały legitymizacji ze strony rządzących. Były to wartości związane z ustrojem socjalistycznym: ateistyczna koncepcja człowieka, wąsko rozumiany postęp, własność państwowa, sprawiedliwość społeczna, równość osiągnięć, partia wiodąca.⁸² Z drugiej zaś strony w tych społeczeństwach były obecne wartości podstawowe zakorzenione głęboko w tradycji i kulturze narodowej: wolność, demokracja, religia, patriotyzm, tolerancja. Pojawiły się też

⁸⁰ CYWIŃSKI, R. *Ogniem próbowane. Z dziejów najnowszych Kościoła katolickiego w Europie środkowo – wschodniej. t. II*. Rzym 1990, s. 160-162.

⁸¹ FUDALA, I. *Mysł społeczna kardynała Wyszyńskiego*. Kielce 1993, s. 69.

⁸² PIWOWARSKI, W. *Socjologia Religii*. Lublin 1996, s. 241.

nowe takie jak: niepodległość, godność osoby ludzkiej, prawa człowieka, życie, solidarność.⁸³ Kształtowały one na przestrzeni wieków kulturę narodu.

Wszystkie wyżej wymienione zjawiska znajdujemy we wszystkich krajach zdominowanych przez Sowieców. W odróżnieniu jednak od innych krajów specyfika przypadku litewskiego polega na szybkości wprowadzanych zmian oraz bezceremonialności postępowania władz. Pośpiech ten wynikał z dążenia do zatarcia szczególnie wyrazistych tu różnic pomiędzy miejscową tradycją kultury narodowej a wzorcami narzuconymi z Moskwy. Sowietyzacja Litwy, jak i pozostałych republik radzieckich została w głównych swych rysach dokonana wyjątkowo wcześniej – już w latach 1944-1947.

W dalszej części zwrócimy uwagę na los Kościoła Katolickiego w latach 1945-1953, tzn. w latach, kiedy proces sowietyzacji się dokonywał w sposób bezprecedensowy i wyjątkowo agresywny.

Los Kościoła katolickiego na Litwie w latach 1945-1949

Dopóki trwała wojna reżim sowiecki nie dążył do pogorszenia relacji, stosunków z Zachodnimi sojusznikami oraz Watykanem. Przejawiał pewnego rodzaju dobrą wolę w owych stosunkach. Władze uświadamiały sobie, iż Kościół oraz organizacje religijne cieszą się ogromnym autorytetem społecznym oraz uznaniem. Kościół był oazą autonomii i duchowej niezależności dla ludzi, niezależnie od ich osobistego stosunku do Boga oraz moralną alternatywą dla systemu totalitarnego. Kształtował on przestrzeń wolności nie tylko dla ludzi wierzących, solidaryzując się ze zniewolonym narodem. Poprzez wielkie inicjatywy duszpasterskie, które miały również wymiar społeczny duchowieństwo zmierzało do kształtowania sposobu myślenia, będącego podstawą społeczeństwa obywatelskiego.⁸⁴ Dlatego rządzący zrezygnowali z otwartego i radykalnego ataku na Kościół, jak również prób szybkiego jego zniszczenia. Celem naczelnym było zapewnienie kontroli działalności instytucji religijnych.⁸⁵

W kwietniu 1944 roku Stalin się spotkał z katolickim księdzem z USA Stanisławem Orlemańskim, który po spotkaniu twierdził, iż Stalin pragnie współpracować z papieżem w walce przeciwko prześladowcom Katolickiego Kościoła. Do momentu odbycia się konferencji w Jałcie również stosunki pomiędzy Sowiecami oraz unitami w Galicji układały się przyjaźnie. Wszystkie te jednak działania miały pozorny charakter a o rzeczywistych planach Sowieców w stosunku do Kościoła katolickiego świadczą następujące słowa napisane przez Narodowy Wydział Bezpieczeństwa Państwowego, iż między innymi w Republikach Bałtyckich działają zakony oraz seminaria duchowe, w których są wychowywane oraz przygotowywane kadry, których celem jest szereganie katolicyzmu oraz szpiegostwo na terenach Związku Radzieckiego. Tuż po konferencji w Jałcie, która

⁸³ Tenże. Podstawowe wartości społeczeństwa polskiego. W: Religie i Kościoły w społeczeństwach postkomunistycznych. Red. I. Borowik, A. Szyjewski. Kraków 1993, s.26.

⁸⁴ NITECKI, P. Aktualność nauczania społecznego kardynała Stefana Wyszyńskiego. Społeczeństwo 10: 2000 nr 2, s. 201. Por. SLODIČKA, A. *Staroorientálne ortodoxné Cirkvi*. Poznań 2009, s. 143-146.

⁸⁵ Lietuva 1940-1990. Okupuotos Lietuvos istorija. Red. A. Anušauskas. Vilnius 2007 s. 375.

wzmocniła wpływy oraz pozycję Związku Radzieckiego, zmienił się ton partii rządzącej oraz stosunek ZR do KK oraz Watykanu. W marcu 1945 roku przewodniczący Wydziału do spraw Kościoła Prawosławnego G. Karpov stwierdził, iż sojusz polityczny z faszyzmem wzmocnił profaszystowskie działania Watykanu, która przejawia się przede wszystkim w ostatnich dniach. Kościół katolicki pragnąc oraz dążąc do objęcia władzy i rządzenia całym światem stara się usunąć prawosławie. Dlatego należy dążyć do tego by Kościół prawosławny odzyskał oraz poszerzył swe wpływy oraz rolę prowadząc walkę z Kościołem katolickim oraz unickim.⁸⁶ W latach 1944-45 Rząd Sowiecki dążył do wzmocnienia Kościoła Prawosławnego poprzez

- poparcie misyjnej czynności KP na terenach Ukrainy, Białorusi, Litwy oraz Lotwy;
- zakaz zamykania i likwidowania klasztorów prawosławnych oraz zakaz zmniejszania liczby zakonników w nich;
- zwolnienia z opodatkowania budynków oraz ziemi

Próbowano wszelkimi sposobami zrównać sytuację katolików oraz prawosławnych pomimo to, iż prawosławnych było o wiele mniej. Od roku 1949 w Wilnie działało 10 prawosławnych Cerkwi oraz 9 katolickich. Reżim sowiecki wzywał duchowieństwo prawosławne do walki z katolicyzmem, z papieżem oraz duchowieństwem. Zgodnie z tymi zaleceniami arcybiskup prawosławny Korneliusz w roku 1946 wydał rozporządzenia na podstawie którego, duchowieństwo w kazaniach miało krytykować oraz osłabiać pozycję duchowieństwa oraz papieża. Do końca Stalin próbował stworzyć jako przeciwagę Watykanu światowe Centrum Prawosławia, ale nie powiodło się to z powodu braku wyrażenia zgody oraz przybycia patriarchy Konstantynopolu, który jako jedyny miał prawo zwoływania powszechnego Soboru.⁸⁷

Rząd sowiecki nie tylko próbował wzmocnić i tak napięte stosunki oraz antagonię między poszczególnymi konfesjami, ale również pragnął wykorzystać napięte stosunki polsko litewskie oraz minimalizować polskie wpływy w diecezji. Plany usunięcia wpływowego polskiego duchowieństwa w Wilnie zaczęły się realizować na początku roku 1945. była wykonana kontrola w Kurii Arcybiskupiej, oraz w 4 domach zakonnych, byli zatrzymani oraz aresztowani polscy księża, wśród nich również Arcybiskup R. Jałbrzychowski (który po kilku miesiącach był zwolniony oraz odebrano mu obywatelstwo litewskie, dlatego musiał opuścić Litwę i wyjechał do Polski) oraz kanclerz Kurii, ks. Adam Sawicki. W tym samym roku wyszło rozporządzenie rządu Litewskiej Republiki Radzieckiej dotyczące zamknięcia seminariów duchownych, z wyjątkiem Kowieńskiego.⁸⁸

Odchodząc od planu zwiększenia roli oraz znaczenia KP na Litwie (plan ten był zupełnie nieskuteczny), sowieci próbowali innymi metodami osiągnąć osła-

⁸⁶ STREIKUS, A. *Sovietu valdžios antibažnytine politika Lietuvoje (1944 -1990)*. Vilnius 2002, s. 71-74.

⁸⁷ Tamże s. 78-79.

⁸⁸ Tamże s. 79-81.

bienie roli KK na Litwie: była to idea stworzenia i odnowy Związku Starokatolików, Mariawitów (pomimo to, że na Litwie działały tylko trzy ich wspólnoty). Klasztory oraz zakony oddawna pełniły znaczącą rolę w Kościele katolickim, dlatego automatycznie stawały się celem, tarczą różnego rodzaju zabiegów persekucyjnych nowego rządu po przewrocie komunistycznym w lutym 1948 roku. Komuniści uważali zakony za poważny trzon hierarchii kościelnej.⁸⁹ Dlatego plan likwidacji zakonów postawił przed sobą cel najważniejszy: osłabienie hierarchii oraz zniszczenie duchowieństwa zakonnego. Według propagandy sowieckiej zakony stanowiły narzędzie krzewienia, rozpowszechniania pasożytniczego światopoglądu reakcyjnego. Księża zakonnych považano za fanatyków religijnych, dlatego według ich mniemania byli bardziej niebezpieczni niż zwykli księża. Dlatego zabraniano im wykonywania posługi kapłańskiej w parafiach, wykładania w seminariach duchownych. Z tego powodu większa część księży zakonnych podpisała zaświadczenia dotyczące rezygnacji z życia zakonnego. O sile i nasileniu represji antykościelnych tego okresu świadczą następujące fakty: pierwsza fala prześladowań – w latach 1944 – 1946 było skazanych 118 księży; druga fala – w latach 1948 – 1949 było skazanych 173 księży; trzecia fala – w latach 1948 – 1949 było skazanych 173 księży. Represje oraz werbowanie agentów było od początku związane z działalnością KGB. Przebieg werbowania wyglądał następująco. Na początku dla agentów były przygotowywane kompromitujące materiały, które wykorzystywano później w celu szantażowania księży. Bojąc się możliwych represji księża godzili się na współpracę z KGB. Nieposłuszni księża automatycznie lądowali w łagrach. Tzw. Wydział „O” ministerstwa obrony narodowej, który kontrolował działalność organizacji religijnych w styczniu 1949 roku ewidował 145 agentów albo informatorów, którzy śledzili działania 201 osób. Liczba księży malała nie tylko w następstwie represji, ale również w następstwie poszczególnych działań rządu skierowanych przeciwko formowaniu, przygotowywaniu i wychowaniu nowych księży. Wiosną 1944 roku litewski sowiecki rząd zdecydował o zlikwidowaniu, zamknięciu wszystkich seminariów duchownych. W 1945 zgodzono się na wyjątek – pozwolono funkcjonować Kowieńskiemu Seminarium Duchownemu. Stopniowo jednak zmniejszano liczbę alumnów oraz wykładowców. W ciągu trzech lat liczba kleryków zmalała z 350 (1946) do 150 (w roku 1949).⁹⁰

Z drugiej strony próbowano znaleźć wewnątrz KK tzw. niepokornych księży, opozycję w stosunku do Watykanu. Celem tych dążeń i działań sowieców było stworzenie Kościoła Narodowego, który miał być we wszystkim posłuszny rządowi, działać według jego zleceń oraz zerwać stosunki z Kościołem Powszechnym, z Watykanem. W tym również celu byli wykorzystywani księża oraz osoby z tzw. związku katolików światowych. Jako przykład należy wskazać na próby zwerbowania przeciwko papieżowi oraz Kościołowi Zakonu franiszkańskiego prowincji litewskiej, którego przełożonym był współpracownik SB na Litwie ks. Liucijus

⁸⁹ DUBOVSKÝ, J. M. Likvidácia kláštorňých komunit na Slovensku v rokoch 1949 – 1960. In *Dejiny a kultúra rehoľňých komunit na Slovensku*. Trnava 1994, s. 123.

⁹⁰ *Lietuva 1940-1990. Okupuotos Lietuvos istorija*. Red. A. Anušauskas. Vilnius 2007, s. 379-380.

Martušis. Zamiarem sowieków było wydanie broszurki skierowanej przeciwko papieżowi i Kościołowi. Plan jednak się nie udał, gdyż ks. Liucijus się zastrzelił (lub był zastrzelony).⁹¹ Do dnia 31 grudnia 1948 roku zostało na Litwie w dużych miastach zamkniętych 34 kościołów, który wdużej mierze należały do zakonów: w Wilnie – 21, w Kownie – 10. Po tej akcji w Wilnie zostało czynnych 8 kościołów a w ownie 10. w tym czasie szybko zmalała liczba mieszkających w dużych miastach księży. Czysutki w Kownie oraz Wilnie objęły przede wszystkim aktywnych księży oraz tych którzy nie zgodzili się na współpracę z władzą.⁹²

Przewodniczący Wydziału do spraw kultu religijnego B. Pušinis ponowił próbe stworzenia Kościoła Narodowego jesienią roku 1949, po wydaniu Stolicą Apostolską, Piusem XII dekret, piętnującego, potępiającego współpracę katolików z komunistami. Dokument ten wywołał u sowieków przeraźliwą histerię. Była przygotowana deklaracja, protest pt. *Potępiamy i protestujemy*, którą miała podpisać większość księży i duchowieństwa litewskiego. W przypadku niepodpisania groziły księżom restrykcje w formie zakazu czynności. Deklarację podpisało tylko 108 księży spomiędzy 933 działających na Litwie księży i ani jeden biskup. Nawet jeśli plany powyższe nie osiągały zamierzonych celów duchowieństwo litewskie było całkowicie izolowane od Kościoła Powszechnego. Władze nie udzielały zgody na jakąkolwiek formę komunikacji z Watykanem. Próby niektórych księży, by informacje dotyczące położenia KK na Litwie dostały się na zewnątrz skończyły się zsyłkami i zamykaniem ich do więzienia.⁹³

Od roku 1948 były wzmocnione też naciski ekonomiczne na Kościół. Prezydium Najwyższej Rady Litewskiej Republiki Radzieckiej wydało zarządzenie w sprawie *nacjonalizacji domów modlitwy, klasztorów oraz budynków wspólnot religijnych*, na podstawie którego oddano w ręce państwa dotąd nieznacjonalizowane plebanie, szpitale oraz inne budynki mieszkalne. Oprócz tego księża mieli płacić progresywne podatki za wykonywanie religijnych aktów oraz narzucano im ogromne taryfy za ogrzewanie czy elektryczność w poszczególnych budynkach, miejscach zgromadzeń.⁹⁴

W latach następnych po nieudanych próbach stworzenia Kościoła narodowego oraz zminimalizowania roli Kościoła Katolickiego na rzecz KP, wysiłki sowieków były skierowane ku

1. ograniczeniu działalności duszpasterskiej duchowieństwa,
2. wzmocnieniu kontroli działalności Kościoła Katolickiego;
3. wykorzystaniu Kościoła w celu utwierdzenia reżimu oraz jego światopoglądu.⁹⁵

⁹¹ STREIKUS, A. *Sovietu valdžios antibažnytine politika Lietuvoje (1944 -1990)*. Vilnius 2002, s.82-86.

⁹² *Lietuva 1940-1990. Okupuotos Lietuvos istorija*. Red. A. Anušauskas. Vilnius 2007, s. 376-378.

⁹³ STREIKUS, A. *Sovietu valdžios antibažnytine politika Lietuvoje (1944 -1990)*. Vilnius 2002, s. 85-87.

⁹⁴ *Lietuva 1940-1990. Okupuotos Lietuvos istorija*. Red. A. Anušauskas. Vilnius 2007, s. 380-381.

⁹⁵ STREIKUS, A. *Sovietu valdžios antibažnytine politika Lietuvoje (1944 -1990)*. Vilnius 2002, s. 88.

Reasumując należy stwierdzić, iż w latach 148-1949 na Litwie była prowadzona przez władze sowieckie masywna antykościelna oraz zaciętrzewiona propaganda. Władze sowieckie rozpowszechniały kłamstwa, iż już od początku momentu chrztu działalność Kościoła katolickiego była skierowana przeciwko interesom narodowym państwa litewskiego oraz narodu. Większość artykułów, publikacji prasowych z lat 1948-1953 była skierowana nie tylko przeciwko strukturom lokalnym kościoła katolickiego na Litwie, ale również przeciwko papieżowi i Watykanowi. Propaganda antyreligijny wykorzystywała w swoim celu znane autorytety religijne albo inne osoby znaczące, wykorzystując ich słabości oraz potknięcia.⁹⁶

Odchodząc od planu całkowitego oraz szybkiego zniszczenia Kościoła (władze doszli do wniosku, iż plan ten się nie powiedzie), uwaga władz była skierowana na stopniowe osłabianie roli, znaczenia Kościoła w społeczeństwie oraz jego ateizację w duchu ideologii materialistycznej. Plan ten objął likwidację przyszłych pokoleń duchowieństwa. Sowietci uświadamiali sobie, iż przyszłość Kościoła leży w rękach przyszłych pokoleń, formacji oraz kształcenia przyszłego duchowieństwa. Dlatego władze w tym okresie z całych sił próbowali zniszczyć, zlikwidować program kształcenia i wychowania seminarzystów. W latach 1950-1953 represjami aparatu byli objęci przede wszystkim profesorzy, wykładowcy seminarium, którzy kształcili przyszłych księży, wzywali alumnów do wierności ojczyźnie oraz ościółowi, odważnie krytykowali oficjalną politykę antykościelną. Seminarium duchowne było całkowicie izolowane od wolnego świata i nie miało możliwości otrzymywania żadnych informacji z dziedziny teologii, działalności pastoralnej, realizowanej w innych państwach.⁹⁷

Jak trafnie ujął Mariusz Roszewski: *Objęcie władzy przez partię komunistyczną przyniosło zmiany w stosunkach społecznych i politycznych; zmiany, których źródłem była tzw. „walka klas”. Kościół ze wzrastającym niepokojem przyglądał się tym zmianom, mając świadomość tego, „że gdzie jest walka, tam są i ofiary”. Z czasem ideologia materialistyczna zaczęła zastępować religię, po jej uprzednim wyparciu z życia społecznego. Na wiarę w Boga nie było już miejsca w państwie ludowym. Obywateli wychowywano według nowych prawd, dla których „wielkim światłem, które rozjaśniło ludzkości drogę była nauka Marksa, Engelsa, Lenina i Stalina”. Robiono wszystko, aby wymienione założenia programowe zostały zrealizowane. Państwo kierowane całkowicie przez leninowską partię „nowego typu”, przeznaczało na ten cel ogromne środki zarówno administracyjne, prawne, jak i ideologiczne.*⁹⁸

⁹⁶ *Lietuva 1940-1990. Okupuotos Lietuvos istorija*. Red. A. Anušauskas. Vilnius 2007, s. 383.

⁹⁷ Tamże s. 382:

⁹⁸ ROSZEWSKI, M. A. *Prymas Stefan Wyszyński i Episkopat Polski wobec systemowych ograniczeń obywatelskich i wyznaniowych w Polsce, w latach 1945 – 1956*. Tekst dostępny na: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TH/THW/xmr_prymas_prl.html (12. 12. 2018).

WYKAZ SKRÓTÓW

- AK – „Ateneum Kapłańskie”. Włocławek 1909 -
ChS – „Chrześcijanin w świecie”. Warszawa 1969 -
CS – „Colloquium Salutis”. Wrocławskie Studia Teologiczne. Wrocław 1969 –
CT – „Collectanea Theologica”. Lwów 1931-1939. Warszawa 1949/50 -
DA – Sobór Watykański II. Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* 1965
DM – Jan Paweł II. *Dives in misericordia* 1980
DWR – Sobór Watykański II. Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* 1965
EK – Encyklopedia Katolicka. Lublin 1973 -
FC – Jan Paweł II. *Familiaris consortio* 1981
GE – Sobór Watykański II. Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis* 1965
GS – Sobór Watykański II. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* 1965
HD – „Homo Dei”. Przegląd ascetyczno-duszpasterski. Tuchów 1932-1939. Wrocław 1940-1956. Warszawa 1957 -
HV – Paweł VI. *Humanae vitae* 1965
LG – Sobór Watykański II. Konstytucja dogmatyczna o Kościele w świecie współczesnym *Lumen gentium* 1964
LPE – Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945-1974. Paryż 1975
LPP – Listy pasterskie Prymasa Polski 1946-1974. Paryż 1975
LPPE – Listy pasterskie Prymasa Polski oraz Episkopatu 1975-1981. Paryż 1988
ŁB – „Ład Boży”. Włocławek?
MCCCh – Pius XII. *Mystici Corporis Christi* 1943
MM – Jan XXIII. *Mater et magistra* 1961
OA – Paweł VI. *Octogesima adveniens* 1971
PT – Jan XXIII. *Pacem in terris* 1963
QA – Pius XI. *Quadragesimo Anno* 1931
RH – Jan Paweł II. *Redemptor hominis* 1979
RN – Leon XIII. *Rerum novarum* 1891
RNS – „Roczniki Nauk Społecznych”. Prawo – Ekonomia – Socjologia. Lublin 1949
RTK – „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”. Lublin 1949
SS – „Studia Socjologiczne”. Wrocław 1961-
ZN KUL – „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”. Lublin 1958
ŻKat – „Życie Katolickie”. Wyd. Stowarzyszenie PAX. Ośrodek Studiów i Dokumentacji Katolickiej. Warszawa 1982

Náboženstvo a hodnoty týkajúce sa identity poľskej a litovskej kultúry. Sociologicko-historická analýza založená na učení kardinála Štefana Wyszyńského

Náboženstvo je dôležitým spoločenským fenoménom v každej kultúre a spoločnosti. Toto tvrdenie sa však vôbec netýka náboženstva, ale konkrétnych náboženstiev, ktoré sú viac či menej rôznorodou mozaikou prejavov a foriem náboženského života. Kardinál Wyszyński počas celého svojho pôsobenia zvláštnym spôsobom poukazyval na úlohu cirkvi a náboženstva. Už v počiatočných fázach svojej pastoračnej a vedeckej činnosti poukázal na obrovskú úlohu náboženstva v spoločenskom živote. Predložená štúdia sa zaoberá učením tohto kardinála v jednotlivých obdobiach jeho pôsobenia.

SOCIÁLNY TRINITARIANIZMUS VO SVETLE LUTHEROVÝCH DÔRAZOV V UČENÍ O TROJICI

Michal VALČO – Peter ŠTURÁK – Katarína VALČOVÁ – Ján ZOZULAK –
Ioan DURA

Social Trinitarianism in Light of Luther's Theological Emphases in his Doctrine of the Trinity

This article offers a concise summary of the development and contents of the doctrine of social trinitarianism followed by an analysis of its most relevant ideas for contemporary theological discourse. As Social Trinitarianism is not a uniform way of thinking about the Christian God as based on Biblical testimony, legitimate critical concerns have arisen regarding certain tenets of this doctrine. After articulating some of the most important criticisms of social trinitarianism, the article will attempt to offer a version of social trinitarianism or better put, relational trinitarianism, which takes seriously the Christian monotheistic notion of divine simplicity (though understood in a 'weak' sense) while affirming the Cappadocian fathers' emphasis on economic and relational Trinity. The final part of the paper considers the emphases of Social Trinitarianism in light of Martin Luther's doctrine about the Triune God.

Keywords: Martin Luther, Social Trinitarianism, Trinity, Latin Trinitarianism, Greek Trinitarianism.

Úvod

Téma Svätej Trojice bola v kresťanských komunitách živo diskutovaná už od úplných počiatkov dejín kresťanstva. Už Ježišovi učeníci zápasili s problémom, v akom vzťahu je Božie sebazjavenie sa v Ježišovi z Nazareta k Jahvemu Izraela a k Božiemu Duchu, ktorý na nich zostúpil na Letnice (1Kor 8, 6; 12, 4 – 6; 2Kor 1, 21 – 22; 13, 14; Kol 1, 15 – 17; 2, 9; Ef 4, 4 – 6; Jn 1, 14; 10, 30 – 36; 14, 9 – 11, 16 – 17; Lk 1, 35; 3, 21 – 22; Mt 1, 23; 3, 16; 28, 19; 1Jn 5, 7 – 8; 1Pt 1, 1 – 2; F 2, 5 – 8). Trinitarianizmus preto nie je niečo „navyše“, akýsi filozofický bonus k jednoduchej židovskej viere Ježiša, ale základný princíp chápania Božieho sebazjavenia,¹ ktorý nám pomáha dať do správneho vzťahu Stvoriteľa, Slovo (Logos), Ducha a Cirkve a odpovedať si tak na otázku: Kým je Ježiš Kristus pre

¹ „Týmto zjavením sa teda neviditeľný Boh (Kol 1, 15; 1Tim 1, 17) vo svojej veľkej láske prihovára ľuďom ako priateľom (Ex 33, 11; Jn 15, 14 – 15) a s nimi sa stýka, aby ich pozval do svojho spoločenstva. Tento proces zjavenia („revelationis oeconomia“) sa uskutočňuje udalosťami a slovami, ktoré medzi sebou vnútorne súvisia, takže činnosť Božia v dejinách spasenia odhaľuje a potvrdzuje učenie a skutočnosti vyjadrené slovami a slová zase ohlasujú skutky a vysvetľujú v nich ukryté tajomstvo. Avšak najhlbšia pravda o Bohu, ako aj o spásе človeka nám týmto zjavením žiari v Kristovi, ktorý je prostredníkom a zároveň plnosťou celého zjavenia.“ NEUNER, J. – ROSS, H. *Viera cirkvi v úradných dokumentoch jej magistéria*. Trnava : Dobrá kniha, 1995, s. 51 n.

nás dnes? Nový rast záujmu o trinitárnu teológiu v poslednej dobe by preto mal byť vítaný ako legitímny vývoj v systematickej teológii.

V posledných dvoch storočiach sa často stávalo, že teológia bola dominovaná tzv. „slabým trinitarianizmom“, kedy učenie o Trojici bolo síce v cirkvách formálne (konceptuálne) prítomné, no homiletika, katechetika a pastorálka ho do veľkej miery ignorovali. Viac sa zdôrazňovala jednota a jedinečnosť (lat.: *aseitas*) Božieho bytia a tiež učenie o Božskej *simplicitas*, t. j. bytostnej čistote a jednoduchošti/nedeliteľnosti Božieho bytia. Zdôrazňovala sa Božia bytostná odlišnosť (*aseitas Dei*) od stvorenej, temporálnej reality. Dôvodom bola podpora Božej absolútnej zvrchovanosti nad existujúcou, časopriestorovou realitou tohto sveta. Výsledkom však bola predstava o Bohu ako o ontologicky izolovanej bytosti, ktorej dokonalosť spočívala v nemennosti (teda v akejsi blaženej nedotknuteľnosti) a večnosti. Úplne zatienená bola predstava Boha ako bytosti, ktorá transcenduje vesmír práve svojou schopnosťou a túžbou milovať bytie ontologicky iné ako svoje vlastné. Sloboda nezištnej lásky je aktom a zároveň bytím Boha, ktorý prijíma do reality svojho života prirodzenosť človeka (v akte inkarnácie) – a práve táto sloboda odovzdať sa v láske je pravou charakteristikou Boha podľa starokresťanskej tradície, založenej na zjavení v rámci dejín spásy (*oikonomia salutis*). Sociálny trinitarianizmus je smer, ktorý chce zdôrazniť práve tento aspekt v ľudskom uvažovaní o Bohu v kresťanskej teológii a kresťanskej „filozofii.“ Tento článok ponúka stručné zhrnutie vývoja a obsahu učenia, ktoré sa od polovice 20. storočia nazýva „sociálnym trinitarianizmom“, s následnou analýzou jeho najdôležitejších myšlienok pre súčasný teologický diskurz. Keďže sociálny trinitarianizmus nie je uniformným myšlienkovým hnutím, premýšľajúcim o kresťanskom Bohu na základe biblického svedectva, vynárajú sa legitímne kritické otázky, namierené na niektoré časti tohto učenia. Po predstavení najdôležitejších kritických námietok voči sociálnemu trinitarianizmu sa článok pokúsi ponúknuť takú verziu tohto učenia, ktorá bude na jednej strane rešpektovať princíp Božskej *simplicitas*, podporujúci kresťanský monoteizmus, a ktorá zároveň integruje dôrazy na ekonomickú a „relačnú“ Trojicu zo strany kappadockých otcov. V poslednej časti sa pozrieme na prelínanie sa niektorých dôrazov sociálneho trinitarianizmu s Lutherovým pohľadom na trojjediného Boha.

Trojčné učenie kresťanských ekumenických kréd

Od prvého uchovaného kresťanského vyznania, tzv. *Symbolum Romanum* (cca. 120 – 150 n. l.), sa postupne cez rané krstné kréda (zachytené napríklad v Hippolytovej *Apoštolskej tradícii* (cca. 215 n. l. v Ríme) kresťanská cirkev dopracovala k ekumenickým vyznaniám, ktoré zhŕňali podstatu kresťanského svedectva a odlišovali kresťanské komunity od iných náboženstiev a siekt (napr. ebjonitov, markionitov, ariánov, nestoriánov, monofyzitov, monarchianistov, sabellianistov, atď.). Tieto vyznania boli od samotného počiatku trojčné, aj keď spočiatku neobsahovali explicitné pojmy, používané neskôr, v čase ekumenických kréd, na opis tajomstva Trojice. Niektoré z týchto pojmov boli prevzaté z filozofie a boli chápané inak v rôznych častiach Rímskej ríše. Napríklad pojem

„*homoousios*“ bol problematický pojem, keďže bol už predtým používaný v Gnosticizme a Manicheizme a spájal sa tiež so zavrhnutým heretikom Pavlom zo Samosaty (200 – 275). Atanáziovi a jeho prívržencom z Alexandrie táto skutočnosť spôsobovala veľké problémy. Preto aj **záverečné anatemata** (prekliatia) z Nicei (325) **výslovne zavrhnújú takéto spájanie termínu „homoousios“ s Pavlom zo Samosaty**. Nicejský ekumenický koncil napokon vyhlásil o Synovi, že je: „*Jednorodný, to znamená, z podstaty Otcovej*“. Excerpt doplneného Nicejsko-konštantinopolského kréda z roku 381, ako aj neskoršieho, Atanáziovho kréda uvádzame nižšie:²

<p>Nicejské krédo, 325/381 AD <i>Oblasť vzniku: VÝCHOD</i></p> <p>Verím v jediného Boha, Otca všemohúceho, Stvoriteľa neba i zeme, sveta viditeľného i neviditeľného.</p> <p>I v jedného Pána Ježiša Krista, jednorodného Syna Božieho, zrodeného z Otca pred všetkými vekmi; Svetlo zo Svetla, pravého Boha z Boha pravého, zrodeného, nie stvoreného, tej istej podstaty [súpodstatný] s Otcom. Skrze neho bolo všetko stvorené...</p> <p>I v Ducha Svätého, Pána a Oživovateľa, ktorý vychádza z Otca. ...</p>	<p>Atanáziovo krédo, cca. 500 AD <i>Oblasť vzniku: ZÁPAD</i></p> <p>... aby sme ctili jedného Boha v Trojici a Trojicu v jednote, bez miešania osôb a rozdeľovania podstaty. Iná je totiž osoba Otca, iná Syna, iná Ducha Svätého, ale jedno je božstvo Otca, Syna i Ducha Svätého, rovnaká sláva, spoločná velebnosť. Aký je Otec, taký je Syn, taký je aj Duch Svätý. ...</p> <p>Tak je Otec Boh, Syn Boh i Duch Svätý Boh, a predsa nie sú traja Bohovia, ale jeden je Boh...</p> <p>Otec nie je nikým učený, stvorený ani zrodený. Syn je ... zrodený. Duch Svätý nie je Otcom ani Synom učený, ani stvorený, ani zrodený, ale z Otca vychádza.</p>
--	--

Na tzv. „nicejskej ortodoxii“ stavajú kappadockí otcovia – Gregor z Nyssy (335 – 394), Gregor z Nazianzu (329 – 390) a Bazil Veľký (330 – 379) – ktorí svojou teológiou pomohli vysvetliť rozlišovanie troch osôb v rámci jednej božskosti sv. Trojice, čím dali konceptuálny základ pre trojičný monoteizmus kresťanstva. Príkladom ich intelektuálneho príspevku môžu byť napr. slová Gregora z Nazianzu, podľa ktorého: „... už samotná skutočnosť, že nie je zrodený, ani z niekoho vychádzajúci, dala meno Otec prvému, Syn druhému a tretiemu ... Duch Svätý, aby mohlo byť zachované rozlíšenie troch osôb v rámci jednej prirodzenosti

² Text kréd možno nájsť v slovenskom preklade v evanjelickom preklade: VESELÝ, D. (ed.). *Symbolické knihy evanjelickej cirkvi augsburského vyznania*. Preložil O. Vízner. Liptovský Mikuláš : Transcusi, 1992, s. 39.

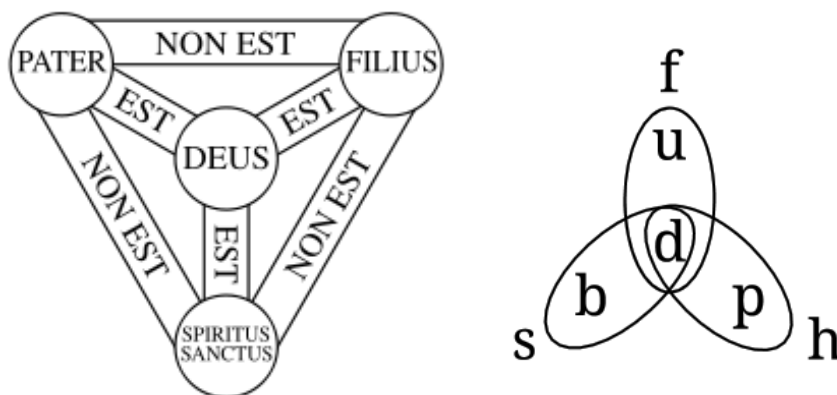
a dôstojnosti Božstva. ... Títo traja sú Jedným v božskosti a onen Jeden tromi vo vlastnostiach...“³

Hlavné smery kresťanského Trinitarianizmu

Súčasná kresťanská teológia (či filozofia náboženstva) sa nevyhne naliehavým a nepríjemným otázkam v súvislosti s centrálnymi tézami trojičného učenia. Dokážeme logicky vysvetliť, ako numericky odlišné, konsubstanciálne osoby môžu byť vnímané ako jeden Boh, jedno Božie bytie? Ak aj nájdeme logicky koherentný spôsob, ako o tomto mystériu hovoriť, aká je relevantnosť týchto úvah pre zvyšok teológie, pre pastorálnu službu, pre naše etické rozhodovanie sa?

To, čo analytická teológia pozná ako „logický problém Trojice“ a systematická teológia ako „problém troj-jednosti Trojice“, je predmetom záujmu teológie počas celých stáročí. V dejinách kresťanského myslenia sú tradične známe štyri hlavné spôsoby, ktoré sa usilujú vysporiadať sa s touto výzvou:

1. Latinský Trinitarianizmus (LT)
2. Grécky Trinitarianizmus (GT)
3. Sociálny (Relačný) Trinitarianizmus (ST)
4. Relatívny Trinitarianizmus (RT) alebo tiež Trinitarianizmus Relatívnej Identity (TRI)



Obrázok 1 a 2: tradičné zobrazenie vzťahov troch osôb Trojice pomocou diagramov, typické pre západné kresťanstvo.

Korene a náčrt vývoja sociálneho trinitarianizmu

Sociálny trinitarianizmus [odteraz len: ST] nie je jasne definovaným modelom trojičného učenia, ale skôr procesom alebo intelektuálnym hnutím s rozmanitými konceptuálnymi možnosťami.⁴ Neexistuje ani jeho komplexná historická

³ NAZIANZ, St. G. *The Sacred Writings of Gregory Nazianzen*. Altenmunster : Jazzybee Verlag, 2012, ix. Text je prekladom časti Gregorovej Piatej teologickej orácie.

⁴ Cf.: GUNTON, Colin. *The Promise of Trinitarian Theology*. Edinburgh : T. & T. Clark, 1991.

genealógia, ba ani jednotná terminológia. Z politických príčin⁵ niektorí autori radšej hovoria o „relačnom modeli Trojice“. Zástancovia ST radi tvrdia, že ich myšlienky majú svoj pôvod v učení kappadockých otcov. Odvolávajú sa na kontrastné porovnávanie východnej a západnej tradície kresťanstva v otázke Trojice, ktoré vypracoval Théodore de Régnon (1831 – 1893) v diele *Etudes de theologie positive sur la Sainte Trinite*.⁶ De Régnon bol nasledujúcimi generáciami teológov interpretovaný tak, akoby to bol práve on, ktorý identifikoval nezmieriteľný protiklad medzi západnou a východnou teológiou. Západná, po vzore sv. Augustína, sa mala údajne orientovať na Božiu jednosť a psychologické analógie, zatiaľ čo východná teológia, v súlade s trojičným učením kappadockých otcov a neskorších východných teológov (najmä Jána Chrysostoma a Jána Damascénskeho), sa mala sústrediť na relačné analógie a zdôrazňovať skôr rozlišovanie troch osôb, ako ono vyplýva z „ekonomickej Trojice“. Velikáni katolíckej a evanjelickej tradície v 20. storočí, akými boli Karol Rahner (1904 – 1984; katolík) alebo Robert Jenson (1930 – 2017; evanjelik), čítali de Régnona práve cez prizmu paradigmy tohto nezmieriteľného napätia. De Régnonova paradigma tak údajne preukázala, že pokiaľ východní otcovia si za východiskový bod vždy berú sebazjavenie Boha v dejinách spásy (ekonomická Trojica), a potom majú problémy vysvetliť jednotu/jednosť Božieho bytia, západní teológovia začnú viac špekulatívne, t. j. intelektuálnym rozjímaním o imanencii Božieho bytia (tzv. imanentná Trojica) v jeho nedeliteľnej esencii, a potom sa usilujú preukázať, ako môže táto esencia existovať v troch odlišiteľných osobách (*personae/hypostaseis*) súčasne. Väčšina moderných interpretov tejto otázky si pritom myslí, že sociálny trinitarianizmus má svoje zreteľné korene v teológii východnej tradície, priamo v učení kappadockých otcov.

O sociálnom trinitarianizme sa však v teológii vážnejšie hovorí až od 80. rokov 20. storočia. Zaslúžil sa o to reformovaný teológ Jürgen Moltmann (1926 –), ktorý v diele *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*/Trojica a Božie kráľovstvo. Učenie o Bohu (1981) opísal učenie sociálneho trinitarianizmu nasledovným spôsobom:

„To, čo učenie o Trojici nazýva *perichoresis*, bolo patristickými teológmi chápané aj ako sociálna vzájomnosť troch božských osôb. Vo vzťahu k večnému životu Trojice boli vždy používané dve rozdielne kategórie analógie: Kategória jednotlivkej osoby a kategória komunity. Odkedy Augustín rozvinul svoje psychologické učenie o Trojici, prvá z týchto kategórií bola primárne používaná na Západe, zatiaľ čo kappadockí otcovia a pravoslávni teológovia až dodnes používajú skôr tú druhú kategóriu. Inklinujú k výrazne sociálnemu učeniu o Trojici a kriti-

⁵ Existujú indicie, podľa ktorých je táto téma citlivá napr. v Číne. Cf.: KUNG, L.Y. The Trinity, the Church, and China's Harmonious Society: A Politics of Persuasion. In *Studies in World Christianity*. 2011, roč. 17, č. 3, s. 237 – 257. Lap Yan Kung tvrdí, že takéto chápanie Boha „je výzvou pre propagandistickú formu komunikácie a pre čínsku politiku pseudo-harmónie“. KUNG, L.Y. The Trinity, the Church, and China's Harmonious Society: A Politics of Persuasion. In *Studies in World Christianity*. 2011, roč. 17, č. 3, s. 238.

⁶ DE REGNON, T. *Etudes de theologie positive sur la Sainte Trinite, Vol. 1 – 2*. Paris : Victor Retaux, 1892 [Vol. 3, 1898].

zujú modalistické tendencie na osobu zameraného trinitárneho učenia západnej cirkvi. Najobľúbenejším sa zdá byť obraz rodiny, ktorý zvyrazňuje jednotu Troj-jedinosti: tri osoby – jedna rodina.“⁷

Moltmannova kniha spôsobila rozruch a motivovala ďalších teológov⁸ skúmať potenciál ST pre rozvoj ekumenickej teológie, ako aj pri hľadaní odpovedí na otázky súvisiace so sociálnou etikou, politikou, sviatosťami a podobne. Systematické spracovanie tejto problematiky, ktoré bolo navyše pevne ukotvené v dôslednej biblickej exegéze, priniesol v 90. rokoch Wolfhart Pannenberg (1928 – 2014). Pannenbergov obrat v teológii k dejinám (spásy) a teda k Biblii ho predurčil stavať na Rahnerovom pravidle o primárnej dôležitosti zjaveného Boha (tzv. ekonomickej Trojice). Rozlišovanie božskej „trojitosti“, „trojjedinosti“ sa berie za samozrejmosť na základe Božieho seba-zjavenia v dejinách spásy, kým Božia „jedinosť“ sa stáva tou hlavnou výzvou pre teológa. Na novú úroveň dôležitosti sa v tomto prístupe dostáva eschatológia.

Medzi pravoslávnyimi teológmi to bol John Zizioulas (1931 –), ktorý hlboko ovplyvnil takmer každý ďalší vývoj sociálneho trinitarianizmu svojou prelomovou knihou *Being as Communion* (1985). Namiesto abstraktných kategórií, ako sú substancia, esencia či prirodzenosť, v súvislosti s Božím bytím dáva Zizioulas prednosť pojmom relačnej ontológie, ako sú osobnosť (personhood) a spoločenstvo (communion). Upozorňuje na to, že „láska nie je nejakou emanáciou ani vlastnosťou substancie Boha ... ale je pre Jeho substanciu konštitutívnu; to znamená, že je tým, čo robí Boha tým, kým je, pravým Bohom. Láska preto prestáva byť kvalifikujúcou vlastnosťou bytia a stáva sa najvyšším bytostným určovateľom. Láska ako Boží spôsob existencie hypostazuje (zosobňuje) Boha, konštituuje jeho Bytie.“⁹

Medzi katolíckymi teológmi sú to okrem Rahnera najmä Catherine Mowry LaCugna (1952 – 1997) a Elizabeth Johnson (1941 –). LaCugna¹⁰ je známa najmä svojím dôrazom na vzťahy medzi tromi osobami Trojice, niekedy až na úkor ich imanentnej jednoty, kým Johnson¹¹ zas používa perspektívu ST v spojení s dôrazmi feministickej teológie.

⁷ MOLTSMANN, J. *The Trinity and the kingdom: The doctrine of God*. Minneapolis : Fortress Press, 1981, s. 199.

⁸ Medzi inými môžeme spomenúť Leonarda Boffa, Davida Browna, Petra Forresta, Williama L. Craiga, Miroslava Volfa, Millarda Ericksona, Richarda Swinburna, Stephena Laymana, Roberta Jenson a iných.

⁹ ZIZIOULAS, J.D. *Being as communion : Studies in personhood and the church (No. 4)*. Crestwood, NY : RSM Press, 1985, s. 46.

¹⁰ LACUGNA, C.M. *God For Us: The Trinity and Christian Life*. San Francisco : HarperSan Francisco, 1992; *God in Communion with us: The trinity*. In *Freeing Theology: The Essentials of Theology in Feminist Perspective*. San Francisco : Harper, 1993, s. 83 – 114.

¹¹ JOHNSON, E. *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*. New York : Crossroad, 1992.

Centrálne dôrazy sociálneho trinitarianizmu

Centrálne dôrazy sociálneho trinitarianizmu môžu byť formulované nasledovne:¹²

1. Návrat ku kanonickej hermeneutike Biblie (a tradície).
Znamená to, že teológovia majú za východisko svojej reflexie považovať v prvom rade kánon Sv. písma a majú brať ohľad aj na to, ako bol tento používaný liturgicky a homileticky v priebehu dejín kresťanstva.
2. Ježiš je ako Boží Syn *homoousios* s Otcom a spása má byť chápaná participatívne.
Východiskom je tu nicejská ortodoxia (Atanáziov dôraz na súpodstatnosť Syna a Otca, vyjadrený filozofickým pojmom *homoousios*. Spasenie človeka nemá byť vnímané legalisticky ako súdny výrok na základe „započítania“ nekonečnej obete Ježiša Krista, ale ako mystérium participácie na Božej spravodlivosti skrz život a spravodlivosť Syna v moci ich spoločného Ducha.
3. Relačná ontológia Božieho bytia
Relačná ontológia napovedá veľa o tom, kým Boh je vo svojom vnútornom živote, pričom vždy je zdôrazňované, že človek sa opovažuje o týchto veciach svedčiť (teda uvažovať a rozprávať o imanentnej Trojici) len na základe toho, ako sa Boh sám zjavil v dejinách, najmä v živote a diele Ježiša Nazaretského. Relačná ontológia nám pripomína, že odlišiteľné osoby Božieho bytia sú priamo konštituované večným vzájomným vzťahom seba-vydávajúcej lásky (*agapē*). Táto láska pritom nie je niečím, čo oné tri osoby „robia“, ale skôr „kým sú“ spolu v rámci perichoretického prebývania (*koinonia*) v Božom živote.
4. Dôraz na vzájomný, konštitutívny vzťah troch osôb ako samostatných centier vedomia;
Relačná ontológia Božieho bytia ráta s tromi súčasnými, odlišiteľnými centrami vedomia. Tieto sú síce „odlišiteľné“, ale nie sú nezávislé. Nemožno hovoriť o akomsi „individualizme“ božských osôb, ale skôr o vzájomnej vzťahovej podmienenosti perichoreticky prepojených centier myslenia a vôle.
5. Nedôvera k statickým opisom Boha s použitím abstraktných kategórií filozofie;
Stúpenci ST nedôverujú filozoficky-abstraktným koncepciám Boha, ktoré začínajú ľuďmi vymyslenými premisami o tom, čo je možné alebo vhodné pre Božie bytie. Hoci ani ST sa nevyhne filozofickému jazyku, v tomto prístupe prevažuje dynamika biblických naratív, ktorá má konštitutívnu funkciu pre naše chápanie a formulovanie tajomstiev ekonomickej a imanentnej Trojice.
6. Nepraktickosť západného trinitarianizmu;
Západný trinitarianizmus bol v dôsledku komplikovaných a zväčša príliš abstraktných kategórií a myšlienkových konštrukcií často označovaný za mimoriadne nepraktický pre reálny život cirkvi a veriach. ST sa usiluje preskúmať individuálno-etický, ako aj eticko-spoločenský dosah tohto učenia. Popri

¹² Súhrn základných čít ST ponúka vo svojej nedávnej štúdií VAN DEN BRINK, G. Social Trinitarianism : A discussion of some recent theological criticisms (s. 336). In *International Journal of Systematic Theology*. 2014, roč. 16, č.3, s. 331 – 350.

tom zástancovia ST tvrdia, že lepšie pochopenie Svätej Trojice má aj svoje pastorálne, katechetické, misijné (a ďalšie) implikácie.

Spomedzi spomenutých dôrazov je hlavným poznávacím znakom ST „relačná ontológia“ (teda vzťahová ontológia). Stanley Grenz (1950 – 2005) napríklad hovorí o „perichoretickom“ chápaní konštrukcie ľudského JA vo vzťahu (*in relatio*), ktoré má hlboké korene v tradícii otcov, ale ktoré bolo na západe zatienené augustínovskou introspekciou. Kľúčový sa tu zdá byť pojem *perichóresis*, ktorý možno voľne preložiť ako vzájomné prenikanie bytia (osôb sv. Trojice) či vnútorné, vzájomné prebývanie (angl. *indwelling*). „Počnúc Jánom Damascénskym začali cirkevní otcovia používať pôvodne kristologický pojem *perichoresis* na vyjadrenie dynamiky Božieho vnútorného (imantentného) života. Tri špecifické osoby vzájomne prebývajú jedna v druhej, čerpajú život jedna z druhej a tento vzájomný konštitutívny vzťah z nich robí to, kým sú.“ Takéto chápanie vyzdvihuje relačnú podmienenosť trojosobného bytia Boha ako Otca, Syna a Ducha. „Osobnosť týchto troch [Otca, Syna, DS] je určená relačne; každý je jedinečnou osobou práve svojím vzťahom k ostatným dvom. Takéto použitie pojmu *perichoresis* nám pomáha vyhnúť sa rozdeleniu Boha na troch, zachovajúc pritom odlišnosti osôb v rámci jedného Božieho bytia, ktoré je definované večnými vzťahmi. Podporená je tým jednosť Boha a individualita troch osôb Trojice.“¹³ Substantívny prístup časti západnej teológie, ktorý sa zamerával na univerzálne kategórie (*substantia*, *essentia*) a ktorý mal tendenciu zdôrazňovať jednotu bytia na úkor patričnej diferenciácie osôb a dynamického ponímania Boha ako večného života lásky „vo vzťahu“ (*in relatio*), môže vyústiť do individualisticky definovaného vnímania koncepcie osoby, čím sa nielen zvýrazní existujúca ontologická priepasť medzi Bohom (ako večným, nestvoreným) a človekom (ako časným a stvoreným bytím), ale aj medzi ľuďmi ako „odpojenými“ jednotlivcami. Hypostatický, extatický prístup relačnej ontológie (podľa Zizioulasa) má potenciál zvýrazniť vzájomný vzťah (*relatio*) Otca, Syna a Ducha, keď ich vníma ako dynamické, večné spoločenstvo lásky. Vzájomný vzťah existujúcich *hypostaseis* (osôb)¹⁴ pritom tvorí a formuje ich osobitosť. Osoba je vnímaná ako porózna, vzťahovo konstituovaná entita, nie ako nezávislá, odpútaná monáda, ktorá vstupuje do vzťahov podľa osobných preferencií alebo vopred kalkulovaných výhod. Z toho potom vyplýva, že ak je ľudské ja konštituované relačne *extra nos* (teda „mimo nás“ mocou zvonku), navždy ostáva podmienené dynamikou tohto vzťahu a určené poslaním „byť tu pre druhých“.

Tieto dôrazy nachádzajú silný ohlas medzi mysliteľmi modernej ekumenickej teológie, teológie oslobodenia, ale aj uprostred konfesiónálnych teologických smerov. Ako už bolo spomenuté, nejedná sa o monolitické hnutie a jednotliví protagonisti sa medzi sebou líšia v špecifických dôrazoch aj vnútornej motivácii. Niektorí sa dokonca zdráhajú identifikovať sa verejne (či vedome) s prístupom so-

¹³ GRENZ, Stanley J. The social God and the relational self: Toward a theology of the Imago Dei in the postmodern context (s. 55). In *Horizons in Biblical Theology*. 2002, roč. 24, č. 1, s. 33 – 57.

¹⁴ Teológovia ST prišli s pojmom „odlišiteľné centrálne vedomia“.

ciálneho trinitarianizmu. Medzi stúpcov sociálnych dôrazov v učení o Trojici (ST) patria: Timothy Bartel, David Brown, Peter Forrest, C. Stephen Layman, J. P. Moreland a William Lane Craig, Cornelius Plantinga, ml., Richard Swinburne, Edward Wierenga, C. J. F. Williams, W. Hasker, J. Moltmann, Miroslav Volf, Elizabeth A. Johnson, John Zizioulas, Patricia Fox, Stanley Grenz, Catherine LaCugna, Wolfhart Pannenberg, Robert Jenson, Paul Hinlicky, Stanley Grenz atď. Kritikmi tohto prístupu sú: Michael C. Rea, Brian Leftow, Daniel Howard-Snyder, Carl Mosser, Jeffrey E. Brower, Dale Tuggy, Karen Kilby, Steve Holmes a ďalší. Kritici sú najmä z radov analytických filozofov a teológov, stúpenci sú väčšinou ekumenickí teológovia, stúpenci kresťansky orientovanej filozofie personalizmu, teológovia kresťanskej misie či sociálne orientovaní teológovia, no hranice týchto skupín nie sú striktné určujúce, či je niekto sympatizantom alebo skôr kritikom ST.

Hlavné výhrady kritikov možno zhrnúť nasledovne:¹⁵

1. Obava, že ST je vzhľadom na svoju rôznorodosť prakticky málo využiteľný, keďže sa vyznačuje príliš mnohorakými odporúčaniami či dôsledkami pre prax, čo spôsobuje zmätok a ubera presvedčivosť ich argumentom;
2. Je spochybňovaná myšlienková prepojenosť s teológiou kappadockých otcov; v tejto súvislosti je pripomínané, že kontrastné rozlišovanie medzi východom a západom zo strany Théodore de Régnon – latinský augustinianizmus versus grécky sociálny trinitarianizmus – je neadekvátne a škodlivé;
3. Spochybňované sú tiež korene ST v Písme, a to najmä v textoch Starej zmluvy; hoci v Novej zmluve možno nájsť dosť miest, ktoré hovoria o troch špecifických osobách Trojice na úrovni *oikonomia salutis*, starozmluvné svedectvo sa zdá byť jednoznačne protichodné týmto tendenciám, lebo zdôrazňuje jedinosť Boha Izraela;
4. Tvrdenia ST o vnútornom živote Boha (imanentnej Trojici) sú kritizované ako neobhájiteľné z epistemologického aj logického hľadiska;
5. A napokon kritici pripomínajú ťažkosti na strane ST dostatočne zdôrazniť/ zdôvodniť Božiu jednotu, jedinosť Božieho bytia.

Voči týmto námietkam existujú protiargumenty a medzi oboma táborami prebieha živá debata. Stúpenci ST napríklad trvajú na tom, že odlišnosti v interpretáciách automaticky neznamenajú nedostatok ortodoxie či neúčinnosť samotného prístupu ST, pretože zneužitie automaticky nevyučuje ďalšie použitie. Pokiaľ ide o druhú námietku, tu možno celkom legitímne pripomenúť, že Augustín je komplexnejší (v kontraste s tým, ako niekedy býva interpretovaný teologizujúcimi filozofmi) a jeho učenie je oveľa bližšie Kappadočanom, ako sa pôvodne predpokladalo. Hoci je pravda, že Kappadočania nemôžu byť automaticky považovaní za predchodcov ST, to ešte neznamená, že ST nemôže byť inšpirované ich sociálnymi metaforami či ich definíciami pojmov *ousia*, *hypostasis* alebo *perichoresis*. Pokiaľ sa stúpenci ST budú pridŕžovať definície „tri *hyposta-*

¹⁵ Van den Brink ponúka rozsiahlu štúdiu na túto tému, ktorá slúži ako dobré východisko pre sumarizáciu argumentov oponentov ako aj zástancov ST. Pozri: VAN DEN BRINK, G. Social Trinitarianism : A discussion of some recent theological criticisms. In *International Journal of Systematic Theology*. 2014, roč. 16, č. 3, s. 338 – 349.

seis v jednej *ousia*“, nie je dôvod tento smer považovať za odchýlku od kresťanstva nicejskej ortodoxie. Historicky zaujímavá je v tejto súvislosti skutočnosť, že sociálne modely Trojice začali byť na západe spochybňované až po IV. lateránskom koncile (1215) a odsúdený Joachima de Fiore (1135 – 1202), ktorý obviňoval Petera Lombardského (1096 – 1160) z „quaternistickej“ herézy. Dovtedy boli tieto dôrazy vnímané ako bežná, legitímna súčasť kresťanskej tradície aj medzi západnými teológmi. Na tretiu výhradu možno odpovedať, že „židovský monoteizmus v období po druhom chráme síce oddelil jediného Boha od všetkej ostatnej reality, no spôsoby, akými tak učinil, nezabránili raným kresťanom zo židovstva (aj tým priamo v Jeruzaleme) zahrnúť Ježiša do tejto výnimočnej identity jediného Boha. Nie Atény (teda grécka metafyzika), ale Jeruzalem bol podhubím pre vznik učenia o Trojici.“¹⁶ Dokonca aj židovské monoteistické vyznanie *Shema Jisrael* z knihy Deuteronomium 6 môže byť interpretované ako také, ktoré viac vyzdvihuje jedinečnosť Boha než numerickú singularitu Jeho vedomia, ktorá by potom musela byť nevyhnutne aplikovaná na jednu Božiu osobu. Okrem toho je potrebné brať do úvahy dejinnú progresívnosť Božieho zjavenia v Písme. Pokiaľ ide o spochybňovanie prototrinitárnych NZ textov,¹⁷ tieto sú prítomné nielen v naratívnom žánri, ale aj v priamejších, normatívnych textoch, vypovedajúcich priamo o povahe Božieho bytia a konania v dejinách spásy, s následnými normatívnymi požiadavkami na vieru a vyznanie ľudí. Tieto texty sú kľúčové pre pochopenie NZ ako súdržného, dramatického naratívneho celku. Ich prítomnosť, resp. odkaz na ich poslanstvo, možno zdokumentovať naprieč NZ. Napriek ťažkostiam by sme sa nemali vzdávať úsilia pochopiť vzťah medzi ekonomickou a imanentnou Trojicou na základe biblických textov, inak nám hrozí, že z teológov sa stanú antropológovia. Tohto sa týka aj Barthov kľúčový príspevok pre teológiu: „Samotná predstava o Bohu, ktorý zjavuje svoju božskosť, je ohrozená, ba dokonca vyprázdnená, keď začneme [oddeľujúcim spôsobom] rozlišovať medzi *Deus revelatus* a *Deus in se*.“¹⁸

Pokiaľ ide o štvrtú námietku, stúpenci ST zdôrazňujú, že na božskej úrovni bytia (čo je ontologicky kvalitatívne odlišný status) môžu byť tri osoby Trojice vysvetlené spôsobom, ktorý sa vyznačuje úplnou interdependenciou a relačnou vzájomnosťou ako perichoretické spoločenstvo odlišiteľných centier vedomia a vôle. Tieto sú konštituované recipročnou vzájomnosťou ich večného vzťahu lásky – lebo „Boh je láska“ (1Jn 4, 8), ako tvrdia napríklad Grenz a Zizioulas. Toto perichoretické spoločenstvo lásky má silný ontologický status, a preto môže byť vysvetlením Božej jednoty. Monoteistické predstavy v Biblii (alebo aj v tradícii) umožňujú určitú škálu pohľadov (na rozdiel od niektorých filozofických koncep-

¹⁶ VAN DEN BRINK, G. Social Trinitarianism : A discussion of some recent theological criticisms. In *International Journal of Systematic Theology*. 2014, roč. 16, č. 3, s. 342.

¹⁷ Napríklad: KILBY, K. Perichoresis and projection: Problems with social doctrines of the Trinity. In *New Blackfriars*. 2000, roč. 81, č. 957, s. 432 – 445.

¹⁸ VAN DEN BRINK, G. Social Trinitarianism : A discussion of some recent theological criticisms. In *International Journal of Systematic Theology*. 2014, roč. 16, č. 3, s. 344.

cií), čo vytvára priestor pre istú „pluralitu identít v rámci Božieho bytia“.¹⁹ Napokon možno dôvodiť, že niektoré pravdy vyznávame bez ohľadu na to, či ich dokážeme úplne spoľahlivo konceptuálne či metafyzicky vysvetliť. Vyznávame jednotu Otca, Syna a Ducha bez poskytnutia nepriestrelnej definície spôsobu tejto jednoty. Na tomto mieste sa kresťania môžu legitímne odvolať na apofatické mystérium, pričom nestrácajú nevyhnutne integritu svojho dôvodu, ani svojich epistemologických predpokladov.

Dôvody v prospech kvalifikovanej verzie sociálneho trinitarianizmu

Kritické postrehy zo strany oponentov ST majú svoje opodstatnenie a netreba ich brať na ľahkú váhu. Prílišný dôraz na tri odlišiteľné osoby s použitím analógie rodiny môže naozaj navodzovať dojem, že pôvodný monoteistický myšlienkový systém sa rozpadá do troch postáv, ktoré majú spoločný zámer a hnutie vôle s ohľadom na záchranu sveta, ale ktorých bytostná jednota sa stáva nanajvýš metaforickým vyjadrením viery. Prílišná politická angažovanosť niektorých stúpencom ST môže byť vnímaná ako hrozba pre politické režimy inklinujúce k totalite a jednostranný dôraz na spoločenstvo lásky ako konštitutívny základ Božieho bytia môže vyústiť do evanjelia „ľacnej milosti“, pred ktorým cirkev varoval (medzi inými) Dietrich Bonhoeffer.²⁰

Rovnako vážne nebezpečenstvá však číhajú aj na druhej strane, teda v súvislosti s abstraktným, substantívnym uvažovaním o Bohu v jeho bytí na základe slabo artikulovaných filozofických (či metafyzických) predporozumení. Sociálny trinitarianizmus ponúka vyvažujúce dôrazy, ktoré stojí za úvahu integrovať do ekumenického porozumenia Boha ako trojosobného spoločenstva lásky pri striktnom zachovaní monoteizmu. Dejiny spásy vyjavujú Boha ako toho, ktorý svoje spoločenstvo lásky (*agapeická koinonia*) otvára pre stvorené bytosti – a človeka, ktorý bol účinený na Boží obraz (ako intímne spoločenstvo muža a ženy, pozri: Gn 1, 27), zmieruje so sebou aktom obete lásky inkarnovaného Syna a vťahuje ho do Božieho života lásky v oslobodzujúcom procese spasenia.

Kresťanská koncepcia spásy ako komplexných dejín Božích a ľudských interakcií by potom mala byť vnímaná na pozadí *participatívnej ontológie*. Ľudia sú transformovaní Duchom skrze Ježiša Krista pre spoločenstvo s Otcom, aby boli účastní ich komunity lásky. Relačný (sociálny) model Trojice podľa všetkého najlepšie absorbuje (vytvára najprajnejšie podhubie) pre takúto participatívne chápanie spásy. Hlboké osobné spojenie a spoločenstvo s Bohom a s blíznymi, pre ktoré sme obnovení milosťou, nie je pre Boha niečím cudzím, ale je odrazom a rozšírením Jeho vlastného života (ako života-v-spoločenstve). O tom nám napokon svedčí aj spomínané učenie o stvorení človeka na Boží obraz. Božie spoločenstvo lásky milosrdne a úplne nezaslúžene zahŕňa do seba aj ľudské osoby,

¹⁹ VAN DEN BRINK, G. Social Trinitarianism : A discussion of some recent theological criticisms. In *International Journal of Systematic Theology*. 2014, roč. 16, č. 3, s. 348.

²⁰ BONHOEFFER, D. *Discipleship. Dietrich Bonhoeffer Works, Vol. 4*. Minneapolis : Fortress Press, 2003, s. 43 – 56. Bonhoeffer „ľacnú milosť“ nazýva krutou a považuje ju za najväčšieho nepriateľa cirkvi (BONHOEFFER, D. *Discipleship. Dietrich Bonhoeffer Works...*, s. 43).

a to „dvojitým pohybom inkarnácie a nanebovstúpenia Syna, s ktorým sú veriaci spojení v moci Ducha“.²¹

Pojem *homoousios* Nicejského kréda (325) by za takýchto okolností nemal byť braný na ľahkú váhu, ako pochabý filozofický pokus vysvetliť nevysvetliteľné.²² Skôr by sme si ho mali ceniť ako vyjadrenie úžasu, uctievania a chvály zoči-voči hlbokému mystériu Boha, ktorého identita zahŕňa Otca, Syna a Ducha – navždy spojených putom perichoretického spoločenstva lásky. Thomas Torrance (1913 – 2007) správne upozorňuje, že *homoousios* predstavuje spôsob, akým Boh dáva samého seba, aby bol poznaný v Ježišovi Kristovi; práve tu sa spája ekonomická a imanentná Trojica.²³

ST nás svojimi dôrazmi vedie k potrebe rozpracovať sociálne či komunitné chápanie pojmu *imago Dei*, v zmysle „obnovy kresťanskej, komunitno-konštituovanej duše z popola zániku sebastredného JA“, ako správne upozorňuje Stanley Grenz.²⁴ Treba tak urobiť v snahe ubrániť sa pred „sebestačným, seba-konštruujúcim sa terapeutickým JA modernej psychológie, na spôsob Abrahama Maslowa“, alebo proti destabilizujúcemu nietzscheovskému JA, „kde moderný ideál stabilného, jednotného JA bol nahradený decentrovaným, prchavým JA“.²⁵ Je potrebná taká nová definícia ľudského JA, ktorá môže byť chápaná v intenciách biblického *imago Dei*.²⁶ *Imago dei* sa postupne „skrže participáciu v božskom živote [2Pt 1, 4] prostredníctvom zjednotenia s Kristom v Duchu Svätom vynára ako relačné JA, sexuálne JA, ekleziálne JA a nakoniec ako teocentrické JA“.²⁷ Toto relačné, ekleziálne JA, ktorého identita a trvanie sa vynára *extra se in Christo*

²¹ VAN DEN BRINK, G. Social Trinitarianism : A discussion of some recent theological criticisms. In *International Journal of Systematic Theology*. 2014, roč. 16, č. 3, s. 350.

²² Viď Adolf von Harnack (VON HARNACK, A. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Vol. 1 – 3). Akademische Verlagsbuchhandlung von JCB Mohr (Paul Siebeck), 1894 – 1898) a po ňom nasledujúca škola liberálneho protestantizmu.

²³ TORRANCE, T. F. *Christian Theology and Scientific Culture*. Oxford : Oxford University Press, 1981, s. 38. Torranceovu argumentáciu si osvojuje Kevin Vanhoozer, ktorý participatívnu ontológiu, vyplývajúcu z relačného chápania Trojice, aplikuje na liturgický život cirkvi: „Skrže účasť na bohoslužbe cirkvi sa začíname stotožňovať s trojičným modelom našej spásy, čím postupujeme od poznania Boha, ako sa nám odhaľuje v dejinách spásy, k poznaniu Boha, akým je sám o sebe v jeho osobných onto-vzťahoch [bytosných vzťahoch].“ VANHOOZER, K. J. Three (or More) Ways of Triangulating Theology : On the Very Idea of a Trinitarian System. In *Revisoning, Renewing, Rediscovering the Triune Center: Essays in Honor of Stanley J. Grenz*. R. E. Olson. Eugene : Wipf and Stock Publishers, 2014, s. 40.

²⁴ GRENZ, Stanley J. The social God and the relational self : Toward a theology of the Imago Dei in the postmodern context (s. 55). In *Horizons in Biblical Theology*. 2002, roč. 24, č. 1, s. 54.

²⁵ GRENZ, Stanley J. The social God and the relational self : Toward a theology of the Imago Dei in the postmodern context (s. 55). In *Horizons in Biblical Theology*. 2002, roč. 24, č. 1, s. 54.

²⁶ Cf. PETRO, M. Človek – Boží obraz. In *Theologos*. 2018, roč. XX, č. 2, s. 45 – 54; BERNACIAK, J. Dôstojnosť človeka, ako subjektu, pre realizáciu spravodlivosti a lásky, vo svetle vyjadrení niektorých teológov a sociológov v XX. storočí a na začiatku XXI. storočia. In *Theologos*. 2018, roč. XX, č. 1, s. 25 – 51.

²⁷ PETRO, M. Človek – Boží obraz. In *Theologos*. 2018, roč. XX, č. 2, s. 45 – 54; BERNACIAK, J. Dôstojnosť človeka, ako subjektu, pre realizáciu spravodlivosti a lásky, vo svetle vyjadrení niektorých teológov a sociológov v XX. storočí a na začiatku XXI. storočia. In *Theologos*. 2018, roč. XX, č. 1, s. 56.

prostredníctvom skúsenosti, kedy je naše bytie centrovane mocou Ducha v Tom, v ktorom všetky veci nachádzajú svoju prepojenosť, ponúka pravú a trvalú nádej uprostred straty ľudského JA, tak typickej pre postmodernú situáciu. Byť vo vzťahu s trojjediným Bohom nielenže svojou podstatou obsahuje, ale je priam určované našimi vzťahmi s tými, ktorí majú účasť na Ježišovom naratíve, a tým aj na novej ekleziálnej ľudskosti. K tomuto pohľadu mal napokon veľmi blízko nemecký teológ, farár a martýr Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), najmä v diele *Sanctorum Communio* (1930).²⁸

Lutherove Trojičné dôrazy

Lutherova teológia Trojice je pevne zakorenená v tradícii západnej cirkvi a ekumenických kréd.²⁹ Učenie o Trojici nie je pre neho podradná, špekulatívna časť teológie, ale pravá štruktúra a podstata evanjelia, ktoré sa inak (bez trojičného učenia) mení na filozofiu a zákon. Vo *Vyznaní o Kristovej Večeri* (1528) hovorí Luther o seba-odovzdávaní sa Boha evanjelia v prospech hrišnika týmito slovami: „Toto sú oné tri osoby a jeden Boh, ktorý sa nám odovzdal úplne a bez-ozvyšku, so všetkým, čím je a čo má. Otec sa nám odovzdáva s nebom a zemou a všetkými stvoreniami, aby nám tieto slúžili a boli nám na prospech. Ale tento dar sa kvôli Adamovmu pádu stal nejasným a neužitočným. Preto potom Syn vydal seba samého a daroval svoje diela, utrpenie, múdrosť a spravodlivosť a zmieril nás s Otcem, aby sme, súc obnovení k životu a spravodlivosti, mohli tiež poznať a mať Otca a jeho dary.“³⁰

Takéto sebaodovzdávanie sa Boha znamená, že každá z troch osôb je zároveň subjektom aj objektom dávania v prospech ľudského prijímateľa. Osoba a dielo osôb Trojice sú takto spojené, pričom osoba má prioritu. Otec, Syn a Duch Svätý pritom nie sú vnímaní ako nezávislí, autonómni aktéri, ale ako jeden Boh, konajúci v jednote Ducha: konanie a utrpenie vteleného Syna zjavuje úmysel a konanie Otca; a dielo Ducha zdokonaľuje a dokonáva činy Syna, keď nimi preniká celé Božie stvorenie, čím uzatvára cyklus trojičného diania v dejinách spásy. „Ale keďže táto (Kristova) milosť by nikomu neprospeľa, ak by ostala hlboko ukrytá a nemohla by sa k nám dostať, Duch Svätý prichádza a dáva nám seba samého v plnosti a so všetkým. Učí nás rozumieť dielu Kristovmu, ktoré nám bolo odkryté; pomáha nám ho prijať a uchovať si ho a použiť ho v náš prospech a tiež odovzdať ho druhým, rozmnožiť a rozšíriť ho.“³¹

V diele Ducha Svätého Luther rozlišuje medzi vnútorným a vonkajším konaním Ducha. Evanjelium k nám prichádza cez vonkajšie prostriedky: cez zvestovanie slova, krst, VP..., a vnútorne vo vynorení sa viery, ktorou prijímame

²⁸ BONHOEFFER, D. *Sanctorum Communio: eine Dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*. Berlin, 1930. Jednalo sa pôvodne o text rovnomennej dizertačnej práce, ktorú Bonhoeffer obhájil v roku 1927 ako 21-ročný.

²⁹ SCHWÖBEL, C. Martin Luther and the Trinity. *Oxford Research Encyclopedia of Religion* [online] [2017-03-29]. Dostupné na internete: <http://oxfordre.com/religion/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-326>.

³⁰ LUTHER, M. Vom Abendmahl Christi Bekenntnis. In *WA* 26, 505, 38 n.

³¹ LUTHER, M. Vom Abendmahl Christi Bekenntnis. In *WA* 26, 506, 3–7.

zasľúbenia evanjelia. Skutočnosť, že vnútorné dielo Ducha je pripútané k vonkajším prostriedkom komunikácie evanjelia, zvyrazňuje spojitosť a súvislosť medzi Božím trojičným dielom a kresťanskou vierou.³² Viera v Trojicu odráža trojičnú štruktúru dejín spásy. Poznať a prijať Kristove dobrodenia pritom nemožno na základe uvažovania nad jeho božskou a ľudskou prirodzenosťou a spôsobom inkarnácie.³³ Tieto skutočnosti je skôr človek pozvaný prijať s dôverou v kontexte trojičného Božieho seba-vydávania sa v prospech hriešnikov – ktoré pramení v Božom večnom bytí, je sprostredkované v osobe a diele Krista a privlastňované veriacimi mocou Ducha. Cesta kajúceho hriešnika do náruče Otca ide od Ducha Svätého, ktorý nás spája so Synom a tak, súc zaodetých v Kristovi, nás privádza k Otcovi. Ako hovorí Luther: „Nikdy by sme neboli mohli spoznať Otcovu lásku a milosť bez Pána Krista, ktorý je zrkadlom Otcovho srdca; bez Neho by sme videli len nahnevaného a hrozného sudcu. Ale ani o Kristu by sme neboli mohli nič vedieť, keby nám to nebol vyjavil Duch Svätý.“³⁴

Viera je našou odpoveďou na Božie seba-odhaľovanie sa v dejinách a zároveň našou účasťou na Božom seba-dávaní sa v trojičnom akte záchranu hriešnikov, ich zmierenia a privedenia naspäť do Otcovej náruče. Viera potom aj je, aj nie je naším dielom: NIE JE reakciou hriešnika; JE pohybom nového stvorenia v Kristovi (*en Christo*) v moci Ducha na slávu Boha Otca. Jaroslav Pelikan (1923 – 2006) správne poznamenáva, že Lutherovo (evanjelické) učenie o ospravedlnení „dáva zmysel iba vtedy, ak bolo vnímané nielen na pozadí vývoja augustinovskej antropológie, ale aj učení o Trojici“.³⁵

Na sklonku svojho života Luther v dišpute na podporu Erazma Albera (24. 08. 1543) o jednote božskej podstaty (a zároveň náležitom rozlišovaní troch osôb) vyslovuje nasledovné tézy: (1) „Sväté písma učia, že Boh je tou najjednoduchšou jednotou (*simplicissime unum*) a že sú tri osoby (*tres personas*) [...], ktoré sa od seba skutočne odlišujú. (2) O každej z týchto osôb platí, že je úplne Bohom (*totus est Deus*) a mimo neho nie je nijaký iný Boh. (3) Napriek tomu však nemožno tvrdiť, že každá z týchto osôb je sama o sebe Boh (*personam solum esse Deum*).“³⁶

³² Porovnaj: KOCEV, P. – KONDRLA, P. – KRALIK, R. – ROUBALOVA, M. St. Clement of Ohrid and his activities in Macedonia. In *Konstantinove Listy*. 2017, roč. 10, č. 2, s. 88 – 97; KONDRLA, P. – REPAR, P. Postmodern aspects of new religious movements. In *European Journal of Science and Theology*. 2017, roč. 13, č. 3, s. 67 – 74; KONDRLA, P. – TOROK, L. Objective faith and weak truth. In *European Journal of Science and Theology*. 2017, roč. 13, č. 1, s. 79 – 86; KRALIK, R. Kierkegaardova interpretácia viery. In *XLinguae*. 2017, roč. 10, č. 3, s. 37 – 44.

³³ MAHRIK, T. – PAVLIKOVA, M. – ROOT, J. Importance of the incarnation in the works of C.S. Lewis and S. Kierkegaard. In *European Journal of Science and Theology*. 2018, roč. 14, č. 2, s. 43 – 53.

³⁴ LUTHER, M. Veľký katechizmus. In *Symbolické knihy evanjelickej cirkvi augsburského vyznania*. Preložil O. Vízner. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 1992, s. 229.

³⁵ PELIKAN, J. *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine, vol. 4: Reformation of Church and Dogma (1300 – 1700)*. Chicago : University of Chicago Press, 1984, s. 157.

³⁶ Pre presnosť uvádzame aj latinský text: „Scriptura sancta docet esse Deum simplicissime unum, et tres (ut vocant) personas verissime distinctas. 2. Harum personarum qualibet totus est Deus, extra quam nullus est alius Deus. 3. Nec tamen dici potest, quamlibet personam solum esse Deum.“ LUTHER, M. Promotionsdisputation von Erasmus Alberus (24. Augusta

Na pochopenie tohto textu treba rozumieť Lutherovmu rozlišovaniu významu „*relatio*“ na bytostnej úrovni *Božieho bytia* a na úrovni *stvorenia*. Na úrovni stvorenia má kategória vzťahu (*relatio*) najnižší ontologický status; na úrovni Božieho bytia je vzťah (*relatio*) skutočnou vecou, teda *res* (*hypostasis* / *subsistentia*). Vzťah je na tejto úrovni bytia pre osoby Trojice konštitutívnym. Luther však neponúka žiadnu metafyzickú teóriu, ako možno rozlíšiť takto „realisticky“ ponímané kategórie *podstaty* a *vzťahu* (*essentia/relatio*). Pripúšťa, že sa tu vyjadruje tým „najneohrabenejším“ spôsobom (*impropriissime geredt*), no tento spôsob je verný evanjeliu.³⁷ Zároveň však trvá na tom, že pri trojičnom učení treba používať gramatiku trinitárneho jazyka, teda „nový jazyk (*nova lingua*)“³⁸ evanjelia na opísanie mystéria sebazjavenia Boha ako Otca, Syna a Ducha. Aplikácia rozumového dôvodu má byť podľa Luthera „regionálna“, teda citlivá na kontext použitia. Dve odlišné ontologické roviny si vyžadujú dva rôzne lingvistické prístupy (filozofia verzus teológia). Učenie o Trojici u Luthera by sme v každom prípade mali vnímať ako najvyšší článok kresťanskej viery; ako základ, na ktorom všetko ostatné stojí, lebo vyjadruje Božie bytie, vôľu a dielo spôsobom, ktorý tvorí vieru.³⁹ A bez viery sa nemožno páčiť Bohu.

Záver: Prvky sociálneho trinitarianizmu u Luthera

Ak berieme vážne Lutherov dôraz na *extra nos* charakter základu kresťanskej viery a identity, potom podstata kresťanskej viery je naozaj „relačná“ – vytváraná v konštitutívnom vzťahu (*relatio*), ktorý je iniciovaný Bohom ako trojosobným spoločenstvom a uskutočňovaný v spoločenstve (*communio/koinonia*) v kontexte historicky ukotveného, stelesneného naratíva evanjeliovej tradície v cirkvi. Relačná podstata sociálneho trinitarianizmu je preto kompatibilná s Lutherovým dôrazom na relačné chápanie viery, ospravedlnenia aj milosti ako takej. Nemecký reformátor používa viacero relačných analógií aj pojmových spojení (*pro me, coram Deo, coram hominibus, extra se* [latinsky]; „*en Christo*“ [grécky], atď.), ktoré v spojení s monastickými prvkami jeho teológie vytvárajú unikátnu perspektívu mystickej, relačnej ontológie. Už v Heidelbergskej dišpute z roku 1518 Luther trvá na tom, že „skrze vieru je Kristus *v nás*, naozaj s nami“. Z tohto potom vyplýva, že tento spravodlivý Kristus, ktorý „naplnil všetky Božie prikázania“, umož-

1543). In *WA* 39/II: 253, 2 – 6. Za zmienku stojí aj LUTHER, M. Promotionsdisputation von Petrus Hegemon (1545). In *WA* 39 II, 339, 26 – 340, 7. Luther tu jasne hovorí, že na úrovni božskej ontológie (teda Božieho večného bytia), *relatio est res*, teda aj *hypostasis*, aj *subsistentia*.

³⁷ Cf.: SCHWÖBEL, C. Martin Luther and the Trinity. *Oxford Research Encyclopedia of Religion* [online]. [2017-03-29]. Dostupné na internete: <http://oxfordre.com/religion/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-326>

³⁸ Dobrú štúdiu o nových módoch signifikácie v rámci trinitárneho jazyka evanjelia možno nájsť: BIELFELDT, D. Luther's Late Trinitarian Disputations : Semantic Realism and the Trinity. In *The Substance of Faith: Luther's Doctrinal Theology for Today*. Dennis Bielfeldt – Mickey L. Mattox – Paul R. Hinlicky. Philadelphia : Fortress Press, 2008, s. 59 – 130.

³⁹ Podobne argumentuje aj Christoph Schwöbel. Pozri: SCHWÖBEL, C. The Triune God of Grace. The Doctrine of the Trinity in the Theology of the Reformers. In *The Christian Understanding of God Today*. James M. Byrne. Dublin : Dublin Columba, 1993, s. 49 – 64.

ňuje v nás to, aby sme aj my mohli „naplniť všetko *skrze Neho*, keďže nám bol daný *skrze vieru*⁴⁰ ... Láska Božia nenachádza, ale tvorí; to je to, čo Boha uspokojuje, láska Božia, ktorá *žije* v človeku, miluje hriešnikov, zlých ľudí, bláznov a slabochov, aby ich mohla urobiť spravodlivými, dobrými, múdrymi a silnými“. Z povedaného je zrejmé, že Božia láska nie je statickým, teoretickým pojmom, vyjadrujúcim len akúsi nemennú vnútornú dispozíciu Boha odpustiť a milovať svoje stvorenie. Podľa Luthera je láska vždy osobným pohybom v prospech hriešnika (*pro me* – teda pre mňa). „Božia láska *prúdi* a dáva dobré, radšej, než by hľadala vlastné dobro ... Toto je láska kríža, pochádza z kríža, ktorý ukazuje smerom na miesto, kde nenachádza nič dobré, z čoho sa môže tešiť, ale kde smie udeliť dobré zlému a biednemu človeku.“⁴¹ U Luthera je teda viditeľné, že základné kategórie viery, akou je napríklad „milosť“, nevníma ako filozofické koncepcie, ale na pozadí biblického naratívneho rámca ich považuje za relačno-ontologické výpovede. V tejto perspektíve je milosť pohybom trojjediného Boha smerom k hriešnikovi a celému stvoreniu; je expanziou božského spoločenstva lásky. Otec vo vykupujúcom diele Syna a posväcujúcom/obnovujúcom diele Ducha, prináša do života človeka „agapaickú“ lásku osôb svätej Trojice a tým konštituuje jeho novú identitu, ktorej základom ale navždy ostáva tento „vonkajší“ pohyb Trojice (preto *extra nos*). Vykupiteľská Božia milosť je tak chápaná dynamicky ako Božie aktívne, osobné vyjdenie v ústrety stratenému človeku, ako zahrnutie človeka do večného spoločenstva lásky Otca, Syna a Ducha.

V tomto podstatnom aspekte možno teda konštatovať, že Lutherove teologické dôrazy, prameniace z jeho pochopenia Boha evanjelia ako trojosobného spoločenstva lásky (v relačno-ontologickom zmysle), sú kompatibilné s dôrazmi ST – máme tu na mysli najmä dôraz na relačnú ontológiu Božieho bytia a dôraz na vzájomný, konštitutívny vzťah troch osôb ako samostatných centier vedomia. Toto však neznamená, že by Luther zavrhol tradičnú (aristotelovskú) substantívnu ontológiu a stal sa relačným ontológom v modernom zmysle slova, ako správne upozorňuje Oswald Bayer.⁴² Kategórie relačnej ontológie používa len na úrovni božského bytia pri opise osôb Otca, Syna a Ducha ako takých, ktoré sú konštituované vzťahom. Opatrne potom pripúšťa podobnú ontológiu pri opise ľudskej osoby prepojenej s osobou Krista vo viere, kde v rámci tohto nového

⁴⁰ LUTHER, M. Heidelberg Disputation (1518). In *Martin Luther's Basic Theological Writings*. Timothy Lull. Minneapolis: Fortress Press, 1989, s. 47 (Téza 26), [preklad a zvýraznenie kurzívou od autorov].

⁴¹ LUTHER, M. Heidelberg Disputation (1518). In *Martin Luther's Basic Theological Writings*. Timothy Lull. Minneapolis: Fortress Press, 1989, s. 48 (Téza 28). V tejto súvislosti pozri tiež Lutherovu kázeň z roku 1525 In WA 17 I, 438, 14 – 28. Luther tu dokonca používa výraz „*vergottet*“ – zbožštený. Na konci tejto pasáže Luther svojim poslucháčom odkazuje, že „celý váš život je naskrz božský [*Gottlich*]“ – čím chce povedať, že kresťanský život nie je lezením po rebríku dobrých skutkov, ale mystériom inkarnácie osláveného Krista vo veriacich, takže mocou Ducha majú veriaci celého Krista, sú zbožštení/*vergottet*, ba naskrz božskí/*Gottlich*. Participáciu veriaceho v Kristovi treba podľa Luthera chápať ako Božiu prítomnosť vo veriacom vo forme lásky.

⁴² BAYER, O. – DRAGSETH, J. H. Philosophical Modes of Thought of Luther's Theology as an Object of Inquiry. In *The Devil's Whore: Reason and Philosophy in the Lutheran Tradition*. Minneapolis : Augsburg Fortress, 2011, s. 13 – 22.

relatio vzniká „nové Ja“ (nové stvorenie – 2Kor 5, 17) *en Christo*. Touto novou ontológiou osoby *en Christo* a jej soteriologickými, antropologickými, etickými a ďalšími implikáciami sa ďalej zaoberá fínska teologická škola pod vedením Tuomo Mannermaa.⁴³

Luthera teda možno opatrne označiť za mysliteľa, ktorého trojičné učenie sa v kľúčových bodoch prelína s niektorými dôrazmi sociálneho trinitarianizmu. Označiť ho však za stúpenca tohto hnutia by bolo anachronizmom; považovať ho za priameho predchodcu tohto hnutia s konkrétnym vplyvom na súčasných ST mysliteľov by bolo (až na malé výnimky)⁴⁴ prehnané.

⁴³ Pozri napr.: MANNERMAA, T. *Der in Glauben gegenwärtige Christus*. Hannover : Lutherische Verlagshaus, 1989; VAINIO, O. P. *Justification and Participation in Christ : The Development of the Lutheran Doctrine of Justification from Luther to the Formula of Concord*. Leiden : Brill, 2008; RAUNIO, A. *Summe des christlichen Lebens. Die „Goldene Regel“ als Gesetz der Liebe in der Theologie Martin Luthers von 1510 – 1527*. Mainz : Philipp von Zabern, 2001.

⁴⁴ Týmito malými „výnimkami“ by azda mohli byť evanjelickí teológovia Robert Jenson a Paul Hinlicky, ktorých teológia sa v istých aspektoch prelína s dôrazmi ST.

CUDZINCI A HRANICE: HISTORICKO-BIBLICKÝ POHĽAD NA MIGRÁCIU

Anna BARNAU

Aliens and Borders: Historical and Biblical Perspectives on Migration

Mobility affects the lives of people all around the world. The biblical concept of migration is associated with the idea of the Lord as the living God. The first part of the study depicts a biblical understanding of the terms as “stranger,” “alien” and “temporary resident” throughout the history of the people of Israel. This terminology is connected with such passages as the covenant and the law. Prosperity and blessings in the promised land are guaranteed to those who walk in obedience with Yahweh. Consequently, the life of human beings cannot be led in harmony if it is led on its own, in isolation from the sojourners. God acts according to his promises and continually rescues his creature from her/his egotistic self-centeredness even nowadays. The view of protestant scholars on migration and culture as well as the life and the relation between different cultural and religious groups in the territory of nowadays Slovakia during the time of reformation are described in the second part.

Key words: Migration, Bible, Reformation, Strangers, Socio-Cultural Relationship.

ÚVOD

Téma migrácie nie je v žiadnom prípade nová. Diskusia o migrácii prebieha v médiách, v politike i v celej spoločnosti. Je nepochybným faktom, že mobilita ovplyvňuje život ľudí na celom svete. Koncept migrácie je spojený v Biblii s predstavou Hospodina ako živého Boha. Ľudia v starozmluvnej biblickej dobe verili v Hospodina, ktorý nielenže život dáva, ale ho aj zachováva a udržiava. Ich hlavným cieľom bolo prebývať čo najdlhšie v zasľúbenej krajine, v spoločenstve s Bohom a s ich priateľmi, ako aj s obyvateľmi iných národov žijúcich na rovnakom území. Z týchto predstáv vyplýva, že osud stvorenia je zameraný na participovanie na Božej večnosti, ako správne zdôrazňuje Pannenberg. Kvôli napätiu medzi otvorenosťou svetu (ja) a seba-stredným ľudským správaním (ego) je život ľudských bytostí obmedzený a ich existencia je charakterizovaná disharmóniou, to znamená existenciou vzdialenou od Boha. Ľudia sú však spoločenské bytosti. Môžu existovať len vo vzájomných interakciách, a nie v opozícii voči človečenstvu. Táto štúdia ponúka pohľady na túto diskutabilnú tému.

1. Myšlienka cudzinca a návštevníka v biblických spisoch

Čo sa týka témy migrácie, Judith Gruberová vo svojej štúdií tvrdí, že je veľmi ťažké porovnávať biblické rozprávania o migrácii s diskúsiou, ktorá je vedená v dnešnej dobe.¹ V súčasnej debata o migrácii sa Biblia spomína len zriedka. Aj keď v rozhovoroch existuje určité prepojenie úvah a zameranie na biblické pasáže, tieto sú často vyňaté z ich historického a literárneho kontextu. Táto kapitola predstavuje texty Starej zmluvy, ktoré sa týkajú práve diskusií s témou migrácie.

1.1 Cudzinci, návštevníci, dočasní rezidenti – biblická terminológia

V Starej zmluve sa spomínajú niektoré skupiny obyvateľov Izraela, cudzincov, ktoré sú marginalizované. Hebrejský jazyk pozná niekoľko rôznych výrazov na označenie ľudí, ktorí patria do týchto skupín, ako sú „host“ alebo „dočasný obyvateľ“ *gēr* (גֵר), „cudzinci“ *noḵrî* (נוֹכְרִי) a „obyvateľ z cudziny“ *tôšāb* (תּוֹשָׁב). Keďže táto práca nedáva možnosť vymenovať a preskúmať všetky pasáže spojené s uvedenými podstatnými menami, zameriame sa na používanie termínov v súvislosti so zákonom a zmluvou uzavretou medzi Hospodínom a jeho ľudom.

V prvom rade Biblia pozná slová, ktoré sú používané v negatívnom zmysle a zdôrazňujú inakosť ľudí obývajúcich krajinu Izraela, Izraelitov a ich oddelenosť od väčšiny v krajine narodených obyvateľov. V tomto zmysle podstatné meno *noḵrî* má často negatívny význam (Gen 31, 15; Ž 144, 7; Iz 2, 6) a používa sa na charakterizovanie tých ľudí, ktorí pochádzajú z iných krajín, ktorí uctievať iného boha a nemajú žiadne väzby s Izraelitmi (Deut 23, 20; Deut 17, 15; Deut 29, 22; Sudcovia 19, 12). Okrem toho títo cudzinci sú vylúčení z účasti na bohoslužbách Izraelitov, nesmú sa zúčastniť hlavne oslavy sviatku paschy, ktorý sa slávi ako pripomienka východu z egyptského otroctva (Ex 12, 43). Podľa Michaela Guttmanna, *noḵrî* majú stále spojenie so svojou rodnou krajinou alebo s krajinou, ktorú opustili, to znamená, že pretrvávajú v udržiavaní ich predchádzajúceho „politického a spoločensko-sociálneho postavenia.“² V tomto bode sa *noḵrî* líšia od *gēr*, ktorý „v skutočnosti tiež prišiel z diaľky, ale prerušil spojenie so svojou bývalou krajinou“ a pokúsil sa stať „členom novej komunity“, to znamená, začleniť sa do domáceho spoločenstva.³

Termín *tôšāb*, ktorý sa často prekladá ako „cudzinec“ alebo „obyvateľ z cudziny“, opisuje osobu, ktorá pôvodne pochádzala z inej krajiny, ale stala sa rezidentom v Izraeli, v prostredí, ktoré je mu cudzie, a preto sa nemôže zúčastniť paschy (Ex 12, 45). Podstatné mená *tôšāb* a *gēr* sa často používajú spolu (Gen 23, 4). Zatiaľ čo *gēr* sa môže zúčastňovať verejných bohoslužieb (Lev 16, 29; 17, 8 – 6; 22, 18), *tôšāb* je menej integrovaný do spoločnosti Izraelitov ako *gēr*.⁴ Kombiná-

¹ GRUBER, J. Remembering Borders: Notes toward a Theology of Migration. In *Migration as a Sign of the Times: Towards a Theology of Migration*. Brill : Leiden, 2015, s. 79 – 106, s. 91.

² GUTTMANN, M. The Term ‘Foreigner’ (יִרְכָנִי) Historically Considered. In *Hebrew Union College Annual*. 1926, roč. 3, s. 1 – 20, s. 1.

³ GUTTMANN, M. The Term ‘Foreigner’ (יִרְכָנִי) Historically Considered. In *Hebrew Union College Annual*. 1926, roč. 3, s. 1.

⁴ TROMP, K. J. Aliens and Strangers in the Old Testament. In *Vox Reformata*, 2011, s. 4 – 24, s. 5; Bible Hub: Online Bible Study Suite, 8453.tohab [online] [cit. 2019-03-31]. Dostupné na inter-

cia obidvoch slov sa v Biblii prekladá ako „dočasný rezident“.⁵ Napríklad v knihe Genesis 23 sa Abrahám nazýva *gēr* aj *tôšāb* medzi občanmi krajiny (cf. Gn 23, 4). Z toho vyplýva, že medzi cudzincom *gēr*, ktorý nevlastní žiadne pozemky, a domorodcom, vlastníkom pozemkov, existujú priateľské vzťahy.

Johannes Pedersen tvrdí, že *gēr* bol čiastočne začlenený hosť cudzieho, hlavne kanaánskeho pôvodu a J. Spencer ho definuje ako cudzinca so „žiadnym rodinným alebo kmeňovým vzťahom k tým, medzi ktorými sa on alebo ona pohybuje“.⁶ Podľa Christiany van Houten, cudzinci „nie sú len obyvateľmi z cudziny, ktorí potrebujú pomoc, ale majú aj také isté práva ako členovia komunity. Sú im udelené nielen občianske práva, ale za určitých podmienok aj privilégia určené pre zasväteného“.⁷ V niektorých pasážach je teda *gēr* zodpovedný za to, aby nepoškrvil krajinu (Lev 18, 24 – 30), musí priniesť obetný dar (Lev 1,3), nemôže jest žiadnu krv ani žiadnu časť toho, čo zomrelo (Lev 3).

V Deuteronomiu, ako aj v Knihe zmluvy, ktorú tvoria kapitoly 20 – 23 knihy Exodus (Ex 20, 22 – 23.33) má *gēr* osobitný význam, ktorý je spojený so sociálnymi otázkami. Van Houten tvrdí, že prišelci sú „cudzinci, ktorí sú zraniteľní a potrebujú ochranu a lásku, pretože sú mimo svojich rodinných vzájomných vzťahov“.⁸ Autor knihy Exodus píše: „Cudzinca (*gēr*) nebudeš utláčať ani sužovať, lebo vy ste boli cudzincami (*gērím*) v Egypte!“ (Ex 22, 20; 23, 9). *Gēr* má postavenie blízke skupinám sirôt, vdov a chudobných v spoločnosti (Ex 22, 21.24; Deut 14, 29; 16, 11.14; 24, 14.17.19.21), ale aj kňazom, levitom (Deut 14, 29; 26, 11.13).

Z vyššie uvedených faktov je zrejmé, že *gēr* je osoba, ktorá žije medzi ľuďom Izraela, ale nepatrí k nim, nie je Izraelita. Je to práve kňazský zákon, uvedený najmä v 3. a 5. knihe Mojžišovej (*Leviticus* a *Deuteronomium*), ktorý rozlišuje medzi tými, ktorým je zákon daný, teda Izraelitmi, a cudzincami.

1.2 Cudzinci a ich vzťah k Božej zmluve a zákonu

Boh zaslúbil Abrahámovi a jeho potomkom krajinu, ktorá bola územím, kde žili ako cudzinci. Okrem toho Boh potvrdil svoju zmluvu s Mojžišom na hore Sinaj (Ex 20), ako aj svoj sľub, že jeho potomstvo bude prebývať v zaslúbenej krajine. Izraeliti zažili otroctvo v egyptskom vyhnanstve, v cudzej krajine. Keďže však Hospodin je verný a dodržiava svoje zaslúbenia, každý jeden jednotlivec je skrze Božiu zmluvu členom zmluvného spoločenstva a následne aj vlastníkom krajiny, ktorá mu bola prisľúbená a má sa stať jeho vlasťou. Tromp v tejto súvislosti správne tvrdí, že „v rámci týchto konkrétnych udalostí podstatného významu ... sa utvorila identita Izraelitu“.⁹ Izraeliti teda žili v Egypte ako cudzinci, ale „Hospo-

nete: <<http://biblehub.com/hebrew/8453.htm>>; Cf. RENDTORF, R. The *gēr* in the Priestly Laws of the Pentateuch. In *Ethnicity and the Bible*. Mark G. Brett. Leiden : Brill, 1996, s. 77 – 88.

⁵ RENDTORF, R. The *gēr* in the Priestly Laws of the Pentateuch, p. 78. TROMP, K.J. Aliens and Strangers in the Old Testament. In *Vox Reformata*, 2011, s. 5.

⁶ PEDERSEN, J. *Israel: Its Life and Culture*. London : Humphrey Milford, 1926 – 1940; SPENCER, J. Sojourner. In *Anchor Bible Dictionary*. Roč. 4. New York 1992, s. 103 – 104.

⁷ VAN HOUTEN, CH. *The Alien in Israelite Law*, Sheffield : JSOT Press, 1991, s. 155.

⁸ VAN HOUTEN, CH. *The Alien in Israelite Law*, Sheffield : JSOT Press, 1991, s. 67.

⁹ TROMP, K. J. Aliens and Strangers in the Old Testament. In *Vox Reformata*, 2011, s. 16.

din bol s Jozefom“ (Gen 39, 2 – 3; 21 – 23) a Boh ho poslal zachrániť svojich bratov ako „zvyšok na zemi a udržať [ich] nažive pre veľké vyslobodenie“ (Gen 45, 7).

Hospodin zostal verný svojej zmluve a prisľúbil Izraelitom, že im dá krajinu Kanaan, zem zaslúbenú praotcom Abrahámovi, Izákovi a Jákobovi (Ex 6, 6 – 8). Znamená to, že krajina, ktorú im Boh zaslúbil, bola krajina, „v ktorej bývali ako cudzinci“ (Ex 6, 4), ale bude im daná ako vlastníctvo od Hospodina, ktorý zaslúbil: „Vovediem vás do krajiny, ktorú som s pozdvihnutou rukou prisahal dať Abrahámovi, Izákovi a Jákobovi, a dám vám ju do vlastníctva“ (Ex 6, 8). Týmto spôsobom sa Boh stáva známym ako Hospodin skrze udalosti vyvedenia (exodu), do ktorých spadá aj uzatvorenie zmluvy s ľuďom Izraela (Ex 6, 4 – 5), vyslobodenie a vykúpenie z Egypta (Ex 6, 6 – 7) a usadenie sa v novom domove, Kanaanskej krajine (Ex 6, 8).¹⁰ Boh koná v mene svojho ľudu, v mene izraelských cudzincov, aby ich viedol, ochraňoval a požehnával.

Boh Izraela však na druhej strane upravuje vzťah Izraelitov k cudzincom, ktorí medzi nimi žijú. Zákon Hospodinov sa preto vzťahuje aj na cudzincov, ktorí žijú uprostred Izraela, preto musia títo aj dodržiavať Božie prikázania (Lev 17,8 – 9; 18, 26; 20, 2; 24, 16.22). V niektorých častiach Starej zmluvy platí zákon tak pre „domorodcov“ (*'ezrāh*), ako aj pre cudzincov (*gēr*). Títo cudzinci sú spomenutí pri oslave paschy, židovského sviatku Veľkej noci, a sviatku nekvaseného chleba (Ex 12, 19. 48 – 49; Num 9, 14). Cudzinec sa môže zúčastniť na stolovaní pri oslavách židovskej paschy len za podmienky, že je obrezaný. Podľa starozmluvných pasáží cudzinci môžu prinášať obety (Lev 17, 8; Num 15, 14), môžu byť zapojení do obradov oslavujúcich uzavretie zmluvy s Hospodinom (Deut 29, 10 – 12; 31, 12), očakáva sa však od nich taktiež, že budú zachovávať svätenie soboty (Ex 20, 10; 23, 12; Deut 5, 14) a Dňa zmierenia (Lev 16, 29).

Medzi súčasnými bádateľmi sa vedie debata o type zákona, ktorý musí splniť cudzinec. Michael Guttmann uvádza dve možnosti: po prvé sú to tie pravidlá, ktoré sa týkajú občianskeho a trestného práva, podľa ktorého ohrozenie bezpečnosti života jednotlivca či odcudzenie majetku, ktorý patrí občanovi, sa vzťahovalo aj na cudzinca, po druhé „zahraníčný dopravný styk“ podliehal pod zvykové právo, ktoré uznávali obe strany, teda domorodci aj cudzinci.¹¹ Je však potrebné zdôrazniť, že neexistuje žiadny písomný dôkaz týkajúci sa legislatívy o výmennom, karavánovom obchode. Guttmann preto správne vyjadruje pochybnosti, či právne postavenie cudzincov možno vysledovať z hebrejskej Biblie.¹²

Christiana van Houten identifikuje dve vrstvy v rámci takzvaného biblického zdroja, Kňazský kódex (P), ktorý napísal biblický autor špecializujúci sa na právne kňazské predpisy. Prvá vrstva sa podľa nej vzťahuje na obdobie pred babylonským exilom a druhá na obdobie po exile. Vo vrstve, ktorú van Houten datuje do obdobia po exile, dôvodí za rozvoj identity cudzinca v rámci starozmluv-

¹⁰ HAMILTON, V. P. *Exodus: An Exegetical Commentary*. Grand Rapids : Baker Academic, 2011, p. 101.

¹¹ GUTTMANN, M. The Term 'Foreigner' (יָרֵכַן) Historically Considered. In *Hebrew Union College Annual*. 1926, roč. 3, s. 8.

¹² GUTTMANN, M. The Term 'Foreigner' (יָרֵכַן) Historically Considered. In *Hebrew Union College Annual*. 1926, roč. 3, pp. 8ff.

ných zákonov. V týchto pasážach sú cudzinci „nielen cudzincami, ktorí potrebujú pomoc, ale majú aj práva členov komunity. Sú im udelené nielen občianske práva, ale za určitých podmienok aj privilégia insiderov.“¹³ Z toho vyplýva, že autor P vrstvy integroval cudzinca do Izraela, pričom sa takýto cudzinec stal už insiderom, domorodcom, ktorý sa mohol zúčastniť kultového života Izraelitov.

Jacob Milgrom rozlišuje medzi občianskym a náboženským právom. Podľa občianskeho práva teda pôvodný občan a cudzinec (*gēr*) mali rovnaké postavenie (Lev 24, 22; Num 35, 14), ale „náboženské právo rozlišovalo podľa nasledovného základného princípu: *gēr* je viazaný prohibitívnymi prikázaniami, ale nie výkonnými“.¹⁴

Alexandru Mihala zdôrazňuje, že autor biblických pasáží vyžadoval rovnaký zákon pre cudzincov ako pre domácych obyvateľov: „Jeden a ten istý zákon platí pre domorodca (*'ezrāh*) i pre cudzinca (*gēr*), ktorý sa zdržuje medzi vami (*gūr*)“ (Ex 12, 49; cf. Lev 24, 22; Num 9, 14).¹⁵ Členstvo cudzinca v komunite Izraelitov nemožno považovať za samozrejmosť, ale cudzinec „môže byť integrovaný, ak chce“, argumentuje Mihala.¹⁶ Z toho vyplýva, že redaktor P prezentuje možnosť, aby cudzinci boli prijatí do zmluvného vzťahu so zvláštnymi zmluvnými rituálmi alebo obriezku.

Na záver môžeme povedať, že podľa biblických textov sa cudzinec môže zúčastniť prinášania obetí, ako aj udalostí, na ktorých sa uctieva Hospodin, Boh Izraela. Cudzinec musí odpočívať počas soboty, t. j. svätiť ju, a môže sa zúčastniť oslavy Dňa zmierenia. Vzťah Izraelitov s cudzincami sa týka náboženského práva, ako aj jeho sociálnych a ekonomických aspektov. Preto ten Izraelita, ktorý dodržiava Božie prikázania, musí rešpektovať aj cudzincov.

2. Dejiny a migrácia

Je potrebné zdôrazniť, že úplná obnova zaslúbenej krajiny sa v starozmluvnom Izraeli nezrealizovala. Očakávania biblických prorokov sa preto presunuli do budúcnosti, čím Božie zaslúbenie krajiny dostalo eschatologický význam.¹⁷ Z toho vyplýva, že v Starej zmluve existuje prechod významu pojmu cudzinec od jeho doslovného použitia v legislatíve až k metaforickému, prenesenému použitiu.

¹³ VAN HOUTEN, CH. *The Alien in Israelite Law*, Sheffield : JSOT Press, 1991, s. 155.

¹⁴ MILGROM, J. Numbers. In *The JPS Torah Commentary: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*. Roč. 4, Philadelphia, New York : Jewish Publication Society, 1989, s. 399.

¹⁵ MIHALA, A. The Alien ... Shall Be to You as the Citizen (Lev 19, 34): Inclusion in and Exclusion from the Religious Community in Yehud [online] [cit. 2019-03-31]. Iași : Universităţii „Alexandru Ioan Cuza“. 2012, s. 55 – 70, s. 62. Dostupné na internete : <<http://www.diacronia.ro/ro/indexing/details/A156/pdf>>.

¹⁶ MIHALA, A. The Alien ... Shall Be to You as the Citizen (Lev 19:34): Inclusion in and Exclusion from the Religious Community in Yehud, [online] [cit. 2019-03-31]. Iași : Universităţii „Alexandru Ioan Cuza“. 2012, s. 64. Dostupné na internete : <<http://www.diacronia.ro/ro/indexing/details/A156/pdf>>.

¹⁷ Cf. BARNAU, A. *The Traditio-Historical Context of Resurrection Hope and Its Significance for the Theology of Wolfhart Pannenberg*. Hamburg : Dr. Kovac, 2017. 423 s.

2.1 Biblický a evanjelický pohľad na dejiny a migráciu

Presun chápania pojmu cudzinec do eschatologickej budúcnosti sa netýkal len diel starozmluvných prorokov, ale aj pisateľov v období palestínskeho judaizmu. Ich poslanstvo bolo nepochybne ovplyvnené historickými udalosťami vo ôsmom a siedmom storočí pred Kr., kedy došlo k zničeniu Severného izraelského kráľovstva (722 pred Kr.) i Južného judského kráľovstva (587 pred Kr.) a následnému Babylonskému zajatiu, strate zaslúbenej krajiny a zničeniu chrámu Hospodinovho, čo pre Izraelitov predstavovalo katastrofu a stratu národnej identity.

Biblické dejiny vydávajú svedectvo o zvláštnom modeli priebehu udalostí. Na jednej strane sú tieto charakterizované schémou zaslúbenia a naplnenia zo strany Hospodina, na druhej strane je to neposlušnosť zo strany Izraelitov. Podľa Wolfharta Pannenberga bolo chápanie dejín v biblickom Izraeli vždy „eschatologicky orientované, pokiaľ, na základe sľubu a nad rámec všetkých historicky zažitých vyplnení, Izrael očakával ďalšie vyplnenie“.¹⁸ To znamená, že vyplnenie zaslúbení sa malo realizovať v eschatologickej budúcnosti v takej podobe, ktorá sa líšila od pôvodného zaslúbenia. Pannenberg preto v tejto súvislosti hovorí o kontingencii udalostí.¹⁹ Dejiny starovekého Izraela svedčia o Božích zásahoch, pričom tieto skutky v dejinách sú opísané v Biblii ako udalosti, ktorými Boh zjavil svoju moc ľudu. Z toho vyplýva, že Boh zasahuje v rámci ľudských dejín do udalostí, participuje na živote svojho stvorenia ako v jeho reálnom čase, tak aj v budúcom, eschatologickom dovŕšení Kráľovstva Božieho. Pannenberg vyvodzuje záver, že ľudstvo nežije momentálne v zhode s poslaním, ktoré mu Stvoriteľ dal.²⁰ Tento fakt je dôsledkom napätia medzi ľudským „egom“ a vlastným „ja“. Keď teda človek neberie do úvahy minulosť, nepočíta s ňou a plánuje budúcnosť z pohľadu jeho/jej ega, sebeckosť spôsobí uzavretie a odlúčenie. Avšak v biblickom chápaní izolácia od Boha sa rovná smrti.²¹ Pannenberg správne chápe život v rámci dejín ľudstva ako život v súlade s Božími prikázaniami, život, ktorý integruje všetky okamihy a udalosti do jednoty, život v harmónii.²² V tejto súvislosti si môžeme položiť otázku: Ako súvisí biblické chápanie dejín ako kontingencie udalostí, ktorá vedie k naplneniu Božích zaslúbení, s dnešnou debatou ohľadom migrácie?

Z evanjelického pohľadu, ktorý nadväzuje na vyššie uvedený biblický, Hospodin koná v prospech svojho ľudu, ktorému už v biblickej dobe zaslúbil život v zaslúbenej zemi, nekonečnú starostlivosť o svoje stvorenie, a ktorému sa zjavil v rámci dejinných udalostí. Z toho vyplýva, že len vtedy, keď človek prekoná sebestrednosť, v ktorej sa chce ľudské ego rovnať Bohu, len vtedy môže viesť život

¹⁸ PANNENBERG, W. Redemptive Event and History. In *Basic Questions in Theology, Collected Essays*. Roč. 1. George H. Kehm. Philadelphia : Fortress Press, 1970, s. 15 – 80, s. 23.

¹⁹ Cf. PANNENBERG, W. Kontingenz und Naturgesetz. In *Erwägungen zu einer Theologie der Natur*. A. M. Klaus, W. Pannenberg. Gütersloh : Gerd Mohn, 1970, s. 34 – 80, s. 69 – 72.

²⁰ PANNENBERG, W. *Systematic Theology*. Roč. 3. Grand Rapids : Eerdmans, 1998, s. 580.

²¹ PANNENBERG, W. *What is Man? Contemporary Anthropology in Theological Perspective*. Philadelphia : Fortress, 1970, s. 76f.

²² PANNENBERG, W. *Systematic Theology*. Roč. 3. Grand Rapids : Eerdmans, 1998, s. 610.

v plnosti, harmonický život.²³ Následne Boh koná podľa zaslúbení aj dnes, aj v súčasnosti zachraňuje ľudí z ich egoistického zamerania a vedie k účasti na večnom živote, k završeniu a naplneniu ľudských dejín. Hoci z evanjelického pohľadu vykúpení kresťania majú nádej budúceho završenia dejín a ich naplnenia v eschatologickej existencii v Kráľovstve Božom, kde budú žiť v harmónii s Bohom a s ostatnými ľuďmi, vyvstáva otázka, či existoval a existuje vzťah medzi kresťanstvom a politickou situáciou v spoločnosti. Je isté, že zo strany evanjelických teológov je aktívna účasť na spoločenskom živote prízvukovaná už od reformačného obdobia, najmä v spisoch Martina Luthera. V tomto zmysle aj súčasní evanjelickí teológovia dôvodia za aktívnu účasť kresťanov na kultúrno-spooločenskom živote, hoci je potrebné oddeľovať to, čo je sekulárne, od duchovného.

Podľa Pannenberg existujú tri úrovne prepojenia medzi cirkvou a kultúrou. Po prvé sa jedná o ľudí, ktorí rozumejú pod kultúrou symbolicko-tvorivú činnosť ľudstva, po druhé je to skupina, ktorá chápe kultúru z hľadiska formovania organizácií v spoločnosti, a po tretie do úvah spojených s kultúrou patria témy týkajúce sa náboženstva a mýtu. Nedorozumenia v spoločnosti vyplývajú z posledných dvoch úrovní. Ľudia sú však spoločenské bytosti a aj napriek rôznorodosti nemôžu existovať v neustálom rozpore, ale len vo vzájomných vzťahoch.²⁴ Z toho vyplýva otázka: Môže byť spoločný život ľudských jednotlivcov, ktorí pochádzajú z rôznych kultúr a národov, úspešný?

2.2 Národnostné a náboženské vzťahy v reformačnom období na území dnešného Slovenska

Územie strednej Európy sa historicky vyvíjalo ako oblasť, ktorá sa nachádzala pod vplyvom vnútorných aj vonkajších presunov, migrácií a podliehala viacerým zmenám štátnych útvarov. Prítomnosť nemeckého vplyvu je predpokladaná už v dobe Veľkej Moravy, kedy sa najmä franskí (nemeckí) kňazi podieľali na pokresťančovaní tohto územia.²⁵

Osídľovanie dnešného územia Slovenska nemeckými prisťahovalcami zosilnelo po roku 1000, keď bol Štefan I. korunovaný za uhorského kráľa a je doložené v jeho zákonoch. Pre budovanie ríše potreboval Štefan I. odborníkov z radov roľníkov, remeselníkov a iných vzdelancov. V knihe mravných ponaučení kráľovičovi Imrichovi (*Libellus sancti Stephani regis de institutione morum ad Emericum ducem*, okolo 1052) Štefan I. píše o prijímaní cudzincov a ich vydržiavaní:

„V hostoch a prichádzajúcich mužoch je toľko užitočného, že ich možno právom klásť na šieste miesto kráľovskej dôstojnosti. ... Pretože hostia prichádzajú z rozličných krajín a končín, prinášajú so sebou aj rozličné jazyky a zvyklosti,

²³ PANNENBERG, W. *Systematic Theology*. Roč. 3. Grand Rapids : Eerdmans, 1998, s. 261; Cf. JENSON, R. W. It's the Culture. In *First Things* [online] [cit. 2019-05-13]. 2014. Dostupné na internete: <<https://www.firstthings.com/article/2014/05/its-the-culture>>.

²⁴ PANNENBERG, W. *Anthropology in Theological Perspective*. p. 412.

²⁵ ĎURKOVSKÁ, M. História nemeckého osídlenia na území Slovenska do začiatku 19. storočia. In *Človek a spoločnosť* [online] [cit. 2019-05-13]. 2007, roč. 10, č. 2, s. 1 – 11, s. 57. Dostupné na internete: <<http://www.clovekaspolocnost.sk/jquery/pdf.php?gui=BEBIAMTIHA7NTL-HYE3UAPUI>>.

rozličné náuky a zbrane, a to *všetko* ozdobuje a povyšuje kráľovský trón a súčasne zastrašuje spupnosť cudzincov. Veď kráľovstvo jediného jazyka a jediného mravu je slabé a krehké. *Preto* Ti nariaďujem, môj syn, aby si prichádzajúcim v dobrej vôli poskytol zaopatrenie, aby si ich dôstojne prijímal, aby sa zdržiavali radšej u teba ako inde.“²⁶

V tomto prípade sa teda jednalo o naplánované a zámerné osídlenie pozvaných cudzincov ako hostí, ktorí mali prispieť k prosperovaniu kráľovstva. Tieto ustanovenia boli v platnosti až do 18. storočia a novousadlíkom boli udelené osobité privilégiá. Mohli zakladať mestá so svojimi správnymi orgánmi a podliehali vlastným zákonom, akými boli magdeburgské alebo saské právo (*Sachsenspiegel*). Okrem toho mali právo kľovať lesy a využívať ich ako ornú pôdu, poľovať, chytať ryby a voľne obchodovať, mohli ťažiť rudy a kovy v horách.²⁷

Okolo roku 1200 sa spojilo 24 spišských miest so svojou samosprávou, s právom voliť si zástupcu, ktorý ich zastupoval pred kráľom, ako aj sudcov a farárov.²⁸ Bratstvo 24 kráľovských farárov si spomedzi farárov 24 spišských miest volilo seniora ako hlavu spoločenstva, mali spoločnú knižnicu a boli zárukou zbožného a čestného duchovného aj svetského života svojich členov. Nemecké osídľovanie silnelo najmä v druhej polovici 13. a začiatkom 14. storočia. Nemci prichádzali z hospodársky vyspelého územia. Rozsiahle výsady a kráľovské privilégiá zabezpečili hospodársky, spoločenský a kultúrny rozvoj na území dnešného Slovenska.²⁹ Nemeckí kolonisti boli teda pozvaní ako hostia, ktorí dostali od panovníkov mnohé výsady, čo viedlo k rozvoju obchodu, poľnohospodárstva, remesiel a kultúry. Členmi cechov, záujmových združení remeselníkov, ktoré vznikali na území dnešného Slovenska od 14. storočia, boli spočiatku len Nemci.

Nemeckí prisťahovalci osídľovali okrem Spiša aj juhozápad krajiny, okolie dnešnej Bratislavy a Trnavy, ako aj banské mestá dnešného stredného Slovenska, pre ktoré sa zaužívalo toponymum Hauerland, tie sa nazývali aj „Kremnicko-pravňanský jazykový ostrov,“ a to podľa miest Kremnica, Nitrianske Pravno (*Deutsch Proben*) a Handlová (*Krickerhau*).³⁰ Nemecké obyvateľstvo žilo nielen

²⁶ SEGEŠ, V. – ŠEĐOVÁ, B. *Pramene k vojenským dejinám Slovenska I/2, 1000 – 1387*. Bratislava : Vojenský historický ústav, 2011, s. 27 – 28.

²⁷ Nemci a Maďari prichádzajú na územie Spiša v 12. storočí a preberajú od Slovanov názvy vodopísne, chotárne i miestne. VARSÍK, B. *Osídlenie Košickej kotliny, Sv. 3*. Bratislava : Veda, 1977, 584 s.

²⁸ STEINACKER, R. Das Deutschtum im Nordkarpatenraum, in Nordkarpatenland. In *Deutsches Leben in der Slowakei: eine Bilddokumentation*. A. Emeritzky, E. Sirchich. Karlsruhe : Badenia, 1979, s. 9 – 20.

²⁹ LENGOVÁ, M. Z dejín obchodu na Spiši (15. – 17. storočie). In *Človek a spoločnosť* [online] [cit. 2019-05-13]. 2012, roč. 15, č. 2., s. 9 – 25 Dostupné na internete <<http://www.clovekaspolocnost.sk/jquery/pdf.php?gui=G5MUZYUJKVGLY3712BBAKFD>>; VEREŠOVÁ, N. Sklavínia v historických prameňoch zo 6. – 14. storočia. In *Historický zborník*. 2008, roč. 18, č. 1, s. 124 – 143.

³⁰ STEINACKER, R. Das Deutschtum im Nordkarpatenraum, in Nordkarpatenland. In *Deutsches Leben in der Slowakei: eine Bilddokumentation*. A. Emeritzky, E. Sirchich. Karlsruhe : Badenia, 1979, s. 11.

v mestách, ale aj v národnostne zmiešaných obciach, napr. v Moldave nad Bodvou či Jasove.³¹

V 16. storočí sa aj na území Uhorska začali šíriť z Nemecka reformačné myšlienky, ktoré tam našli vhodné politické aj spoločenské podmienky na ich akceptovanie medzi všetkými vrstvami obyvateľstva.³² Už v roku 1520 v spišskej Ľubici prečítal farár Tomáš Preissner z kazateľne 95 Lutherových reformačných téz, ktoré našli prívržencov medzi kňazmi, ale aj v radoch zemanov či medzi vysokou šľachtou.³³ Nemalú úlohu pritom zohrával fakt, že v spišských mestách malo nemecké obyvateľstvo silné zastúpenie, takže nemecká reformácia im bola blízka národne i jazykovo. Pod vplyvom reformácie a dobrých obchodných vzťahov medzi uhorskými a nemeckými mestami sa stalo vyhľadávaným štúdiom na nemeckých univerzitách v Halle a vo Wittembergu. V prvom rade to bola univerzita vo Wittembergu, kde prednášal Dr. Martin Luther a jeho spolupracovník Filip Melanchton, dostala sa do pozornosti synov nielen mešťanov. Je známe, že prvými študentmi zo Slovenska boli už v roku 1522 Martin Cyriak z Levoče a Juraj Baumhaeckel a Matej Thomae z Banskej Bystrice.³⁴ Okrem nich to boli študenti z Levoče, Bardejova, Bratislavy a jej okolia. V roku 1539 tu študoval Leonard Stöckel z Bardejova, ktorý bol študentom Filipa Melanchtona, zvaného aj *Praeceptor Germaniae* (učiteľ Nemecka).³⁵

V dôsledku reformácie došlo aj k rozmachu školstva a gramotnosti. Mestský charakter, ktorý prevážoval medzi oblasťami osídlenými nemeckými kolonistami, mal významný vplyv na rozvoj vzdelania. Od tohto obdobia existovali nielen mestské, ale aj obecné, „tzv. Chlebové školy alebo školy na písanie.“³⁶ Do roku 1526 existovalo asi 50 škôl, ktoré sa delili na dedinské, mestské a kapitúlske.³⁷ Leonard Stöckel, reformačný humanista, teológ, pedagóg a rektor evanjelického gymnázia, prebral Melanchtonove myšlienky a uviedol ich do praxe v rámci školského poriadku vypracovaného pre bardejovské lýceum, ktorého bol aj rektorom.³⁸ V najstaršom pedagogickom dokumente *Leges scholae Bartphensis* (Zá-

³¹ KÁRPÁTY, P. Niekoľko poznámok ku geografickému skúmaniu vývoja nemeckého obyvateľstva v regiónoch východného Slovenska. In *Geographia Cassoviensis V.* [online] [cit. 2019-06-11]. 2011, roč. 1, s. 47 – 58. Dostupné na internete: <https://geografia.science.upjs.sk/images/geographia_cassoviensis/articles/GC-2011-5-1/08Karpaty.pdf>.

³² KÓNYOVÁ, A. Prírodné vedy vo vzdelávaní na protestantských vyšších školách v Uhorsku v ranom novoveku. In *Historia Ecclesiastica*. 2017, roč. 8, č. 2, s. 33 – 46, s. 35.

³³ VESELÝ, D. *Dejiny kresťanstva a reformácie na Slovensku*. Bratislava : Evanjelická bohoslovecská fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, 1998, s. 30.

³⁴ HAJDUK, A. Počiatky reformácie na Slovensku. In *Evanjelický posol spod Tatier*. 2009, roč. 80, č. 9, s. 13.

³⁵ VESELÝ, D. *Dejiny kresťanstva a reformácie na Slovensku*. Bratislava : Evanjelická bohoslovecská fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, 1998, s. 31.

³⁶ ĎURKOVSKÁ, M. História nemeckého osídlenia na území Slovenska do začiatku 19. storočia. In *Človek a spoločnosť* [online] [cit. 2019-05-13]. 2007, roč. 10, č. 2, s. 8. Dostupné na internete: <http://www.clovekaspolocnost.sk/jquery/pdf.php?gui=BEBIAMTIHA7NTLHYE3UAPUI>.

³⁷ VESELÝ, D. *Dejiny kresťanstva a reformácie na Slovensku*. Bratislava : Evanjelická bohoslovecská fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, 1998, s. 28.

³⁸ GLUCHMAN, V. Etické a morálne názory Leonarda Stöckela, Leonard Stöckel a Erazmus Rotterdamský. In *Leonard Stöckel a reformácia v strednej Európe*. P. Kónya. Prešov : Vydavateľstvo

kony bardejovskej školy) spísal požiadavky na správanie študentov. Vyžadovala sa najmä disciplína, vzájomná úcta, zákaz nočnej pijatiky, zdržiavanie sa na ulici po 21.00 hod. atď. V rámci analógie s Melanchtonom bol Stöckel neskôr označený titulom „učiteľ Uhorska“.³⁹ Okrem toho sa preslávil aj ako autor vierovyznania piatich kráľovských miest *Confessio Pentapolitana*, ktoré bolo zostavené pre päť miest – Košice, Bardejov, Prešov, Sabinov a Levoču, so spoločnými hospodársko-obchodnými záujmami.

Spojenie nemeckých kolonistov s ich materskou krajinou sa teda stalo silnejším vďaka reformačným myšlienkam, ku ktorým sa ich väčšina pripojila.⁴⁰ Na nemeckých univerzitách študovali budúci farári, ktorí potom pôsobili na dnešnom území Slovenska a stali sa tým jednými zo šíriteľov vzdelanosti na tomto území. Rozmach nastal aj v školstve, ktoré bolo budované podľa nemeckého vzoru. Medzi najvýznamnejšie školy, ktoré vznikli vďaka reformácii, patrili bratislavské gymnázium, založené v roku 1606, a kežmarské lýceum, založené v roku 1533, ktoré navštevovali nielen Slováci, ale aj Maďari, aby sa okrem iného naučili aj po nemecky. Nemecký jazyk sa teda stal prostriedkom, pomocou ktorého mali študenti prístup k európskej vede, k svetovej literatúre, ako aj k ďalšiemu štúdiu na nemeckých univerzitách.⁴¹

Reformačná zásada kázania a šírenia Písma svätého v jazyku zrozumiteľnom všetkému obyvateľstvu prispela k tomu, že sa jazyk stal v porovnaní s latinčinou „novým silným integračným činiteľom“.⁴² V tejto súvislosti išlo nielen o územie, na ktorom sa hovorilo po slovensky, ale aj o iné oblasti dnešného Slovenska, s obyvateľstvom, ktorého materinským jazykom bola nemčina alebo maďarčina. Je nepochybné, že aj jazyková zrozumiteľnosť prispela k zakladaniu nových evanjelických cirkevných zborov. V tomto duchu sa niesla potreba prekladu Biblie, ktorá bola v roku 1506 preložená do češtiny. Rozvoj kníhtlače umožnil jej vydanie v Kraliciach nad Oslavou, ktoré je známe pod názvom Kralická Biblia. Následne sa bohoslužobným jazykom stala takzvaná biblická čeština, ktorá bola prijatá na synodách v roku 1610 a 1614. Kralická Biblia patrí spolu s Bardejovským katechizmom k najstarším vydaniam textov, ktoré ovplyvnili šírenie reformácie,

Prešovskej univerzity, 2011, s. 55 – 60; KÓNIA, P. Kalvinizmus v hornouhorských slobodných kráľovských mestách. In *Leonard Stöckel a reformácia v strednej Európe*. P. Kónia. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2011, s. 139 – 153; KÓNIOVÁ, A. Kalvínske školy na východnom Slovensku v 16. – 18. storočí. In *Leonard Stöckel a reformácia v strednej Európe*. P. Kónia. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2011, s. 244 – 256.

³⁹ VALČO M. – ŠKOVIERA, D. *Catechesis D. Leonarti Stöckeli pro Iuventute Barphensi compo-sita (1556): Katechizmus Leonarda Stöckela a jeho thologicko-filozofický odkaz*. Martin : SNK, 2014, s. 18.

⁴⁰ ĎURKOVSKÁ, M. História nemeckého osídlenia na území Slovenska do začiatku 19. storočia. In *Človek a spoločnosť* [online] [cit. 2019-05-13]. 2007, roč. 10, č. 2, s. 8. Dostupné na internete: <http://www.clovekaspolocnost.sk/jquery/pdf.php?gui=BEBIAMTIHA7NTLHYE3UAPUI>.

⁴¹ STEINACKER, R. Das Deutschtum im Nordkarpatenraum, in Nordkarpatenland. In *Deutsches Leben in der Slowakei: eine Bilddokumentation*. A. Emeritzky, E. Sirchich. Karlsruhe : Badenien, 1979, s. 22.

⁴² ŽIGO, P. – HARGAŠOVÁ Z. Reformácia ako vplyv mentálnej a duchovnej zmeny na slovenské jazykové prostredie. In *Studia Academica Slovaca*. [online] [cit. 2019-06-11]. 2017, roč. 46, s. 220 – 251, s. 226. Dostupné na internete: <https://zborniky.e-slovak.sk/SAS_46_2017.pdf>.

ale aj snahy o unifikáciu jazyka vo verejných funkciách.⁴³ O čulom písomnom styku medzi Nemcami a obyvateľmi dnešného Slovenska svedčí aj korešpondencia medzi Martinom Lutherom a turčianskym županom Františkom Révayom, ako aj jeho korešpondencia s Bardejovom. Podľa Kišša mal Luther intenzívnejší písomný styk s oblasťou dnešného Slovenska ako Melanchthon a jeho diskusia s prešovskými duchovnými v roku 1544 Luthera pravdepodobne aj podnietila k napísaniu spisu *Luthers Kurzes Bekenntniss vom Abendmahl*.⁴⁴ Spolužitie rôznych národností v oblasti dokazuje aj to, že evanjelický cirkevný zbor v Prešove mal v tomto období troch kazateľov slovenského, nemeckého a maďarského.⁴⁵

V tejto súvislosti je potrebné zdôrazniť, že väčšina obyvateľov územia dnešného Slovenska boli kresťania, čo malo zásadný vplyv na ich vzájomné pokojné spolužitie. Zo sociologicko-antropologického hľadiska Frederik Barth o spolužití rôznych kultúr a etnických skupín hovorí, že existujú nielen teritoriálne, ale aj spoločenské hranice. Barth hovorí, že identita skupiny závisí od „pokračujúcej dichotomizácie medzi členmi a outsidermi. To znamená, že ak si skupina zachováva svoju identitu aj vtedy, keď jej členovia interagujú s inými ľuďmi, sú potrebné kritériá na určenie členstva a „spôsobu ako signalizovať členstvo a vylúčenie“.⁴⁶ Takže dichotomizácia alebo diferenciácia zahŕňa „kritériá a signály na identifikáciu“ členov komunity, ako aj prispôsobenie vzájomných kontaktov, „čo umožňuje pretrvávajúce kultúrnych rozdielov“.⁴⁷ Pre zachovanie stabilných vzťahov medzi viacerými národnosťami a etnikami je dôležité zachovať vzájomnú interakciu obyvateľstva, ale aj hranice, ktoré zachovávajú a rešpektujú ich kultúrne špecifiká. Okrem toho je dôležité aj vzájomné poznanie a znalosť typických kultúrnych prvkov, aby sa predišlo vzájomnému možnému urážaniu a konfliktom. To znamená, že štruktúra vzájomnej interakcie a tvorby hraníc je dôležitá pre pochopenie vzťahov medzi skupinami v spoločnosti.

Záver

Život v jeho plnosti je pre ľud biblickej doby životom tvoreným nikdy nekončiacim spoločenstvom s Bohom. Táto vedúca myšlienka je živá po celé stáročia. Najdôležitejším faktorom aj v súčasnosti je vzťah človeka s Bohom, ktorý má

⁴³ ŽIGO, P. – HARGAŠOVÁ Z. Reformácia ako vplyv mentálnej a duchovnej zmeny na slovenské jazykové prostredie. In *Studia Academica Slovaca*. [online] [cit. 2019-06-11]. 2017, roč. 46, s. 229. Dostupné na internete: <https://zborniky.e-slovak.sk/SAS_46_2017.pdf>.

⁴⁴ KIŠŠ, I. Lutherove listy na Slovensko. In *EVANGELICUS 2018: Ročenka ECAV v ČR*. Praha : ECAV v ČR, 2018, s. 18 – 28. O kultúrno-spoločenských pomeroch ranonovovekého Bardejova pozri ČOVAN, M. Kultúrno-spoločenské pomery ranonovovekého Bardejova na pozadí meštianskych sepulkralií/Cultural-Social Relations of Early Modern Bardejov on the Background of Burgher Sepulchralia. In *EPIGRAPHICA & SEPULCRALIA* V. Jiří Roháček. Praha : ARTEFACTUM, 2014, s. 41 – 61.

⁴⁵ KÓNYA, P. Zmeny konfesionálnych pomerov v Prešove v 14. storočí. In *Historia Ecclesiastica*. 2017, roč. 8, č. 2, s. 3 – 21, s. 4.

⁴⁶ BARTH, F. Introduction. In *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. Boston : Little, Brown and Company, 1989, s. 9 – 38, s. 14.

⁴⁷ BARTH, F. Introduction. In *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. Boston : Little, Brown and Company, 1989, s. 16.

vplyv aj na jeho vlastnú budúcnosť, ako aj na budúcnosť, ktorá ovplyvňuje terajší život všetkých ľudí. Život ľudí spojených s Bohom mení pohľad na život v priebehu plynutia času v dejinách. Okrem toho mení kvalitu života, ktorý sa stáva životom s dôverou Bohu, životom charakterizovaným harmonickým vzťahom a interakciou s inými stvoreniami, či už sú domáci, alebo hostia.

Čo sa týka existencie domácich a kolonistov zo zahraničia na spoločnom území dnešného Slovenska z historického hľadiska, existoval medzi nimi spájajúci vzájomný kontakt, ale aj rešpektovanie ich kultúrnej odlišnosti. V období reformácie sa na území dnešného Slovenska nachádzalo slovenské, nemecké a maďarské obyvateľstvo. Ich vzájomný vplyv sa odrazil aj na rozvoji slovenského jazyka a je doteraz poznateľný v rámci vzájomného ovplyvňovania nemeckého, maďarského, slovenského, ale aj českého jazyka. V dôsledku reformácie sa tlačené texty prestali považovať za určené len pre určitú úzku skupinu ľudí, prevažne cirkevného stavu, ale boli sprístupnené všetkým.

Pre potomkov nemeckých kolonistov, ktorí sa usadili na území dnešného Slovenska a ktorí udržiavali so svojou pôvodnou vlasťou čulý obchodný ruch, bola doba reformácie vítanou zmenou. Reformačné učenie prinieslo demokratickejšie zásady pri výbere kňazov, nahradenie latinčiny ako liturgického jazyka jazykom, ktorým hovorilo obyvateľstvo, ako aj aktívne podieľanie sa na práci v cirkevných zboroch a širší prístup k vzdelaniu. Všetky tieto fakty boli príčinou toho, že nielen mešťania a šľachta, ale aj iné vrstvy obyvateľov sa stali šíriteľmi myšlienok reformácie, ktorá spájala rôzne národy. Prostriedkom šírenia nielen duchovnej, náboženskej, ale aj svetskej vzdelanosti a gramotnosti obyvateľov sa stalo protestantské školstvo. Vplyvom reformácie sa zakladali okrem mestských aj dedinské školy. Mnohí študenti odchádzali študovať na nemecké univerzity. Je preto nesporné, že príslušníci nemeckej menšiny významne prispeli ku kultúrnemu i hospodárskemu životu na Slovensku.

Všetky tieto fakty z biblickej histórie i z dejín doby reformácie na území dnešného Slovenska dokazujú, že spoločná existencia obyvateľov rôznych národnostných, ale aj náboženských skupín je možná aj napriek hraniciam. Predpokladom pre spoločnú koexistenciu je, že medzi nimi ostanú síce zachované hranice, ale tieto musia byť dynamické, prispôsobujúce sa aktuálnej dejinnej situácii a okolnostiam. Z toho vyplýva, že aj napriek odlišnostiam je zachovaná vzájomná komunikácia a interakcia. Tieto závery sú v zhode aj s protestantskými bádateľmi, ktorí prizvukujú partikularizmus, hájenie svojich vlastných záujmov, ale rovnako aj vzájomnosť a spoluprácu medzi rôznymi národmi a kultúrami. Na to, aby bolo takéto spolužitie možné, je potrebné prekonať ľudský egoizmus a nahradiť ho ľudskosťou, seba transcendentným „ja“. Za tohto predpokladu je možná vzájomná koexistencia v mieri, harmónii a porozumení v každej dejinnej situácii.

NOVICIÁT FRÁTRŮV SPOLOČNOSTI JEŽIŠOVEJ V TRENČÍNE V ROKOCH 1695 – 1704¹

Libor BERNÁT

Noviciate of fraters of the Society of Jesus in Trenčín in 1695 – 1704

After the suppression of Imrich Tokoly's uprising of estates, the positions of Roman-Catholicism and the Jesuits in Trenčín were consolidated. The town was exhausted by war conflicts and this fact caused indebtedness. The crafts and trade were gradually developing. The town cash office was gradually fed up as well. The Jesuits, who established the noviciate in Trenčín, were working here during this period. In the years 1695 – 1704 or 1703, 57 novices – fraters became the members of the order. J. Gludavach, who was brought to fame by Jozef Branecký in the novel Fráter Johannes, was the prominent among them. The attractively written novel was published in several editions. The paper deals with Fráter J. Gludavach and others.

Keywords: Society of Jesus, The Jesuits, Trenčín, Noviciate, Frater, Novice.

Po potlačení stavovského povstania Imricha Tököliho sa pozície rímskokatolicizmu a jezuitského rádu v Trenčíne upevnili. Mesto však bolo vyčerpané vojnovými konfliktami, čo spôsobilo zadlženosť. Rozvíjali sa remeslá a obchod a mestská pokladnica sa postupne zaplňala.²

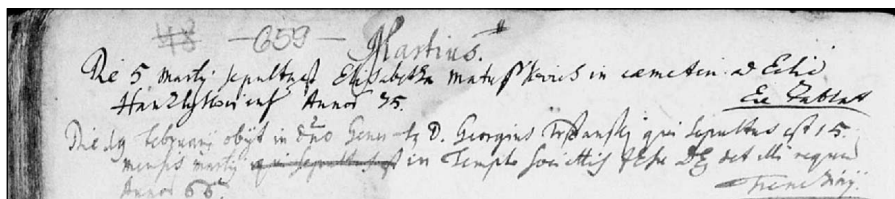
Náboženská situácia v meste bola ovplynená závermi Šoproňského smemu z roku 1681, ktorý pre uhorských protestantov vytváral jediný zákonný rámec. V roku 1698 cisár Leopold umožnil Trenčanom, aby si vydržovali jedného luteránskeho kazateľa.

Jezuiti aj naďalej dostávali dary od miestnej šľachty. Tak napr. v roku 1691 Juraj Trstánský venoval na ozdobu oltára „Utrpenie Krista“ 225 zlatých.³

¹ V štúdiu nadväzujeme na predchádzajúce príspevky BERNÁT, L. Katalóg členov Spoločnosti Ježišovej pôsobiach v Trenčíne v rokoch 1645 – 1655. In *Zborník Trenčianskeho múzea v Trenčíne 2017*. Šurany : DMC, 2018, s. 112 – 125; Katalóg členov Spoločnosti Ježišovej pôsobiach v Trenčíne v rokoch 1655 – 1664. In *Historia Ecclesiastica*. 2016, roč. 7, č. 2, s. 108 – 137; Katalóg členov Spoločnosti Ježišovej pôsobiach v Trenčíne v rokoch 1665 – 1674. In *Historia Ecclesiastica*. 2017, roč. 8, č. 2, s. 135 – 176; pozri tiež Noviciát jezuitov v Trenčíne. In *Rekatolizácia a uhorská spoločnosť v 17. – 18. storočí : rekatolizáció és a magyar társadalom a XVII. – XVIII. században*. P. Kónya. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, Prešov, 2016, s. 237 – 250.

² ŠPIESZ, A. Remeslá a cechy na Považí v 17. a 18. storočí. In *Vlastivedný zborník Považia*. 1966, roč. 8, s. 86.

³ BRANECKÝ, J. Staré pamiatky v Trenčíne. In *Sborník župných dožinkových slavností v Trenčíne*. J. Branecký. Trenčín : Tlač: V. Cselko a spol., 1940, s. 142.



Obr. č. 12: Zápis o úmrtí J. Trstanského z 19. 3. 1697 v matrike trencianskej farnosti, f. 659. Zo zápisu vyplýva, že bol pochovaný v krypte jezuitského kostola.⁴

Z kroniky trencianskych jezuitov sa dozvedáme, hoci veľmi skromne, o čarodejných procesoch. V roku 1695 obesili troch bosorákov.⁵ Nemáme informácie, že by jezuiti v tejto činnosti boli aktívni. V jezuitských kruhoch v tomto období prevládali názory nemeckého jezuitu Fridricha Speeho (*1591 – †1635) z diela *Cautio criminali*, radikálne odmietajúce povery o čarodejníkoch a procesy s nimi.

Ilešháziovci podporovali katolícku reštauráciu a jeho predstaviteľom bol hlavný župan Trenčianskej a Liptovskej stolice gróf Mikuláš Ilešházi (*1653 – †1723). V tomto období už sídlili Ilešháziovci v pohodlnom kaštieli v Dubnici, ktorý nechal M. Ilešházi zbarokizovať. Hrad bol obsadený vojskom.

Predsa aj medzi nimi a jezuitami dochádzalo k hospodárskym sporom. Dramaticky sa vyvíjal spor o záložné právo v Trenčianskej Teplej. V roku 1701 protestoval M. Ilešházi pred stolicou proti tomu, že úradník jezuitov z Opatovej, spolu s richtárom, štyrmi hájnikmi a s dráhom 6. júna násilím odobrali dobytok Teplanom (sedem koní a 41 kusov dobytky). Tie zhabali Teplania obyvateľom Lutorče, keď pásli statok na ich pozemku. Niekoľko Teplanov, aj s richtárom, bolo odvedených na Skalku.⁶

Keď v roku 1703 vypuklo posledné protihabsburské povstanie Františka II. Rákociho,⁷ povstalecká armáda postupovala bez väčšieho odporu a už vo februári 1704 prepadli kuruci predmestie Trenčína a začali mesto obliehať. Luteránski mešťania 14. februára zložili zbrane a prinútili ku kapitulácii aj ostatných.⁸ Cisárska posádka pod vedením podplukovníka Edmunda Hurlyho sa stiahla do hradu a úspešne bránila. Jezuiti (okrem niekoľkých členov) stihli s novicmi ujsť do Tr-

⁴ ŠA Bratislava, ZCM, inv. č. 2359, matrika úmrtná 1672 – 1725 r. kat. farský úrad Trenčín, fol. 655 [online] [cit. 2017-11-17]. Dostupné na internete: <<https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:939F-BZ9M-JL?i=41&wc=9P3HJ49%3A107654301%2C113960601%2C114049701%2C162187401&cc=1554443>>.

⁵ ZEMENE, V. Protičarodejnícke procesy z okolia Trenčína. In *Vlastivedný zborník múzea a hradu v Trenčíne*. Bratislava: Západoslvenské vydavateľstvo Slavín, 1969, s. 34.

⁶ ŠA Bytča, IT-Patrimonium, inv. č. 60, no. 17, inv. č. 59, no. 19, 20 a 22.

⁷ Povstanie F. II. Rákociho je v slovenskej historiografii podrobne spracované. Poslednú syntetickú štúdiu pozri MRVA, I. Trenčín za povstania Františka II. Rákociho. In *Doba kuruckých bojov*. P. Kónya. Prešov 2014, s. 282 – 298.

⁸ HORVÁTH, P. Trenčín v období novoveku (1526 – 1848). In *Trenčín: vlastivedná monografia I. M. Šišmiš*. Bratislava: Alfa, 1993, s. 27.

navy.⁹ Do čela mesta Trenčín bol postavený luterán Štefan Demián a luteráni prevzali do svojich rúk farský kostol aj faru. Kuruci sa však z mesta už 2. mája 1704 stiahli, ale blokovali zásobovanie mesta. Podplukovník E. Hurly zaviedol v meste tvrdý režim a nemilosrdne rekvíroval majetky a trestal obyvateľstvo. Blokáda trvala až do bitky pri Hámroch 3. júla 1708, keď cisársky generál Siegbert Heister porazil početnejšiu kuruckú armádu.

Úrad rektora jezuitského kolégia, opáta na Skalke a magistra novicov bol zverený Imrichovi Čakánimu (1690 – 1699) a Henrichovi Berzevicimu (1699 – 1706). Obidvaja boli skúsenými členmi rádu a profesmi so štyrmi sľubmi. Počty jezuitov v kolégiu boli relatívne stabilné, 9 – 11 pátrov, z toho traja magistri v gymnáziu, a 7 – 8 frátrov.

* * *

Vychádzame z rukopisu *LIBER duas continent partes. In prima ponuntur nomina Novitiorum Scholasticorum. In secunda Novitiorum Coadjutorum* (A Jézus Társasága Magyarországi Rendtartománya Levéltára, Budapešť, bez evidenčného čísla). Rukopis je ručne číslovaný a začína fóliou 163 a končí fóliou 229. Prvú časť spracoval maďarský historik Antal Petruch pod názvom *A Trencsén jezsuita noviciátus anyakönyve* (Budapest : 1942).

V matrike sa o každom novicovi uvádza desať údajov: 1) meno a priezvisko (Nomen, Cognomen), 2) národnosť a miesto narodenia (Patria Natio), 3) dátum narodenia (Aetas in ingressu, annus, dies, mensis), 4) zdravotný stav pri vstupe do rádu (Vires), 5) dátum vstupu do rádu (Tempus quo est ingressus), 6) miesto vstupu do rádu (Ubi receptus), 7) remeslo, zručnosť, ktoré novic ovládal (Professio in saeculo et gradus), 8) jazykové znalosti (Lingua), 9) konfesia, v ktorej sa zisťovalo, či bol novic vždy rímskokatolíkom (An hereticus fuerit et quando conversus). Ak bol predtým novic protestantom, tak kedy konvertoval a z ktorej viery prestúpil. Ak bola položka nevyplnená, uvádzame len číslo. Pre porovnanie, Katalógy školastikov a frátrov Českej provincie, nachádzajúce sa v Cerroniho zbierke,¹⁰ zachovávajú záznamy od roku 1655 až do roku 1745. Zápisy sú zhustené do šiestich položiek 1) nomen, cognomen 2) natio, patria, 3) aetas vires 4) tempus ingressus locus unde 5) studia in saeculo 6) lingua, musica.

Celkom v rokoch 1695 – 1704, resp. 1703 vstúpilo do rádu 57 novicov-frátrov. Medzi nimi vyniká J. Gludavach, ktorého preslávil Jozef Branecský v románe *Fráter Johannes*. Pútavo napísaný román vyšiel vo viacerých vydaniach, ale so skutočnou osobou a osudmi J. Gludavacha má málo spoločného. Ďalšou výnimočnou

⁹ KRAPKA, E. – MIKULA, V. *Dejiny Spoločnosti Ježišovej na Slovensku*. Cambridge (Ontario) : Dobra kniha, 1990, s. 133; pozri tiež BRANECKÝ, J. Úryvky z minulosti Trenčína. In *Krásky Slovenska*. 1941 – 1942, roč. 20, č. 8 – 10, s. 189 – 190; porovnaj HAVRAN, J. *Historia domus : dejiny trenčianskeho gymnázia do r. 1948*. In *Pamätnica trenčianskeho gymnázia. 320 rokov trenčianskeho gymnázia, 50 rokov slovenského gymnázia, 20 rokov študentského súboru Trenčan*. Trenčín, Stredná všeobecnovzdelávacia škola 1970, s. 8 – 9.

¹⁰ MZA Brno, Cerroniho sbírka, sign. II., č. 76.

osobu je O. Fornai, ktorý ovládal turecký jazyk. Zo všetkých 705 novicov-frátrov, ktorí si robili noviciát v Trenčíne, len O. Fornai a J. Pangli ovládali turecký jazyk.

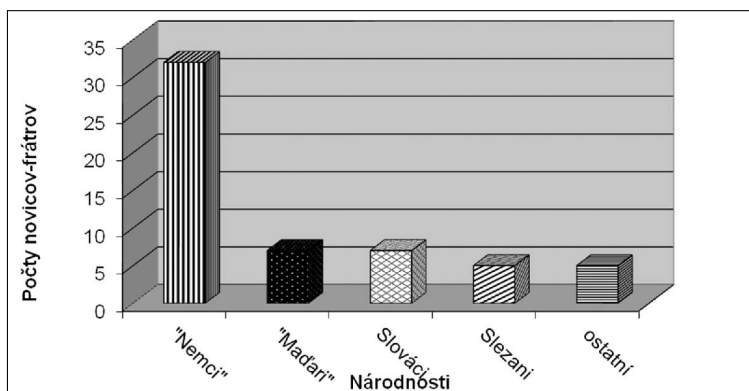
1) Meno a priezvisko

Krstné mená uvádzame podľa originálu v unifikovanej latinskej forme, teda Matthias a nie Mathias, Venceslaus a nie Wenceslaus atď., podľa matričného slovníka.¹¹ V prípade, ak sa v latinskej forme krstného mena uvádzajú dve varianty, napr. Adam – Adamus alebo aj v slovenskej forme Egídius – Egid, tak ich zjednocujeme a píšeme len jednu – Adamus, Egidius. Priezviská píšeme podľa formy, ktorá sa používa v literatúre.

Obyčajne uvádzame v zátvorke rôzne formy priezviska, najviac tri, v biografickej poznámke. Veľmi často je v prameňoch zapísaných až desať foriem priezvisk.

2) Národnosť a miesto narodenia

Z 57 novicov-frátrov umiestnených v trenčianskom noviciáte až 32 novicov (t. j. 56,1 %) pochádzalo z Rakúska alebo Nemecka, pri sedmich novicoch uvádza „natio“ Maďar (Ungarus – J. Banicz, O. Baxai, O. Fornai, F. Mayer, J. Mettkovics, J. Plechovatsch, P. Urient) a Slovák (Slavus – B. Erzl, F. Jankovich, O. Namestovích, P. Pilka, M. Raieczski, J. Sambocki, J. Weiterschitt), piati novici pochádzali zo Sliezska (Silesita – F. Rainhold, Z. Reinhold, K. Rumler, J. Schitt, D. Thonhäuser). Ostatní novici boli po dvoch z Čiech (Bohemus – A. Prändl, Š. Wazger) a z Kraňska (Carniolus – M. Lasnigg, J. Scharff), len jeden z Chorvátska (Crota – F. Kuchich).



Graf č. 2: Novici v trenčianskom noviciáte v rokoch 1675 – 1684 podľa národnosti

Skupina novicov-frátrov z Rakúska a Nemecka tvorila variabilnú skupinu zapisovanú „Germanus“ alebo podľa lokality narodenia. Podľa lokality narodenia sa sklada skupina z novicov-frátrov pochádzajúcich z rakúskych dedičných krajín

¹¹ *Matričný slovník: pomôcka na zapisovanie údajov do cirkevných matrik* (2. dopl. a revidované vyd.). Trnava: SSV, 1999.

siedmi Rakúšania (Austriacus – E. Grabmayr, F. Hagginger, J. Harrer, J. Kern, J. Pauer, M. Schuster, P. Ziegler), piati Štýrčania (Styrus – K. Dreschperger, J. Fux, A. Gerber, J. Kelhmler, M. Pink), traja Tirolčania (Tirolus – M. Fischner, M. Sailer, V. Schwab), jeden Korutánc (Carinthus – M. Conrad). Ďalšiu časť tvoria novici-frátri z územia terajšieho Nemecka, traja Bavori (Bavarus – B. Faschinger, J. Scharffeder, K. Wanner). Niekedy zapisovatelia ešte rozlišovali v rámci Bavorska okrem Starého Bavorska (Altbayern) ešte dve časti Fransko (Franken, Franco – J. Gumbrecht, O. Valtman) a Švábsko (Suevus, Schwaben – J. Hueber, O. Spengler, F. Tenhoffer). V dvoch prípadoch (J. Aichmiller, M. Zetsch) je uvedená lokalita Palatinát. Jeden novic-fráter (V. Chatot) pochádzal z oblasti Bazileje.

Správne by sme mali do tejto skupiny zaradiť aj obidvoch Čechov, pretože ovládali len nemecký jazyk, resp. aj „Uhrov“, ktorí ovládali len nemecký jazyk – napr. J. Banicz, P. Urient, t. j. členov nemeckej menšiny žijúcej na území Uhorska. Podobne všetci uvedení Slezania ovládali len nemecký jazyk. Ako vyplýva z uvedeného prehľadu, z niektorých častí Rakúska prišlo do noviciátu v Trenčíne viac novicov-frátrov ako zo slovansky osídlených oblastí.

Druhá časť zápisu obsahuje lokalitu narodenia, miesto, dedinu, prípadne oblasť. Na rozdiel od predchádzajúcich zápisov, lokalita narodenia neabsentuje ani u jedného záznamu.

3) Dátum narodenia

Väčšina novicov poznala presný dátum narodenia. Ak nemáme k dispozícii matriku, tak veľmi ťažko verifikujeme údaj. Ak pochádzal novic z protestantskej rodiny a v matrike príslušnej farnosti nie je údaj o konverzii, príp. pri tomto údají je len vek, ťažko presnejšie určíme dátum narodenia. V položke sa niekedy nachádzajú údaje, kedy novic vedel rok narodenia, ale len približný termín narodenia „nescit diem“ – J. Grun. V niektorých prípadoch je uvedený len rok narodenia, príp. vek, napr. J. Aichmiller, P. Urient, M. Zetsch.

Tento údaj nám umožňuje zistiť pri tých novicoch, ktorí zostávali v ráde, akého veku sa dožívali. Počas noviciátu zomreli dvaja novici-frátri F. Reinhold a Š. Wazger, t. j. 3,5%. Ako najmladší zomreli B. Erzl vo veku 26 rokov a F. Rainhold vo veku 27 rokov. Naopak, najvyššie veku sa dožil D. Thonhäuser, až 88 rokov. Šiesti frátri (J. Hueber, G. Chabot, J. Jost, Z. Reinhold, P. Urient, O. Valtman) sa dožili veku 70 a viac rokov. Priemerný vek novicov-frátrov absolvujúcich noviciát v rokoch 1695 – 1704 v Trenčíne bol asi 54 rokov. Z demografického aspektu sa význam tohto údaju prejaví, až spracujeme kompletne všetkých novicov.

4) Zdravotný stav pri vstupe do rádu

Vo všetkých prípadoch bol uvedený zdravotný stav ako dobrý. Ignác z Loyoly neodporúčal prijať ľudí s ťažkou povahou, s neovládanými vášňami, s nestálym duchom. Prekážkou podľa stanov mali byť časté bolesti hlavy, nedostatočné rozumové schopnosti, nedostatok zdravého úsudku a nerozvážne pobožnosti. Tie podľa Ignáca z Loyoly vedú k ilúziám a omylom. Aj telesné postihnutie, znetvo-

renie, fyzická deformácia mohli byť prekážkou, od ktorých sa však mohlo upustiť, ak kandidát mal iné významné predpoklady.

5) Dátum vstupu do rádu

Kandidáti vstupovali do rádu 27. októbra alebo 9. októbra (P. Pika), 30. novembra (F. Reinholdt), 13. decembra (K. Wanner). Len v roku 1701 majú všetci siedmi kandidáti zapísaný vstup 28. októbra a v roku 1703 všetci traja kandidáti 1. novembra.

Najmladší novici-frátri vstupovali v rokoch 1695 – 1703 do rádu vo veku 19 rokov (B. Erzl, P. Pika). V predchádzajúcich rokoch sú zaznamenaní kandidáti už vo veku 17 rokov. Ďalší kandidáti v tomto období vstupovali do rádu vo veku 20 rokov (S. Granner, O. Spegel, P. Urient) a 22 rokov (A. Gerber, F. Jankovich, F. Kauffman, F. Kuchich, M. Schuster). Naopak, najstarším bol 35-ročný E. Grabmayr, 33-ročný B. Faschinger a 30-ročný M. Raieczski. Ostatní novici-frátri mali v čase vstupu do rádu od 23 do 29 rokov. Priemerný vek novicov-frátrov, ktorí absolvovali noviciát v rokoch 1685 – 1704, bol 25,4 roka, čo je takmer o dva roky vyšší ako v predchádzajúcom období.

6) Miesto vstupu do rádu

Novici vstupovali do rádu na rôznych miestach, kde mali jezuiti svoje rehoľné domy. Odtiaľ boli poslaní do noviciátov, či už vo Viedni, alebo v Trenčíne.

MESTO	POČET NOVICOV	PERCENTO
Viedeň	28	49,1
Trnava	4	7,1
Bratislava, Ráb, Trenčín,	3	5,3
Banská Bystrica, Kremža, Lincec, Štýr	2	3,6
Klagenfurt, Levoča, Ostrihom, Pasov, Skalica, Varaždín, Viedenské Nové Mesto, Žilina	1	1,8

Tabuľka č. 1: Mestá, v ktorých vstupovali novici-frátri v rokoch 1695 – 1704 do rádu, ktorí si konali noviciát v Trenčíne

Z 57 kandidátov ich najviac, až 28, vstúpilo do rádu vo Viedni. Je to podobný počet ako v predchádzajúcom desaťročí, ale teraz tvorili kandidáti vstupujúci do rádu vo Viedni takmer 50% z novicov-frátrov. Ďalšie rehoľné domy už zaznamenali vstup menej ako piatich kandidátov.

7) Jazykové znalosti

Mnohí novici-frátri ovládali niekoľko jazykov, J. Plechovats až päť jazykov. Siedmi kandidáti (O. Baxay, G. Chabot, O. Fornai, J. Kern, F. Mayer, O. Namestovitch, M. Raieczski). Pozoruhodné je, že až traja novici-frátri (V. Chabot, F. Mayer, H. Veit) vedeli po francúzsky. Dvanásť kandidáti (21,1%) uvádzajú ovládanielatiniského jazyka. Znalosť jednotlivých jazykov však bola na rôznej úrovni. Niekedy bol uvádzaný aj stupeň ovládania jazyka dobre (bene), lepšie ako priemerne

(supra mediocriter), prostredne (mediocriter), primerane (commodo), niečo, trochu (aliquantum, parum).

Až 55 kandidátov (t. j. až 94,7 %) má zapísanú znalosť nemčiny. Po nemecky tak nehovorili len traja brátra-novici (F. Mayer, P. Pilka, J. Sambocki), ktorí však ovládali slovenský jazyk. Naproti tomu až 30 kandidátov (52,3 %) ovládalo len jeden jazyk – nemecký. Zapisovateľ často zapísal „germanicae solam“ – len nemecky. Pravdepodobne aj to bol dôvod, prečo sa nachádzali v noviciáte v Trenčíne, a nie vo Viedni. Bolo nutné, aby sa v mnohonárodnostnom štáte naučili ďalší jazyk pre komunikáciu s inými národnostnými skupinami.

Ani pri jednom novicovi-frátrovi nie je uvedené, že by vedelstarogrécky, hebrejsky. Je ale pravdepodobné, že novici, ktorí prišli z gymnázií, mali základy starogréčtiny. Ako už bolo zdôraznené, O. Fornaci ovládal turecký jazyk.

Znalosť maďarčiny uvádzalo len desať kandidátov, ale znalosť slovenčiny až 12 kandidátov. Hoci z Čiech pochádzali len dvaja novici-brátra (A. Prändl, Š. Wazger), po česky vedeli tiež J. Kern a J. Plechovatsch. Podľa národnosti, resp. miesta pobytu sa tiež ešte dohovorili chorvátsky (F. Kuchich, J. Mettkovics, J. Plechovatsch), slovensky (M. Lasnigg, J. Scharff), „ilyrsky“ (V. Chabot) a poľsky (J. Kern).

Na rozdiel od predchádzajúceho obdobia už absentujú zápisy o gramotnosti a vedomostiach z geometrie, aritmetiky alebo inej disciplíny.

8) Remeslo, zručnosť, ktoré novic ovládal

V položke bolo uvádzané zamestnanie v bežnom živote, príp. stupeň. V tomto období matrikári nezapisovali, či kandidát ovládal čítanie, písanie, počítanie alebo iné zručnosti. Vo všetkých 57 položkách bolo uvedené zamestnanie zručnosť.

Niekedy je ťažké presnejšie určiť, aký druh profesie mal zapisovateľ na mysli. Napr. lekárnik označoval ako apothecarius, ale tiež ako pharmacopola, pharmacopaeus, čo možno preložiť aj ako predavač liekov, mastičkár.

Celkom pri 705 novicoch-brátroch je uvedených asi 60 zamestnaní. V tomto období ich bolo 22. Najviac novicov-brátrov, až jedenásť osôb, bolo krajčírmi, šesti obuvníkmi, štyria pekármí, traja kováčmi, kožušníkmi, dvaja debnármi, kuchármi, kúpeľnými sluhami, lekárnikmi, mlynármi, obchodníkmi, pisármi, sklármi, sluhami, žiakmi, po jednom boli zastúpení garbiar, kotlár, mäsiar, ráhhojič, remenár, sochár, vinohradník.

Na rozdiel od predchádzajúceho obdobia sa tu po prvýkrát vyskytuje profesia sochára. V dejinách trenčianskeho noviciátu len dvaja kandidáti uviedli toto zamestnanie. Druhým bol Vojtech Ginzl, ktorý vstúpil do rádu v roku 1733. Diskutabilné ale je, či v danom remesle boli novici vyučení, t. j. či absolvovali tovarišské skúšky.

9) Konfesia

V 9. bode išlo o odpoveď na otázku, či vstupujúci do noviciátu bol vždy katolíkom „semper catholicus“ alebo konvertoval, z ktorej viery a v kolkých rokoch. Táto položka bola vždy vyplnená. Z luteranizmu konvertovali piati novici-brátra

(t. j. asi 8,8%, zo všetkých novicov-frátrov, ktorí si robili noviciát v Trenčíne, O. Baxay, S. Granner, F. Jankovich, F. Jost, P. Pika). Zo zápisov zistíme, kedy došlo ku konverzii, ale nevieme podrobnosti. Otázka konverzie je veľmi komplikovaná, aby sme ju vysvetlili na tak malej skupine. Dôležité je uvedomiť si, že jednotlivec, ktorý chcel konvertovať a „zostať konvertovaný“, musel skonštruovať svoj sociálny svet v súlade s týmto cieľom. Musel sa oddeliť od jednotlivcov, skupiny, lebo predstavovali štruktúru jeho predchádzajúcej náboženskej reality, a o to viac sa družil výlučne s tými, ktorí slúžia k udržiavaniu jeho novej náboženskej reality. Inými slovami, prechod medzi štruktúrami vierohodnosti.¹²

Zápis niekedy tiež obsahoval údaj o opustení z rádu. Zapisovateľ mimo uvedené položky zaznamenával odchody z rádu „dimissus“ s dátumom, čo sa nachádzalo na ľavej strane alebo pod celým zápisom, príp. vložil text do voľnej položky. Zvyčajne vlnovkou prečiarkol riadok. Uvádzame to v poznámke označenej písmenom.

Z 57 novicov-frátrov rád opustila takmer tretina novicov-frátrov, resp. 17 novici-frátri (t. j. 29,8 %), z toho dvanásť (K. Banicz, P. Baxy, O. F. Kauffman, J. Kehlmler, F. Mayr, J. Pilka, J. Sambocki, J. Scharff, J. Scharffeder, J. Schidat, M. Zetsch, P. Ziegler) počas noviciátu a dvaja (S. Granner, F. Jankovich) krátko po noviciáte. Pravdepodobne rád tiež opustili J. Fux, J. Metokovich a F. Tenhoffer, ale informáciu o ich odchode či úmrtí nemáme k dispozícii. To svedčí o náročnosti noviciátu, ktorý medzi rímskokatolíckymi rádmi patri k jedným z najtvrdších.

V prameňoch sa nachádza záznam: „dimissus“ alebo „dimissi e Societatae Iesu“. Otázkou ale je, či opustil rád fráter z vlastnej vôle alebo bol vylúčený. V rádových dokumentoch niekedy chýba, predovšetkým ak to bolo v noviciáte, záznam o opustení rádu. A vzniká nový problém, čo sa dialo vo vnútri každého jedinca, ako sa s tým vyrovnávali. Na to by nám mohli dať odpoveď jedine zápisy o tom, prípadne denníky. Tiež je otázne, či hľadali ďalej iný druh špirituality alebo spolužitia v inej komunite či ráde.

* * *

Katalóg komentujeme biografickými glosami.¹³ Zapisujeme najhodnovernejší údaj a v poznámkovom aparáte poukazujeme na rozdielne údaje v zdrojoch alebo literatúre.

Našou ambíciou je spracovať kompletný katalóg jezuitského kolégia v Trenčíne tak, aby biografická metóda vyústila do prosopografickej metódy, čím by sa ukázala činnosť kolégia v komplexnejšom svetle.

Katalóg členov Spoločnosti Ježišovej sme spracovali na základe primárnych prameňov – kroniky História kolégia, zvyčajne začínala úvodom, po ktorom na-

¹² JAMES, W. *Druhy náboženské zkušenosti*. Praha : Melantrich, 1930; porovnaj BERGER, P. L. *Posvätný baldachýn : základy sociologické teorie náboženství*. Brno : Barrister & Principal, 2018, s. 55.

¹³ O tom pozri BERNÁT, L. Katalóg členov Spoločnosti Ježišovej pôsobiach v Trenčíne v rokoch 1655 – 1664, s. 114.

sledovala časť „Personarum nomina & officia“, dopĺňujeme ho *Catalogi personarum et officiorum provinciae Austriae S. I. V. – VI.* (Romae : Institutum historicum S. I., 1990 – 1993, ďalej *LL CPA*), spracovaným maďarským jezuitom Ladislavom Lukácsom. Vynikajúcou pomôckou je trojzväzkové dielo L. Lukácsa *Catalogus generalis seu Nomenclator biographicus personarum Provinciae Austriae Societatis Iesu (1551 – 1773)* (Romae : Institutum historicum S. I., 1987 – 1988), ktoré však vyžaduje, predovšetkým v miestach noviciátu, dôslednú kontrolu a opravu.

Po vydávaní v *Catalogus Personarum, & Officiorum Provinciae Austriae Societatis Iesu, Pro Anno ... (CPA)* od roku 1717 až do roku 1773 vychádzame z nich. Údaje o narodení (úmrtí) spresňujeme pomocou matrik rímskokatolíckych farských úradov. Tiež vychádzame z diela Jozefa Fejéra zaznamenávajúceho úmrtia jezuitov.¹⁴

Číslice v zátvorkách označujú ručne číslované fólie rukopisu. Pretože niektoré pramene, napr. *Litterae Annuae provinciae Austriae Societatis Jesu a. 1635 – 1698, 1700 – 1710, 1712 – 1771* (Österreichische Nationalbibliothek, Sammlung von Handschriften und alten Drucken, inv. č. 12032 – 12220), nemáme k dispozícii, používame prepisy Moniky Bizoňovej.¹⁵

* * *

Latinský text transkribujeme tak, aby sa zachovala autenticita editovaného textu. Vykonnáme však hláskovú úpravu textu v týchto prípadoch:

- Podľa výslovnosti prepisujeme nasledujúce hlásky u/v miesto Slauonice – Slavonice, Tyrnauiaie – Tyrnavie, Vngarice – Ungarice, atď.
- Grafému „w“ prepisujeme podľa výslovnosti a významu a vu parws – parvus alebo jednoduché v wulnus ako vulnus, Wienna – Vienna atď.
- „G“ us – catholicg – catholicus, Marting – Martinus, ephippiarg. – ephippiarius, atď.
- „Y“ písaný ako y s dvomi bodkami v genitíve prepisujeme ako ii Gracy – Gracii, Strigony – Strigonii; Trenchiny – Trenchinii atď.
- Ak zapisovateľ kvôli dĺžke skrátil miesto bydliska, tak k nemu pridávame automaticky koncovku „sis“, teda Schlakenwalden – Schlakenwaldensis, Wilhelmspurgen – Wilhelmspurgensis atď.
- Počiatkové a koncové „j“ prepisujeme ako „i“ – Iacobus, ianuario, Iaurinio.
- V tvaroch Maďarsko, maďarský prepisujeme tvar Ungarus, Ungaria, ungarice atď.
- Skratky „modie“ rozpisujeme mediocriter, „semp“ semper.

Číslice rímske minuskulné nahradzujeme majuskulnými, napr. v letopočte. Skracovanie názvov mesiacov september až december číslicou a koncovkou,

¹⁴ FEJÉR, J. *Defuncti secundi saeculi Societatis Jesu 1641 – 1740. I. – V.* Romae : Institutum Historicum S. I., 1985 – 1990.

¹⁵ BIZOŇOVÁ, M. Katalóg členov Spoločnosti Ježišovej pôsobiacich v Užhorode v 17. a 18. storočí. In *Historia Ecclesiastica*. 2016, roč. 7, č. 2, s. 183 – 184.

napr. 8bris prepisujeme bežnou formou octobris. Zápis dátumu unifikujeme tak, že najskôr uvádzame deň, potom mesiac a až nakoniec rok.

Písanie veľkých a malých písmen zjednocujeme. V názvoch národov Austria-cus, Bavarus, Germanus atď. ponechávame veľké písmená na začiatku, ale pri písaní jazyka, resp. jazykových znalostí uvádzame malé písmená, teda bohemicę, slavice, latine atď.

Skratku „⊕“ ponechávame podľa originálu. Kvôli zjednocovaniu poznámky v rukopise umiestňujeme na konci riadku zápisu, podobne ako symbol úmrtia „†“. Symbol „&“ nerozpisujeme, zachovávame ho podľa originálu. Ak je zápis prečiarknutý, dávame ho do ostrých zátvoriek <> a v prípade doplnenia textu ho dopĺňujeme v hranatých zátvorkách []. Pomocou nich upozorňujeme tiež na nezrovnalosti alebo osobitosti.

* * *

V biografickom hesle pod prepisom zbytočne neopakujeme údaje zo zápisu, napr. dátum a miesto narodenia, národnosť atď. Len v prípade, že ho dopĺňujeme, resp. spresňujeme, opravujeme, tak ho uvádzame.

Pri vymedzovaní funkcií jezuitov vychádzame zo slovníka použitých pojmov v publikácii *Životopisný slovník*, s. 351 – 355, a v štúdií Katalóg členov Spoločnosti Ježišovej pôsobiach v Trenčíne v rokoch 1655 – 166, na s. 135 – 137. Problém prekladu funkcií spočíva v nejednoznačnosti pomenovania. Rozlišujeme však dôsledne, napr. ak bol fráter zaradený ako cocus, t. j. kuchár, subcocus, t. j. zástupca kuchára, druhý kuchár, a iuvat cocem, t. j. pomáhal kuchárovi, pomocník (socius) kuchára. Podobne aj v iných funkciách v ráde rozlišujeme, či boli v danej funkcii zástupcami alebo pomocníkmi. Taktiež frátri neboli kazatelia (conciontor), ale ich pomocníci, resp. boli im k dispozícii, po ruke (iuvat concionatorem). Rehoľné domy mávali krajčírskе, obuvníckе, stolárske dielne. Frátri, ktorí ich dostali pod správu, bývajú označovaní ako praefectus sartoriae (surtoriae) alebo len sartor, sutor, arcularius. Označujeme ich jednotne ako správcov krajčírskеj (obuvníckеj) dielne.

Rehoľné právo Spoločnosti Ježišovej nemalo presné vymedzenie a pomenovanie, ako tomu je v súčasnosti, keď existuje praktická príručka rehoľného práva Spoločnosti Ježišovej a tým sú regulované pomenovania funkcií alebo služieb. Inými slovami funkcie, ktoré v súčasnosti sú v Spoločnosti Ježišovej, nemusia byť, a mnohé ani nie sú, identické s rádovými funkciami pred zrušením rádu v roku 1773.

(182)

Recepti in Domum Probationis 1695

181. 1) Franciscus Kuchich 2) Croata, Varasdinensis 3) 1673, 8. septembri 4) bonae 5) 1695, 27. octobris 6) Varasdini 7) germanice, croatice bene 8) cuprarius 9) semper catholicus.¹

(183)

182. 1) Ioannes Gludovatsch 2) Hungarus, Draspurgensis 3) 1670, 23. iulii 4) bonae 5) 1695, 27. octobris 6) Viennae 7) ungarice, latine, germanice, croatice, boemice 8) apothecarius 9) semper catholicus.²
183. 1) Ioannes Zamboki 2) Slavus, Tyrnaviensis 3) 1670, 19. ianuarii 4) bonae 5) 1695, 27. octobris 6) Tyrnaviae 7) slavonice bene, latine, ungarice mediocriter 8) faber ferrarius 9) semper catholicus.³
184. 1) Samuel Granner 2) Germanus, Neosoliensis 3) 1675, 13. iulii 4) bonae 5) 1695, 27. octobris 6) Szkolczae 7) germanice, slavonice bene, latine parum 8) sartor 9) semper catholicus.⁴
185. 1) Vitus Schwab 2) Tyrolensis, ex pago Inzing 3) 1668, 7. maii 4) bonae 5) 1695, 27. octobris 6) Lincii 7) germanice bene 8) arcularius 9) semper catholicus.⁵
- 186 1) Fridericus Rainhold 2) Silesius, Neuwilmstraffensis 3) 1670, in maio 4) bonae 5) 1695, 30. novembris 6) Viennae 7) germanice bene 8) sartor 9) semper catholicus.⁶

¹ F. Kuchich (Gussick, Kusicz, Kussich), †19. 4. 1708 Trenčín,¹⁶ po noviciáte pôsobil v r. 1698 – 1701 v Košiciach ako kuchár, visitator luminum, pomocník katechéty pre nem. veriacich, správca obuvníckej dielne, v r. 1702 – 1708 v Trenčíne ako kuchár, hosp. správca, nákupca, oeconom. *Annuae collegii ... ab anno 1686 – usque 1727*, fol. 51, 64, 79a; *LL CPA V*, s. 648, 704, 735, 789; *VI*, s. 3, 58, 139, 193, 250, 305 – 306, 352, 400, 448.

² J. Gludavach (Gludavacs, Gludovack, Gludovacs), *23. 7. 1670 Draßburg (Burgerland) – †5. 7. 1734 Trenčín, po noviciáte pôsobil ďalej len v Trenčíne v r. 1698 – 1734 ako lekárnik, ošetrovateľ, kde 13. 5. 1706 zložil slávnostné sľuby. *Annuae collegii ... ab anno 1686 – usque 1727*, fol. 51, 64, 68, 71, 72a, 74a, 79a, 92a, 93a, 102a, 114a, 121a, 126a, 132a, 138, 141a, 145, 147a, 150, 153a, 157, 161, 164, 166a, 170a; *LL CPA V*, s. 648, 704, 758, 813; *VI*, s. 27, 82, 193, 250, 305, 352, 400, 448, 495, 543, 591, 640, 690, 738, 785, 831, 879; *VII*, s. 130, 181, 234, 288, 342, 397, 452, 509, 566, 625, 683, 742; *CPA Pro Anno M. DCC. XVII*, s. 22; *M. DCC. XVIII*, s. 22; *M. DCC. XIX*, s. 22; *M. DCC. XX*, s. 22; *M. DCC. XXI*, s. 22; *M. DCC. XXII*, s. 23; *M. DCC. XXIII*, s. 22; *M. DCC. XXIV*, s. 22; *M. DCC. XXV*, s. 22; *M. DCC. XXVI*, s. 22; *M. DCC. XXVII*, s. 22; *M. DCC. XXVIII*, s. 22; *M. DCC. XXIX*, s. 21; *M. DCC. XXX*, s. 22; *M. DCC. XXXI*, s. 22; *M. DCC. XXXII*, s. 22; *M. DCC. XXXIII*, s. 22; *M. DCC. XXXIV*, s. 23; *M. DCC. XXXV*, s. 45; *LL CG I*, s. 429; FEJÉR, J. c. d., II, s. 211.

³ – J. Sambocki opustil počas noviciátu rád. *LL CPA V*, s. 648.

⁴ – S. Granner (Gronner), po noviciáte bol v r. 1698 v Bratislave ako sakristán. Potom opustil rád. Ďalšie informácie o ňom nemáme k dispozícii. *Annuae collegii ... ab anno 1686 – usque 1727*, fol. 51, 64; *LL CPA V*, s. 648, 704, 754, 844; *LL CG I*, s. 450.

⁵ – V. Schwab (Schwabb, Scwab), *7. 5. 1667 Inzing¹⁷ (Tirolsko) – †7. 12. 1725 Kremža, po noviciáte pôsobil v r. 1698 – 1722 vo Viedni ako zástupca kuchára, kuchár, excitator, kde 2. 2. 1706 zložil slávnostné sľuby. Nakoniec bol v rokoch 1723 – 1725 v Kremži kuchárom, vrátnikom a správcom stolárskej dielne. *Annuae collegii ... ab anno 1686 – usque 1727*, fol. 51, 64; *LL CPA V*, s. 648, 704, 769, 825; *VI*, s. 37, 93, 149, 203, 260, 314, 361, 409, 456, 504, 551, 599, 649, 699, 743, 793, 839, 888; *VII*, s. 140, 191; *CPA Pro Anno M. DCC. XVII*, s. 30; *M. DCC. XVIII*, s. 30; *M. DCC. XIX*, s. 29; *M. DCC. XX*, s. 30; *M. DCC. XXI*, s. 30; *M. DCC. XXII*, s. 30; *M. DCC. XXIII*, s. 7; *M. DCC. XXIV*, s. 7; *M. DCC. XXV*, s. 7; *LL CG III*, s. 1513; FEJÉR, J. c. d., V, s. 404.

⁶ – F. Reinhold (Rainholdt), †25. 3. 1697 Trenčín. Asi príbuzný Z. Reinholdta. *Annuae collegii ... ab anno 1686 – usque 1727*, fol. 51; *LL CPA V*, s. 648, 704; *LL CG III*, s. 1356.

¹⁶ *LL CG II*, s. 817, uvádza dátum úmrtí

¹⁷ „Oenipontanus“. *LL CG III*, s. 1513.

Recepti in Domum Probationis 1696

187. 1) Paulus Pilka 2) Slavus, Solnensis 3) 1677, in conversione S. Pauli 4) bonae 5) 1696, 9. octobris 6) Solnae 7) latine, slavonice bene 8) famulus domus 9) ante 5. annos conversii.¹
188. 1) Andreas Baxay 2) Ungarus, Baxaiensis 3) 1672, 11. novembris 4) bonae 5) 1696, 27. octobris 6) Strigonii 7) ungarice, latine, slavonice, germanice mediocriter 8) mercator 9) ante 9. annos conversus.²
189. 1) Balthasar Faschinger 2) Bavarus, Gmudensis 3) circiter 1663 4) bonae 5) 1696, 27. octobris 6) Iaurinii 7) germanice 8) balneator 9) semper catholicus.³
190. 1) Franciscus Mayer 2) Ungarus, Tyrnaviensis 3) 1672, 2. iunii 4) bonae 5) 1696, 27. octobris 6) Tyrnaviae 7) ungarice, slavonice et latine commode 8) pellio 9) semper catholicus.⁴
191. 1) Henricus Veit 2) Germanus, Constantiensis 3) 1671, 27. octobris 4) bonae 5) 1696, 27. octobris 6) Viennae in collegio 7) germanice et parvum gallice 8) vitrarius 9) semper catholicus.⁵
- (184)
192. 1) Ioannes Bürgiefser 2) Germanus, in Brengorten in Helvetia 3) 1673, 19. ianuarii 4) bonae 5) 1696, 27. octobris 6) Viennae in domo professa 7) germanice 8) sartor 9) semper catholicus.⁶
193. 1) Michael Sailer 2) Tyrolensis 3) 1670, in augusto 4) bonae 5) 1696, 27. octobris 1696 6) Viennae ad S. Annam 7) germanice 8) molitor 9) semper catholicus.⁷
- 1) Franciscus Jakovits 2) Slavus, Trenchiniensis 3) 8. iunii 1674 4) bonae 5) 1696, 27. octobris 6) Trenchinii 7) germanice, slavonice, bene 8) sutor 9) in 7. annorum catholicus. Dimissus 9. nov[ebmris] 1701.^{8a}
- 1) Adamus Prändl 2) Bohemus, Doblensis 3) 1672, 22. maii 4) bonae 5) 1696, 27. octobris 6) Viennae in collegio 7) germanice 8) victor 9) semper catholicus.⁹

^A Zápis je prečiarknutý.

¹ Ďalšie informácie o ňom nemáme k dispozícii, pravdepodobne opustil rád. *LL CPA V*, s. 705.

² O. Baxay opustil rád, pretože medzi novicmi v ďalšom roku už v zozname nie je. *LL CPA V*, s. 705.

³ B. Faschinger (Faschlinger, Fassinger, Föschinger), *28. 3. 1661 Tegersee (Bavorsko) – †1. 4. 1723 Bratislava, po noviciáte pôsobil v r. 1699 – 1700 na kolégiu vo Viedni ako zástupca ošetrovateľa, v r. 1701 – 1714 v Pasove ako ošetrovateľ, správca obuvníckej dielne, visitator meditationis secundae, kde 2. 2. 1707 zložil slávnostné sľuby. Ďalej účinkoval v r. 1715 – 1718 v Bratislave ako ošetrovateľ, credentarius, vrátnik, v r. 1719 – 1723 v rezidencii u sv. Martina v Bratislave ako credentarius, vrátnik a zapísaný je od r. 1723 ako chorý. *Annuae collegii ... ab anno 1686 - usque 1727*, fol. 64, 68a; *LL CPA V*, s. 704, 759; *VI*, s. 38, 76, 133, 187, 244, 299, 347, 395, 442, 490, 537, 584, 634, 683, 734, 781, 826, 875; *VII*, s. 125, 178, 230, 284; *CPA Pro Anno M. DCC. XVII*, s. 19; *Anno M. DCC. XVIII*, s. 19; *M. DCC. XIX*, s. 19; *M. DCC. XX*, s. 19; *M. DCC. XXI*, s. 19; *M. DCC. XXII*, s. 20; *M. DCC. XXIII*, s. 20; *LL CG I*, s. 318; FEJÉR, J. c. d., *II*, s. 103.

⁴ M. Mayr počas noviciátu opustil rád. *Annuae collegii ... ab anno 1686 - usque 1727*, fol. 64, 68a; *LL CPA V*, s. 704, 759; *LL CG II*, s. 969.

⁵ H. Veit (Fait, Vecit, Veicht), *30. 10. 1670 Kostnica (Baden-Württemberg) – †21. 2. 1730 Skalica. Druhý rok noviciátu absolvoval vo Viedni. Po noviciáte pôsobil v r. 1699 v Kremži ako hosp. správca, nákupca, v r. 1700 – 1702 v Budíne ako vrátnik, credentarius, v r. 1703 – 1704 v Štajerskom Hradci ako zástupca vrátnika a zástupca hosp. správcu, v r. 1705 – 1710 v dome profesorov vo Viedni ako zástupca vrátnika, v r. 1711 – 1713 v Trnave ako credentarius, excitator, v r. 1714 – 1715 na kolégiu vo Viedni ako zástupca vrátnika, v r. 1716 v Linci ako vrátnik, v r. 1717 – 1721 v Kremži ako vrátnik, v r. 1722 – 1723 v dome profesorov vo Viedni ako ošetrovateľ, v r. 1724 – 1726 v Bratislave ako vrátnik, v r. 1728 – 1729 v Banskej Bystrici ako credentarius, zástupca vrátnika, vrátnik, v r. 1730 v Skalici ako vrátnik. *Annuae collegii ... ab anno 1686 - usque 1727*,

- fol. 64; *LL CPA V*, s. 704, 771, 791; *VI*, s. 44, 99, 113, 178, 234, 310, 357, 405, 453, 500, 592, 642, 693, 748, 793, 823, 859; *VII*, s. 110, 162, 241, 295, 337; *CPA Pro Anno M. DCC. XVII*, s. 7; *M. DCC. XVIII*, s. 7; *M. DCC. XIX*, s. 7; *M. DCC. XX*, s. 7; *M. DCC. XXI*, s. 7; *M. DCC. XXII*, s. 28; *M. DCC. XXIII*, s. 27; *M. DCC. XXIV*, s. 19; *M. DCC. XXV*, s. 19; *M. DCC. XXVI*, s. 19; *M. DCC. XXVII*, s. 17; *M. DCC. XXVIII*, s. 17; *M. DCC. XXIX*, s. 16; *M. DCC. XXX*, s. 20; *M. DCC. XXXI*, s. 45; *LL CG III*, s. 1767; FEJÉR, J. c. d., II. D – H, s. 99.
- ⁶ J. Purgieser (Biergiesser, Birgisser, Birgwiser), *19. 1. 1672 Bremgarten (kanton Aargau, Švajčiarsko) – †24. 10. 1735 Budín. Po noviciáte účinkoval v r. 1700 – 1701 v Bratislave ako sakristán, pomocník správcu prefekta krajčírskych dielne, excitátor, v r. 1702 – 1704 v Banskej Bystrici ako sakristán, správca šatne, visitator examinis, excitator, v r. 1705 v Žiríci ako hospes, v r. 1706 – 1710 u sv. Salvátora v Bratislave ako sakristán, správca šatne, excitator, visitator meditationis, správca krajčírskych dielne, kde zložil 2. 2. 1707 slávnostné sľuby. Ďalej účinkoval v r. 1711 v Bratislave ako sakristán, v r. 1712 – 1719 v Banskej Bystrici ako sakristán, správca šatne, visitator nocturnus, správca krajčírskych dielne, v r. 1720 – 1721 v Linci ako správca šatne, v r. 1722 v Klagenfurte ako správca šatne, v r. 1723 – 1724 v Leobene ako správca šatne, v r. 1725 v Linci ako správca šatne, v r. 1726 v Pasove ako sakristán, v r. 1727 – 1731 pri sv. Martinovi v Bratislave ako sakristán, správca šatne, v r. 1732 v Budíne ako pomocník credentiaria, kde je v r. 1733 – 1735 zaznamenaný ako chorý. *Annuae collegii ... ab anno 1686 – usque 1727*, fol. 64; *LL CPA V*, s. 704, 759, 809; *VI*, s. 23, 101, 131, 186, 242, 322, 48, 397, 444, 491, 539, 585, 632, 682, 732, 779, 824, 872; *VII*, s. 122, 174, 212, 278, 331; *CPA Pro Anno M. DCC. XVII*, s. 17; *M. DCC. XVIII*, s. 17; *M. DCC. XIX*, s. 17; *M. DCC. XX*, s. 16; *M. DCC. XXI*, s. 16; *M. DCC. XXII*, s. 6; *M. DCC. XXIII*, s. 15; *M. DCC. XXIV*, s. 15; *M. DCC. XXV*, s. 16; *M. DCC. XXVI*, s. 19; *M. DCC. XXVII*, s. 19; *M. DCC. XXVIII*, s. 19; *M. DCC. XXIX*, s. 18; *M. DCC. XXX*, s. 19; *M. DCC. XXXI*, s. 19; *M. DCC. XXXII*, s. 3; *M. DCC. XXXIII*, s. 3; *M. DCC. XXXIV*, s. 3; *M. DCC. XXXV*, s. 3; *M. DCC. XXXVI*, s. 46; *LL CG III*, s. 1306 – 1307.
- ⁷ J. Sailer (Sailler, Seiler), *17. 8. 1670 Hall in Tirol – †10. 8. 1713 Ráb. Po noviciáte pôsobil v r. 1699 – 1700 v Trnave ako zástupca hosp. správcu, pomocník katechéty, excitator, v r. 1701 – 1702 v kolégiu vo Viedni ako zástupca kuchára, v r. 1703 v Köszegu ako kuchár, v r. 1704 v Rábe ako kuchár, v r. 1705 v Štajerskom Hradci ako zástupca hosp. správcu, v r. 1707 – 1708 v Klagenfurte ako ošetrovateľ, v r. 1709 – 1712 v Šoproni ako kuchár, hosp. správca, nákupca, visitator nocturnus, v r. 1713 v Rábe ako hosp. správca, nákupca. *Annuae collegii ... ab anno 1686 – usque 1727*, fol. 64, 68; *LL CPA V*, s. 705, 759, 818, *VI*, s. 31, 93, 150, 173, 235, 289, 378, 425, 493, 540, 587, 637, 678; *LL CG III*, s. 1427.
- ⁸ F. Jankovich (Fanckovich, Janckowicz, Jankovicz), *10. 6. 1676 Trenčín – ? Po noviciáte pôsobil ako kuchár v r. 1699 v Trnave tiež ako zástupca kuchára, pomocník katechéty, v r. 1700 v Levoči tiež ako hosp. správca, nákupca, visitator luminum, v r. 1701 v Banskej Bystrici tiež hosp. správca, nákupca, kde 15. 11. 1702 opustil rád. *Annuae collegii ... ab anno 1686 – usque 1727*, fol. 64; *LL CPA V*, s. 705, 758, 818, *VI*, s. 18, 101, 166; *LL CG II*, s. 645.
- ⁹ A. Prändl (Brandl, Prandl, Prandtl), *29. 5. 1672 Teplá – †25. 5. 1711 Kremža, prvý rok noviciátu absolvoval v r. 1697 vo Viedni. Po noviciáte pôsobil v r. 1699 v Trenčíne ako správca pivnice, director horologii, v r. 1700 – 1702 v Košiciach ako správca pivnice, v r. 1703 v Trnave ako správca pivnice, v r. 1704 v Šoproni ako správca pivnice, director horologii, pomocník kazateľa pri sv. Michalovi, v r. 1705 – 1707 v Trnave ako správca pivnice, pomocník kazateľa, kde zložil 2. 2. 1706 slávnostné sľuby. Ďalej účinkoval v r. 1708 – 1710 v Judenburgu ako pomocník kazateľa a oeconomu, správca pivnice, excitator, socius exeuntium, visitator examinis, v r. 1711 v Kremži ako vrátnik. *Annuae collegii ... ab anno 1686 – usque 1727*, fol. 71; *LL CPA V*, s. 718, 759, 813, *VI*, s. 3, 57, 114, 196, 247, 307, 354, 402, 661; *LL CG II*, s. 1273; FEJÉR, J. c. d., IV, s. 168; KOVÁCS, E. c. d., s. 42.

Recepti in domum probationis 1697

196. 1) Andreas Ioannes Valtman 2) Franco, Stellffddensis 3) annorum circiter 27 4) bonae 5) 1697, 27. octobris 6) Viennae ad S. Annam 7) germanice 8) pistor 9) semper catholicus.¹
197. 1) Andreas Spengl 2) Svevus, BÜRchausii 3) annorum 20 aliquot 4) bonae 5) 1697, 27. octobris 6) Viennae in domo professorum 7) germanice 8) sartor 9) semper catholicus.²
198. 1) David Thonhaüser 2) Silesius, Eridbegi 3) 1672, 30. iulii 4) bonae 5) 1697, 27. octobris 6) Viennae in domo professorum 7) germanice 8) sutor 9) semper catholicus.³
199. 1) Ioannes Iost 2) Francofurtensis 3) äpluit 26 aetatis annorum 11. iunii 4) bonae 5) 1697, 27. octobris 6) Viennae in collegio 7) germanice 8) faber ferrarius 9) ante rien-tium conversus.⁴
200. 1) Ioannes Scharffeder 2) Germanus, Passaviensis 3) äpluit 26 aetatis annorum 14 iunii 4) bonae 5) 1697, 27. octobris 6) Viennae ex collegio 7) germanice 8) coqus 9) semper catholicus.⁵
201. 1) Pauli Ziegler 2) Austriacus, Claustro-Neuburgensis 3) 1669 in ianuario de adj äül 4) bonae 5) 1697, 27. octobris 6) Leutsoviae 7) germanice 8) statuarius 9) semper catholicus.⁶

¹ O. Waldman (Waldan, Waldmann, Waldtman), *13. 9. 1699 Stettfeld (Bavorsko) – †5. 1. 1747 Banská Bystrica. Po noviciáte pôsobil v r. 1700 v Trnave ako zástupca kuchára, v r. 1701 v Levoči ako hosp. správca, nákupca, v r. 1702 – 1725 v Kluži ako kuchár, hosp. správca, nákupca, ošetrovateľ, credentiarus, vrátnik, visitator meditationis et examinis vespertini, kde 2. 2.1708 zložil slávnostné sľuby. Ďalej účinkoval v r. 1726 – 1727 v Satmári ako kuchár, správca pivnic, hosp. správca, oeconom, v r. 1728 v Užhorode ako vrátnik, správca pivnice, hosp. správca, credentiarus, v r. 1729 – 1731 v Košiciach ako vrátnik, v r. 1732 – 1738 v Levoči ako vrátnik, pomocník ošetrovateľa, ošetrovateľ, credentiarus, v r. 1739 – 1747 v Banskej Bystrici ako vrátnik. *Annuae collegii ... ab anno 1686 – usque 1727*, fol. 71a; *LL CPA V*, s. 759, 814, *VI*, s. 31, 73, 156, 210, 266, 319, 414, 462, 528, 556, 604, 654, 666, 719, 766, 810, 859; *VII*, s. 109, 161, 213, 267, 319; *CPA Pro Anno M. DCC. XVII*, s. 6; *M. DCC. XVIII*, s. 6; *M. DCC. XIX*, s. 6; *M. DCC. XX*, s. 6; *M. DCC. XXI*, s. 6; *M. DCC. XXII*, s. 6; *M. DCC. XXIII*, s. 6; *M. DCC. XXIV*, s. 6; *M. DCC. XXV*, s. 6; *M. DCC. XXVI*, s. 38; *M. DCC. XXVII*, s. 38; *M. DCC. XXVIII*, s. 32; *M. DCC. XXIX*, s. 4; *M. DCC. XXX*, s. 4; *M. DCC. XXXI*, s. 4; *M. DCC. XXXII*, s. 14; *M. DCC. XXXIII*, s. 15; *M. DCC. XXXIV*, s. 15; *M. DCC. XXXV*, s. 15; *M. DCC. XXXVI*, index personarum neutr., *M. DCC. XXXVII*, s. 15; *M. DCC. XXXVIII*, s. 15; *M. DCC. XXXIX*, s. 17; *M. DCC. XL*, s. 17; *M. DCC. XLI*, s. 17; *M. DCC. XLII*, s. 17; *M. DCC. XLIII*, s. 17; *M. DCC. XLIV*, s. 18; *M. DCC. XLV*, s. 17; *M. DCC. XLVI*, s. 17; *M. DCC. XLVII*, s. 17; *M. DCC. XLVIII*, s. 49; *LL CG III*, s. 1802.

² O. Spengl (Spiegl, Spigl, Spögl), *16. 10. 1670 Burghausen (Horné Bavorsko) – †31. 3. 1729 Judenburg.¹⁸ Po noviciáte pôsobil v r. 1700 – 1701 v Košiciach ako sakristán, excitator, v r. 1702 – 1715 v Kluži ako sakristán, správca šatne, kde 2. 2. 1708 zložil slávnostné sľuby. Ďalej účinkoval ako správca šatne v r. 1716 – 1721 v Košiciach tiež ako sakristán, v r. 1722 – 1724 v Levoči tiež ako sakristán, v r. 1725 v Banskej Bystrici tiež ako sakristán, v r. 1726 v Linci, v r. 1727 – 1729 v Judenburgu tiež ako sakristán. *Annuae collegii ... ab anno 1686 – usque 1727*, fol. 68, 71a; *LL CPA V*, s. 759, 814; *VI*, s. 3, 58, 106, 156, 210, 266, 319, 414, 508, 556, 604, 666, 719, 766, 808; *VII*, s. 106, 158, 225, 279, 332; *CPA Pro Anno M. DCC. XVII*, s. 4; *M. DCC. XVIII*, s. 4; *M. DCC. XIX*, s. 4; *M. DCC. XX*, s. 4; *M. DCC. XXI*, s. 4; *M. DCC. XXII*, s. 16; *M. DCC. XXIII*, s. 16; *M. DCC. XXIV*, s. 4; *M. DCC. XXV*, s. 17; *M. DCC. XXVI*, s. 17; *M. DCC. XXVII*, s. 13; *M. DCC. XXVIII*, s. 13; *M. DCC. XXIX*, s. 12; *M. DCC. XXX*, s. 44; *LL CG III*, s. 1575.

³ David (Daniel) Thonhauser (Donhauser, Thonhauser, Thonhauser), †23. 4. 1758 Bratislava. Po noviciáte pôsobil v r. 1700 – 1702 v dome profesov vo Viedni ako zástupca kuchára, správca

¹⁸ Naproti tomu dátum úmrtia 21. 3. 1729 uvádza FEJÉR, J. c. d., *V*, s. 406.

- obuvníckej dielne, visitator luminum, v r. 1703 – 1708 v Leobene ako kuchár, hosp. správca, správca obuvníckej dielne, visitator nocturnus luminum, v r. 1709 – 1714 v Klagenfurte ako kuchár, v r. 1715 – 1718 v Bratislave ako kuchár, správca obuvníckej dielne, v r. 1719 v Judenburgu ako kuchár, v r. 1720 – 1721 v Klagenfurte ako kuchár, v r. 1722 – 1725 v Judenburgu ako kuchár, v r. 1726 – 1728 v Leobene ako vrátnik, nákupca, hosp. správca, v r. 1729 – 1730 v Judenburgu ako kuchár, 1731 – 1733 v Šoproni ako vrátnik, v r. 1734 – 1743 pri Sv. Martinovi ako vrátnik, credentarius, ošetrovateľ, v r. 1744 – 1758 v Bratislave ako pomocník credentaria. *Annuae collegii ... ab anno 1686 – usque 1727*, fol. 68, 71a; *LL CPA V*, s. 759, 814; *VI*, s. 34, 88, 145, 182, 239, 294, 342, 391, 438, 473, 520, 569, 617, 665, 718, 826, 875; *VII*, s. 108, 160, 222, 276, 329; *CPA Pro Anno M. DCC. XVII*, s. 19; *M. DCC. XVIII*, s. 19; *M. DCC. XIX*, s. 13; *M. DCC. XX*, s. 5; *M. DCC. XXI*, s. 5; *M. DCC. XXII*, s. 13; *M. DCC. XXIII*, s. 13; *M. DCC. XXIV*, s. 13; *M. DCC. XXV*, s. 13; *M. DCC. XXVI*, s. 15; *M. DCC. XXVII*, s. 15; *M. DCC. XXVIII*, s. 15; *M. DCC. XXIX*, s. 12; *M. DCC. XXX*, s. 13; *M. DCC. XXXI*, s. 19; *M. DCC. XXXII*, s. 20; *M. DCC. XXXIII*, s. 20; *M. DCC. XXXIV*, s. 20; *M. DCC. XXXV*, s. 19; *M. DCC. XXXVI*, s. 20; *M. DCC. XXXVII*, s. 19; *M. DCC. XXXVIII*, s. 19; *M. DCC. XXXIX*, s. 19; *M. DCC. XL*, s. 20; *M. DCC. XLI*, s. 20; *M. DCC. XLII*, s. 20; *M. DCC. XLIII*, s. 20; *M. DCC. XLIV*, s. 20; *M. DCC. XLV*, s. 20; *M. DCC. XLVI*, s. 20; *M. DCC. XLVII*, s. 20; *M. DCC. XLVIII*, s. 21; *M. DCC. XLIX*, s. 21; *M. DCC. L*, s. 21; *M. DCC. LI*, s. 21; *M. DCC. LII*, s. 22; *M. DCC. LIII*, s. 22; *M. DCC. LIV*, s. 22; *M. DCC. LV*, s. 21; *M. DCC. LVI*, s. 23; *M. DCC. LVII*, s. 23; *M. DCC. LVIII*, s. 22; *M. DCC. LIX*, s. 54; *LL CG III*, s. 1709.
- ⁴ J. Jost (Fost, Iost), *10. 1. 1671 Hetzersorthensis? – †20. 3. 1941 Pasov.¹⁹ Po noviciáte pôsobil v r. 1700 – 1702 v Kremži ako ošetrovateľ, excitator, v r. 1703 – 1707 v kolégiu vo Viedni ako ošetrovateľ, správca obuvníckej dielne, vrátnik, v r. 1708 v Lublani ako credentarius, visitator nocturnus, kde 2. 2. 1708 zložil slávnostné sľuby. Ďalej účinkoval v r. 1709 v Leobene ako vrátnik, credentarius, director horologii, v r. 1710 – 1711 v Štajerskom Hradci ako zástupca vrátnika, vrátnik, v r. 1712 – 1713 v Kremži ako vrátnik, správca obuvníckej dielne, v rokoch 1714 – 1729 v dome profesorov vo Viedni ako pomocník pátra F. Adversata, v r. 1730 – 1741 v Pasove ako vrátnik, pomocník ošetrovateľa. *Annuae collegii ... ab anno 1686 – usque 1727*, fol. 68a, 71a, *LL CPA V*, s. 759, 814; *VI*, s. 6, 60, 117, 409, 437, 486, 528, 575, 618, 667, 745, 790, 836, 885; *VII*, s. 136, 188, 241, 295, 348; *CPA Pro Anno M. DCC. XVII*, s. 27; *M. DCC. XVIII*, s. 27; *M. DCC. XIX*, s. 27; *M. DCC. XX*, s. 27; *M. DCC. XXI*, s. 27; *M. DCC. XXII*, s. 28; *M. DCC. XXIII*, s. 27; *M. DCC. XXIV*, s. 28; *M. DCC. XXV*, s. 28; *M. DCC. XXVI*, s. 28; *M. DCC. XXVII*, s. 28; *M. DCC. XXVIII*, s. 27; *M. DCC. XXIX*, s. 26; *M. DCC. XXX*, s. 18; *M. DCC. XXXI*, s. 18; *M. DCC. XXXII*, s. 17; *M. DCC. XXXIII*, s. 18; *M. DCC. XXXIV*, s. 18; *Pro Anno M. DCC. XXXVI*, s. 18; *M. DCC. XXXVII*, s. 18; *M. DCC. XXXVIII*, s. 18; *M. DCC. XXXIX*, s. 18; *M. DCC. XL*, s. 18; *M. DCC. XLI*, s. 18; *M. DCC. XLII*, s. 44.
- ⁵ J. Scharffeder ešte počas noviciátu opustil rád. *Annuae collegii ... ab anno 1686 – usque 1727*, fol. 68a; *LL CPA V*, s. 759, *LL CG III*, s. 1445.
- ⁶ P. Ziegler opustil rád v noviciáte. *Annuae collegii ... ab anno 1686 – usque 1727*, fol. 68a, 71a; *LL CPA V*, s. 759, 814, *LL CG III*, s. 1902.

¹⁹ Podľa *LL CG II*, s. 664 zomrel 30. 3. 1741.

(185)

Recepti in domum probationis 1698

202. 1) Franciscus Tenhoffer 2) Svevus, ex Paltehoffen[sis] 3) 1672, 4. octobris 4) bonae 5) 1698, 27. octobris 6) ad S. Annam Viennae 7) germanice bene 8) arcularius 9) semper catholicus.¹
203. 1) Georgius Mettkovics 2) Ungarus, ex Recheniz 3) 1675 4) bonae 5) 1698, 27. octobris 6) in domo professorum Viennae 7) germanice, ungarice, croatice bene 8) mercator 9) semper catholicus.²
204. 1) Iacobus Scharff 2) Carniolus, Locopolitanus 3) 1669, 30. maii 4) bonae 5) 1698, 27. octobris 6) in collegio Viennae 7) germanice, carniolice bene 8) scriba 9) semper catholicus. Dimissus a[nn]o 1700 in octobri.^{3a}
205. 1) Ioannes Fux 2) Styrys, Svonbergensis 3) 1669, 16. novembr[is] 4) bonae 5) 1698, 27. octobris 6) Clagenfurti 7) germanice bene 8) vitrarius 9) semper catholicus.^{4a}
206. 1) Ioannes Harrer 2) Austriacus, Prukkensis ad Leitam 3) 1673, 28. decembris 4) bonae 5) 1698, 27. octobris 6) Viennae in domo profess[orum] 7) germanice bene 8) pello 9) semper catholicus.⁵
207. 1) Martinus Lasnigg 2) Carniolus, Labacensis 3) 1673, 11. octobris 4) bonae 5) 1698, 27. octobris 6) Viennae in collegio 7) germanice et carniolice bene 8) lorarius 9) semper catholicus.⁶
208. 1) Nicolaus Schuster 2) Austriacus, ex S. Hyppolito 3) 1676, 23. februarii 4) bonae 5) 1698, 27. octobris 6) Viennae in domo professor[um] 7) germanice bene 8) scriba 9) semper catholicus.⁷
209. 1) Zacharias Reinhold 2) Silesius, Neüwilmestorfensis 3) 1670, 20. octobris 4) bonae 5) 1698, 27. octobris 6) Viennae in collegio 7) germanice bene 8) sartor 9) semper catholicus.⁸

^A Zápis je prečiarknutý a umiestnený v položke 1.

¹ F. Tenhoffer (Denhoffer, Tenkoffer, Tennhoffer), *4. 10. 1673 „Palmerhofensis“ – ? Po noviciáte pôsobil v r. 1701 – 1704 vo Viedni ako zástupca správcu pivnice, excitator secundus, v r. 1705 – 1709 v Köszegu ako správca pivnice, credentiarius, excitator, r. 1710 – 1714 v Pasove ako správca pivnice, pomocník kazateľa, credentiarius, visitator nocturnus. Ďalšie správy o ňom nemáme, pravdepodobne opustil rád, pretože v zoznamoch zomretých sa nenachádza. *Annuae collegii ... ab anno 1686 – usque 1727*, fol. 71a, 73; *LL CPA V.*, s. 815; *VI.*, s. 27, 88, 145, 199, 284, 334, 381, 428, 476, 537, 584, 634, 684, 734; *LL CG III.*, s. 1696.

² J. Metokovich (Matakovich, Metackovich), *6. 10. 1676 Rechnitz (Burgenland) – ? Po noviciáte pôsobil v r. 1701 – 1708 v Budíne ako oekonom, správca pivnice, prokurátor, pomocník pátra provinciála, kde opustil 8. 11. 1708 rád. *Annuae collegii ... ab anno 1686 – usque 1727*, fol. 71a, 73; *LL CPA V.*, s. 815; *VI.*, s. 99, 112, 168, 223, 279, 330, 376, 423, 516; *LL CG II.*, s. 1003.

³ Ďalšie informácie o J. Scharffovi (Schapff), *30. 5. 1669 Škofja Loka (Slovensko) – ?, nemáme k dispozícii. *Annuae collegii ... ab anno 1686 – usque 1727*, fol. 71a, 73; *LL CPA V.*, s. 815; *VI.*, s. 27; *LL CG III.*, s. 1445.

⁴ J. Fux, *18. 11. 1669 Schwanberg (Štajersko) – ? po noviciáte bol v r. 1701 – 1702 v Trnave ako pomocníkom kuchára, visitatorom nocturnus, credentiariom. Ďalšie správy o ňom sme v prameňoch nenašli, pravdepodobne opustil rád, pretože v zoznamoch zomretých jezuitov sa nenachádza. *Annuae collegii ... ab anno 1686 – usque 1727*, fol. 71a, 73; *LL CPA V.*, s. 815; *VI.*, s. 27, 86, 143; *LL CG I.*, s. 383.

⁵ J. Harrer (Härer, Harter, Härerer), *8. 12. 1673 „Leutepontanus“ (Rakúsko) – †16. 9. 1718 Trnava. Po noviciáte pôsobil ako sakristán v r. 1701 – 1702 v Bratislave, v r. 1703 v Rábe, v r. 1704 – 1707 v Budíne tiež ako ošetrovateľ, pomocník správcu pivnice, v r. 1708 v Kremži tiež ako sakristán, v r. 1709 – 1710 v Linci, kde zložil 2. 2. 1708 slávnostné sľuby. Ďalej účinkoval v r. 1711 – 1712 v kolégiu vo Viedni ako zástupca sakristána, zástupca vrátnika, v r. 1713 – 1715 vo Viedenskom

- Novom Meste ako credentiarus, ošetrovateľ, excitator, v r. 1716 v Rábe ako ošetrovateľ, v r. 1717 – 1718 v Trnave ako credentiarus. *Annuae collegii ... ab anno 1686 – usque 1727*, fol. 71a, 73; *LL CPA V*, s. 815; *VI.*, s. 27, 77, 134, 179, 223, 279, 330, 376, 426, 487, 534, 599, 649, 683, 733, 779, 818; *CPA Pro Anno M. DCC. XVII.*, s. 25; *M. DCC. XVIII.*, s. 25; *M. DCC. XIX.*, s. 41; *LL CG I*, s. 513.
- ⁶ M. Lasnig (Lasanigg, Lasnick, Lasnigg), *17. 10. 1672 Ľubľana – †27. 2. 1738 Klagenfurt. Po noviciáte pôsobil v r. 1701 – 1702 v Trnave ako zástupca kuchára, v r. 1703 – 1706 vo Varaždíne ako kuchár, v r. 1707 v kolégiu vo Viedni ako zástupca kuchára, v r. 1708 v Trieste ako kuchár, hosp. správca, visitator nocturnus, v r. 1709 v Ľubľani ako hosp. správca, nákupca, kde 2. 2. 1709 zložil slávnostné sľuby. Ďalej účinkoval v r. 1710 v Štajerskom Hradci, v r. 1711 v Záhrebe, v r. 1712 vo Varaždíne ako hosp. správca, ošetrovateľ, v r. 1713 v Judenburgu ako pomocník credentiaria, v r. 1714 vo Varaždíne ako kuchár, hosp. správca, v r. 1715 v Trieste ako hosp. správca, nákupca, v r. 1716 v Judenburgu ako kuchár, správca obuvníckej dielne, v r. 1717 vo Varaždíne ako vrátnik, v r. 1718 – 1720 v Ľubľani ako vrátnik, hosp. správca, nákupca, v r. 1721 v Požegu ako hosp. správca, nákupca, správca pivnice, v r. 1722 – 1725 v Záhrebe ako hosp. správca, nákupca, v r. 1726 vo Varaždíne ako vrátnik, v r. 1727 – 1730 v Skalici ako hosp. správca, nákupca, vrátnik, v r. 1731 – 1734 vo Varaždíne ako hosp. správca, nákupca, oeconom, v r. 1735 – 1737 v Záhrebe ako vrátnik, v r. 1738 v Klagenfurte ako credentiarus. *Annuae collegii ... ab anno 1686 – usque 1727*, fol. 71a, 73; *LL CPA V*, s. 815; *VI.*, s. 28, 86, 143, 198, 255, 308, 406, 448, 485, 528, 604, 643, 676, 743, 784, 819, 883; *VII.*, s. 119, 199, 249, 303, 356; *CPA Pro Anno M. DCC. XVII.*, s. 26; *M. DCC. XVIII.*, s. 14; *M. DCC. XIX.*, s. 14; *M. DCC. XX.*, s. 14; *M. DCC. XXI.*, s. 36; *M. DCC. XXII.*, s. 34; *M. DCC. XXIII.*, s. 34; *M. DCC. XXIV.*, s. 33; *M. DCC. XXV.*, s. 33; *M. DCC. XXVI.*, s. 26; *M. DCC. XXVII.*, s. 21; *M. DCC. XXVIII.*, s. 21; *M. DCC. XXIX.*, s. 20; *M. DCC. XXX.*, s. 21; *M. DCC. XXXI.*, s. 25; *M. DCC. XXXIII.*, s. 26; *M. DCC. XXXIV.*, s. 27; *M. DCC. XXXV.*, s. 33; *M. DCC. XXXVI.*, s. 33; *M. DCC. XXXVII.*, s. 33; *M. DCC. XXXVIII.*, s. 6; *M. DCC. XXXIX.*, s. 44; *LL CG II.*, s. 849.
- ⁷ M. Schuester (Scuster), *23. 2. 1676 S. Hippolyt – †26. 7. 1712 Viedeň. Potom noviciáte pôsobil v r. 1701 – 1712 vo Viedni ako pomocník prokurátora Rakúskej provincie pátra W. Wincklera a pátra F. Pfluefla. *Annuae collegii ... ab anno 1686 – usque 1727*, fol. 71a, 73; *LL CPA V*, s. 815; *VI.*, s. 28, 89, 146, 200, 257, 310, 357, 406, 453, 501, 548, 595, 646, 713; *LL CG III.*, s. 1508.
- ⁸ Z. Reinhold, *20. 10. 1670 „Neuwilraströffensis“ (Sliezsko) – †13. 4. 1742 Štajerský Hradec, príbuzný brátra F. Reinholdta. Po noviciáte bol v r. 1701 – 1703 na kolégiu vo Viedni zástupcom sakristána a v r. 1704 – 1742 v Štajerskom Hradci zástupcom sakristána, sakristánom. Tu 2. 2. 1709 zložil slávnostné sľuby. *Annuae collegii ... ab anno 1686 – usque 1727*, fol. 71a, 73; *LL CPA V*, s. 815; *VI.*, s. 28, 89, 150, 203, 234, 289, 386, 433, 481, 528, 576, 625, 674, 726, 772, 817, 865; *VII.*, s. 115, 167, 220, 274, 327; *CPA Pro Anno M. DCC. XVII.*, s. 11; *M. DCC. XVIII.*, s. 11; *M. DCC. XIX.*, s. 11; *M. DCC. XX.*, s. 12; *M. DCC. XXI.*, s. 12; *M. DCC. XXII.*, s. 12; *M. DCC. XXIII.*, s. 12; *M. DCC. XXIV.*, s. 11; *M. DCC. XXV.*, s. 11; *M. DCC. XXVI.*, s. 12; *M. DCC. XXVII.*, s. 12; *M. DCC. XXVIII.*, s. 12; *M. DCC. XXIX.*, s. 11; *M. DCC. XXX.*, s. 11; *M. DCC. XXXI.*, s. 11; *M. DCC. XXXII.*, s. 11; *M. DCC. XXXIII.*, s. 11; *M. DCC. XXXIV.*, s. 11; *M. DCC. XXXV.*, s. 11; *M. DCC. XXXVI.*, s. 12; *M. DCC. XXXVII.*, s. 11; *M. DCC. XXXVIII.*, s. 12; *M. DCC. XXXIX.*, s. 12; *M. DCC. XL.*, s. 12; *M. DCC. XLI.*, s. 12; *M. DCC. XLII.*, s. 44; *LL CG III.*, s. 1356.

(186)

Recepti in domum probationis 1699

210. 1) Georgius <Ioannes> Weiterschitt 2) Slavus, Liptsiensis 3) 1675, 6. aprilis 4) bonae 5) 1699, 27. octobris 6) Neosolii 7) germanice et slavonice bene 8) faber ferrarius 9) semper catholicus.¹
211. 1) Andreas Namestovich 2) Slavus ex Namestov 3) 1674, 15. februaris 4) bonae 5) 1699, 27. octobris 6) Viennae 7) germanice et slavonice bene, latine et ungarice mediocriter 8) sartor 9) semper catholicus.²
212. 1) Franciscus Haginger 2) Austriacus, ex S. Wolftgang 3) 1671, 13. octobris 4) bonae 5) 1699, 27. octobris 6) Tyrnaviae 7) germanice 8) chirurgus 9) semper catholicus.³
213. 1) Ioannes Baptista Gumbrecht 2) Franco, Ducumanrachiensis 3) 1675, 25. martii 4) bonae 5) 1699, 27. octobris 6) Passavii 7) germanice 8) sartor 9) semper catholicus.⁴
214. 1) Matthias Conrad 2) Carinthus, Clagenfurtenensis 3) 1675, 15. augusti 4) bonae 5) 1699, 27. octobris 6) Posonii 7) germanice 8) sartor 9) semper catholicus.⁵
215. 1) Nicolaus Rajeczky 2) Slavus, Thurociensis 3) 1669, 16. septembri 4) bonae 5) 1699, 27. octobris 6) Viennae 7) latine, slavonice, germanice bene, ungarice mediocriter 8) apothecarius 9) semper catholicus.⁶

¹ J. Weitterschitt (Weiterscheidt, Weiterschidt, Weichterschitt), *3. 7. 1710 Trnava, po noviciáte pôsobil v r. 1702 – 1704 v Košiciach ako hosp. správca, nákupca, v r. 1706 – 1707 v Jágri ako sakristán, správca pivnice, správca šatne, v r. 1708 v Bratislave pri Najsv. Spasiteľovi ako ošetrovateľ, a v r. 1709 – 1710 v Trnave ako credentarius, pomocník kazateľa, excitator secundus. *Annuae collegii ... ab anno 1686 - usque 1727*, fol. 73, 75; *LL CPA VI.*, s. 28, 82, 114, 169, 224, 365, 413, 444, 498; *LL CG III.*, s. 1823.

² O. Namestovich (Namestovich, Namestovics, Namesztovich), *20. 10. 1672 Námestovo – †5. 3. 1735 Požega. Po noviciáte pôsobil v r. 1702 v Skalici ako hosp. správca, nákupca, sakristán, správca šatne, excitator, v r. 1703 v Trenčíne ako ošetrovateľ, pomocník hosp. správcu, excitator, v r. 1704 – 1707 v Levoči ako vrátnik, kuchár, visitator nocturnus et luminis, v r. 1708 v Skalici ako ošetrovateľ, kuchár, v r. 1709 – 1710 v Trenčíne ako ošetrovateľ, pomocník hosp. správcu, prokurátora a nákupcu, hosp. správca, nákupca, kuchár, excitator, v r. 1711 – 1719 v Skalici ako sakristán, správca šatne a obuvníckej dielne, kuchár, hosp. správca, credentarius, vrátnik, ošetrovateľ, v r. 1720 – 1721 v Trnave ako pomocník credentaria, credentarius, oeconom, v r. 1722 – 1725 v Trenčíne ako vrátnik, v r. 1726 – 1727 v Pátkostolí ako sakristán, správca šatne, credentarius, ošetrovateľ, v r. 1728 v Záhrebe ako sakristán, v r. 1729 – 1734 v Požegu ako pomocník credentaria, credentarius, vrátnik, ošetrovateľ. *Annuae collegii ... ab anno 1686 - usque 1727*, fol. 73, 75; *LL CPA VI.*, s. 28, 82, 137, 193, 240, 295, 343, 391, 495, 543, 589, 639, 688, 737, 783, 829, 878; *VII.*, s. 133, 185, 234, 288, 342, 397; *CPA Pro Anno M. DCC. XVII.*, s. 21; *M. DCC. XVIII.*, s. 21; *M. DCC. XIX.*, s. 21; *M. DCC. XXI.*, s. 25; *M. DCC. XXII.*, s. 23; *M. DCC. XXIII.*, s. 22; *M. DCC. XXIV.*, s. 22; *M. DCC. XXV.*, s. 22; *M. DCC. XXVI.*, s. 37; *M. DCC. XXVII.*, s. 37; *M. DCC. XXVIII.*, s. 33; *M. DCC. XXIX.*, s. 35; *M. DCC. XXX.*, s. 35; *M. DCC. XXXI.*, s. 35; *M. DCC. XXXII.*, s. 18; *M. DCC. XXXIII.*, s. 18.

³ F. Haginger (Hagginger, Hägginger, Hägenger), *13. 11. 1671 St. Wolfgang im Salzkammergut (Horné Rakúsko) – †6. 11. 1712 Budín. Po noviciáte pôsobil ako ošetrovateľ v r. 1702 v Trenčíne tiež ako pomocník lekárnika, excitator, v r. 1703 – 1705 v Rábe tiež ako credentarius, v r. 1706 – 1712 v Budíne ako credentarius, habet curam horologii, kde 2. 2. 1710 zložil slávnostnú sľubu. *Annuae collegii ... ab anno 1686 - usque 1727*, fol. 73, 75; *LL CPA VI.*, s. 28, 82, 139, 179, 235, 290, 330, 376, 423, 470, 518, 566, 614; *LL CG II.*, s. 610; FEJÉR, J. c. d., *II.*, s. 272.

⁴ J. Gumbrecht (Grumprecht, Guembrecht, Gumprecht), *25. 3. 1675 Bamberg (Horné Fransko) – †1710 Košice. Po noviciáte pôsobil ako kuchár v r. 1702 – 1703 v Levoči, tiež ako visitator nocturnus, v r. 1704 – 1710 v Košiciach ako správca pivnice. *LL CPA VI.*, s. 28, 82, 129, 183, 279, 330, 377, 424, 471, 519, 612; *LL CG I.*, s. 480.

- ⁵ M. Conradt, *15. 8. 1675 Klagenfurt – †16. 8. 1710 Košice, po noviciáte bol v r. 1702 – 1710 Košiciach sakristánom, správcom šatne, excitator. *Annuae collegii ... ab anno 1686 – usque 1727*, fol. 73, 75; *LL CPA VI.*, s. 28, 82, 114, 169, 224, 279, 330, 377, 424, 471, 519; *LL CG I.*, s. 179.
- ⁶ M. Raieczski (Raiecszki, Raieczki, Raieszki), *26. 9. 1669 Turiec – †8. 11. 1724 Viedeň. Po noviciáte bol pomocníkom lekárnikom a lekárnikom v rokoch 1702 – 1724 v dome profesorov vo Viedni, kde 2. 2. 1710 zložil slávnostné sľuby. *Annuae collegii ... ab anno 1686 – usque 1727*, fol. 73, 75; *LL CPA VI.*, s. 28, 82, 146, 200, 257, 310, 357, 406, 453, 501, 548, 595, 646, 696, 745, 790, 836, 885; *VII.*, s. 136, 188, 241, 295, 349; *CPA Pro Anno M. DCC. XVII.*, s. 28; *M. DCC. XVIII.*, s. 27; *M. DCC. XX.*, s. 27; *M. DCC. XXI.*, s. 27; *M. DCC. XXII.*, s. 28; *M. DCC. XXIII.*, s. 28; *M. DCC. XXIV.*, s. 28; *M. DCC. XXV.*, s. 45; *LL CG III.*, s. 1328.

Recepti in domum probationis a[nno] 1700

216. 1) Ioannes Schitt 2) Silesius, ex oppido Lehn [?] 3) 1674, 8. iulii 4) bonae 5) 1700, 27. octobris 6) Trenchinii 7) germanice parum 8) sutor 9) semper catholicus.¹
217. 1) Christophorus Dreschperger 2) Austriacus, Styrensis 3) 1676, 28. octob[ris] 4) bonae 5) 1700, 27. octobris 6) Styrae 7) germanice et ungarice aliquid 8) pistor 9) semper catholicus.²
218. 1) Gregorius Pauer 2) Austriacus, Königspurnensis 3) 1672, mense martio 4) bonae 5) 1700, 27. octobris 6) Viennae ex domo professorum 7) germanice 8) pellio 9) semper catholicus.³
- (187)
219. 1) Ioannes Kern 2) Austriacus, Neostadiensis 3) 1674, in septembri 4) bonae 5) 1700, 27. octobris 6) Neostadii 7) germanice, polonice bene, bohemicie et slanovice medio[criter] 8) coriarius 9) semper catholicus.⁴
220. 1) Marcus Fischneller 2) Tyrolensis, Brigiensis 3) 1671, 21. aug[usti] 4) bonae 5) 1700, 27. octobris 6) Vienae apud S. Annam 7) germanice 8) molitor 9) semper catholicus.⁵
221. 1) Simon Vazger 2) Bohemus, ex oppido <Tesova> Tisign 3) 1671, 28. octob[ris] 4) bonae 5) 1700, 27. octobris 6) Cremsii 7) germanice 8) vietor 9) semper catholicus. Defunctus.⁶

¹ J. Schidt (Schielt). *Annuae collegii ... ab anno 1686 - usque 1727*, fol. 75, 80, *LL CPA V.*, s. 83, 139, *LL CG III.*, s. 1461.

² K. Dreschperger (Diesperger, Dresberger, Dröschperger), †29. 6. 1733 Rijeka. Po noviciáte pôsobil v r. 1703 – 1707 v Trnave ako zástupca kuchára, visitator nocturnus, v r. 1708 – 1709 v Pázmaneu vo Viedni ako kuchár, oekonom, v r. 1710 v Štajerskom Hradci ako credentarius, v r. 1711 v Traunkirchene ako oekonom, excitator, v r. 1712 – 1713 v Banskej Bystrici ako oekonom, hosp. správa, nákupca, vrátnik, ošetrovateľ, v r. 1714 – 1715 v Šoproni ako vrátnik, credentarius, v r. 1716 – 1719 v Budíne ako hosp. správca, nákupca, v r. 1720 v Rábe ako hosp. správca, nákupca, v r. 1721 v Kremži ako hosp. správca, nákupca, v r. 1722 – 1724 v Štajerskom Hradci ako socius exeuntium, zástupca credentaria, v r. 1725 – 1728 v Leobene ako vrátnik, credentarius, v r. 1729 v Klagenfurte ako credentarius, v r. 1730 – 1733 v Rijeke ako credentarius, zástupca vrátnika. *Annuae collegii ... ab anno 1686 – usque 1727*, fol. 75; *LL CPA VI.*, s. 83, 139, 197, 253, 307, 354, 402, 457, 504, 527, 607, 632, 682, 736, 782, 807, 855; *VII.*, 116, 161, 219; *CPA Pro Anno M. DCC. XVII.*, s. 3; *M. DCC. XVIII.*, s. 3; *M. DCC. XIX.*, s. 3; *M. DCC. XX.*, s. 12; *M. DCC. XXI.*, s. 7; *M. DCC. XXII.*, s. 11; *M. DCC. XXIII.*, s. 11; *M. DCC. XXIV.*, s. 11; *M. DCC. XXV.*, s. 15; *M. DCC. XXVI.*, s. 15; *M. DCC. XXVII.*, s. 15; *M. DCC. XXVIII.*, s. 15; *M. DCC. XXIX.*, s. 5; *M. DCC. XXX.*, s. 7; *M. DCC. XXXI.*, s. 7; *M. DCC. XXXII.*, s. 7; *M. DCC. XXXIII.*, s. 7; *M. DCC. XXXIV.*, s. 26; *LL CG I.*, s. 258.

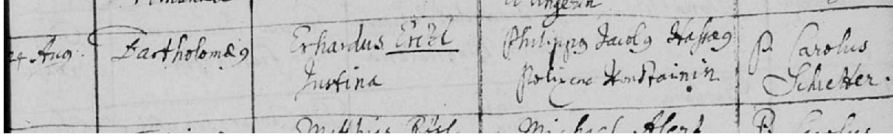
³ J. Paur (Pauer, Paver), *12. 3. 1667 – †27. 5. 1737 Bratislava), po noviciáte pôsobil v rokoch 1703 – 1707 v Levoči ako sakristán, prefekt chrámu a sanitárneho zariadenia, ošetrovateľ, sakristán, credentarius, excitator, správca krajčírskych dielne, v r. 1708 – 1709 v Budíne ako sakristán,

- správca pivnice, vrátnik, v r. 1710 – 1712 v Trnave ako sakristán, excitator, v r. 1713 – 1718 v kolégiu vo Viedni ako správca šatne, v r. 1719 – 1720 v dome profesorov vo Viedni ako pomocník p. O. Meinersperga, v r. 1721 – 1726 vo Viedenskom Novom Meste ako ošetrovateľ, pomocník credentiaria, vrátnik, sakristán, v r. 1727 – 1737 v Bratislave ako pomocník credentiaria, vrátnik. *Annuae collegii ... ab anno 1686 – usque 1727*, fol. 75, 80, *LL CPA VI.*, s. 83, 139, 183, 240, 295, 343, 391, 423, 471, 545, 592, 642, 699, 748, 793, 839, 888, *VII.*, s. 136, 175, 228, 282, 335; *CPA Pro Anno M. DCC. XVII.*, s. 30; *M. DCC. XVIII.*, s. 30; *M. DCC. XIX.*, s. 27; *M. DCC. XX.*, s. 27; *M. DCC. XXI.*, s. 18; *M. DCC. XXII.*, s. 18; *M. DCC. XXIII.*, s. 18; *M. DCC. XXIV.*, s. 18; *M. DCC. XXV.*, s. 18; *M. DCC. XXVI.*, s. 18; *M. DCC. XXVII.*, s. 18; *M. DCC. XXVIII.*, s. 19; *M. DCC. XXIX.*, s. 18; *M. DCC. XXX.*, s. 19; *M. DCC. XXXI.*, s. 18; *M. DCC. XXXII.*, s. 19; *M. DCC. XXXIII.*, s. 19; *M. DCC. XXXIV.*, s. 19; *M. DCC. XXXV.*, s. 19; *M. DCC. XXXVI.*, s. 19; *M. DCC. XXXVII.*, s. 19; *M. DCC. XXXVIII.*, s. 46; *LL CG II.*, s. 1164.
- ⁴ J. M. Kern (Khern), *28. 9. 1674 – †3. 7 1735 Bratislava, Po noviciáte pôsobil v r. 1703 v Skalici ako hosp. správca, nákupca, správca šatne, v r. 1704 – 1707 v Šoproni ako credentarius, ošetrovateľ, správca obuvníckej šatne, vrátnik, excitator, pomocník kazateľa u sv. Michala, v r. 1708 vo Viedni ako zástupca vrátnika, v r. 1709 v Pasove ako credentarius, pomocník ošetrovateľa, visitator meditationie secundae, v r. 1710 – 1711 v Bratislave ako vrátnik, kde 2. 2. 1711 zložil slávnostné sľuby. Ďalej účinkoval v r. 1712 v Štajerskom Hradci ako zástupca vrátnika, v r. 1714 v Ľublani ako vrátnik, v r. 1715 – 1716 v Linci ako ošetrovateľ, v r. 1717 v Rábe ako ošetrovateľ, v r. 1718 – 1722 v dome profesorov vo Viedni ako zástupca vrátnika, v r. 1723 – 1734 v Trnave ako vrátnik, v r. 1735 v Bratislave ako vrátnik. *Annuae collegii ... ab anno 1686 - usque 1727*, fol. 75, *LL CPA VI.*, s. 83, 139, 191, 247, 302, 349, 397, 490, 538, 586, 624, 729, 778, 823, 866, *VII.*, s. 136, 188, 241, 292, 346; *CPA Pro Anno M. DCC. XVII.*, s. 12; *M. DCC. XIX.*, s. 27; *M. DCC. XX.*, s. 27; *M. DCC. XXI.*, s. 27; *M. DCC. XXII.*, s. 28; *M. DCC. XXIII.*, s. 26; *M. DCC. XXIV.*, s. 26; *M. DCC. XXV.*, s. 25; *M. DCC. XXVI.*, s. 26; *M. DCC. XXVII.*, s. 26; *M. DCC. XXVIII.*, s. 25; *M. DCC. XXIX.*, s. 24; *M. DCC. XXX.*, s. 24; *M. DCC. XXXI.*, s. 24; *M. DCC. XXXII.*, s. 25; *M. DCC. XXXIV.*, s. 26; *M. DCC. XXXV.*, s. 19; *M. DCC. XXXVI.*, s. 46; *LL CG II.*, s. 712.
- ⁵ M. Fischenaller (Fischenhaber, Fischennaller, Fischmaller), *20. 4. 1674 Brixen – †16. 8. 1756 Viedeň. Po noviciáte pôsobil v rokoch 1703 – 1709 v kolégiu vo Viedni ako zástupca kuchára, zástupca ošetrovateľa, v r. 1710 – 1713 v Trnave ako kuchár, správca obuvníckej dielne, v r. 1714 v Trenčíne ako kuchár, hosp. správca, nákupca, správca obuvníckej dielne, v r. 1715 – 1719 v Klagenfurte ako kuchár, v r. 1720 – 1721 v Judenburgu ako kuchár, v r. 1722 – 1723 v Trnave ako kuchár, v r. 1724 v Skalici ako kuchár, v r. 1725 – 1727 v Rábe ako kuchár, v r. 1728 – 1730 vo Viedenskom Novom Meste ako kuchár, hosp. správca, nákupca, v r. 1731 – 1732 v Kőszegu ako kuchár, hosp. správca, nákupca, v r. 1733 – 1736 v Budíne ako vrátnik, v r. 1737 – 1741 v Bratislave ako credentarius, v r. 1742 – 1743 v Ľublani ako pomocník vrátnik, v r. 1744 – 1750 v kolégiu vo Viedni ako zástupca credentiaria. *Annuae collegii ... ab anno 1686 – usque 1727*, fol. 75, 80; *LL CPA VI.*, s. 83, 139, 314, 361, 456, 504, 545, 592, 643, 693, 739; *VII.*, s. 117, 169, 238, 292, 340, 765, 810, 858; *CPA, Pro Anno M. DCC. XVII.*, s. 5; *M. DCC. XVIII.*, s. 5; *M. DCC. XIX.*, s. 5; *M. DCC. XX.*, s. 13; *M. DCC. XXI.*, s. 13; *M. DCC. XXII.*, s. 26; *M. DCC. XXIII.*, s. 26; *M. DCC. XXIV.*, s. 21; *M. DCC. XXV.*, s. 12; *M. DCC. XXVI.*, s. 12; *M. DCC. XXVII.*, s. 12; *M. DCC. XXVIII.*, s. 18; *M. DCC. XXIX.*, s. 17; *M. DCC. XXX.*, s. 17; *M. DCC. XXXI.*, s. 8; *M. DCC. XXXII.*, s. 8; *M. DCC. XXXIII.*, s. 3; *M. DCC. XXXIV.*, s. 3; *M. DCC. XXXV.*, s. 3; *M. DCC. XXXVI.*, s. 3; *M. DCC. XXXVII.*, s. 19; *M. DCC. XXXVIII.*, s. 19; *M. DCC. XXXIX.*, s. 19; *M. DCC. XL.*, s. 19; *M. DCC. XLI.*, s. 19; *M. DCC. XLII.*, s. 14; *M. DCC. XLIII.*, s. 14; *M. DCC. XLIV.*, s. 31; *M. DCC. XLV.*, s. 30; *M. DCC. XLVI.*, s. 31; *M. DCC. XLVII.*, s. 31; *M. DCC. XLVIII.*, s. 32; *M. DCC. XLIX.*, s. 33; *M. DCC. L.*, s. 34; *LL CG I.*, s. 339.
- ⁶ Š. Wazger. *Annuae collegii ... ab anno 1686 – usque 1727*, fol. 75; *LL CPA VI.*, s. 83, 140.²⁰ Podľa *LL CG III.*, s. 1813 mal pôsobiť ako kuchár v Košiciach. Zápisy v *LL CPA VI.* to však nepotvrádzujú.

²⁰ *LL CG III.*, s. 1813, tvrdí, že noviciát absolvoval v Kremži.

Recepti sunt in domum probationis a[nno] 1701

222. 1) Bartholomaeus Erzl 2) Slavus, Neosoliensis 3) 1682, 24. augusti 4) bonae 5) 1701, 28. octobris²¹ 6) Neosolii 7) germanice et slavonice bene, latine medicriter 8) studuit usque ad poesim 9) semper catholicus.¹



Obr. č. : Zápis o krste B. Erzla Erhardovi a Justine Erzlových v matrike narodených 1674 – 1697 r. kat. farský úrad Banská Bystrica²²

223. 1) Andreas Fornai 2) Ungarus, Comaromiensis 3) 1674, in septembri 4) bonae 5) 1701, 28. octobris 6) Iaurini 7) ungarice, turcice, germanice bene, latine commode 8) mercator 9) semper catholicus.²
224. 1) Georgius Aichmiller 2) Germanus, ex oppido Palatinatus Unicher 3) <annorum circiter 25> 1676 4) bonae 5) 1701, 28. octobris 6) Viennae ad S. Annam 7) germanice tantum 8) sutor 9) semper catholicus.³
225. 1) Georgius Kelhmiller 2) Styrus, Weiskirchnesis 3) 1672, circiter 19. inav mensis 4) bonae 5) 1701, 28. octobris 6) Tyrnaviae 7) germanice tantum 8) sutor 9) semper catholicus. Dimissus 1702.⁴
226. 1) Guilielmus Chabot 2) in Burntratano districtus 3) 1672, 14. ianuarii 4) bonae 5) 1701, 28. octobris 6) Viennae in domo professorum 7) latine, gallice, germanice et aliquid ilirice 8) casista ducos annos 9) semper catholicus.⁵
227. 1) Martinus Pink 2) Styrus, ex S. Gallo 3) 1677, 20. octobris 4) bonae 5) ingresus Viennae²³ 1701, 28. octobris, translatus in 2. anno Trenchini 6) Lincii 7) germanice tantum 8) sartor 9) semper catholicus.^{6b}
228. 1) Michael Zetsch 2) Germanus, ex oppido Palatinatus Valdmüchen 3) annor circiter 25 4) bonae 5) 1701, 28. octobris 6) Viennae ad S. Annam 7) germanice tantum 8) lanio 9) semper catholicus. Dimissus.

^A Zápis je prečiarknutý.

^B Pôvodný zápis je prelepený lístkom s novým záznamom.

¹ B. Erzl (Ertzl), †17. 5. 1708 Trenčín, po noviciáte bol v r. 1704 – 1705 v kolégiu vo Viedni zástupcom hosp. správcu, credentiarium, excitator, v r. 1706 – 1708 v Trenčíne pomocníkom prokurátora, vrátnikom, credentiarium, excitatorom. *Annuae collegii ... ab anno 1686 – usque 1727*, fol. 80; *LL CPA VI*, s. 140, 193, 259, 313, 352, 400, 448; FEJÉR, J. c. d., II., s. 86.

² O. Fornai (Fornay), *3. 10. 1669 Komárno – †24. 9. 1713 Ráb, po noviciáte pôsobil v r. 1704 v Trenčíne ako supernumerarius, pomáhal ostatným frátrom, v r. 1705 – 1708 v Bratislave ako pomocník prokurátora, pomocník slovenského kazateľa, v r. 1709 – 1713 v Rábe ako pomocník prokurátora a maď. kazateľa. *Annuae collegii ... ab anno 1686 – usque 1727*, fol. 80; *LL CPA VI*, s. 761, 140, 193, 250, 300, 348, 396, 443, 482, 529, 577, 626, 675; *LL CG I*, s. 355.

³ J. Aichmiller (Aichmiller), *24. 4. 1678 Waldmünchen (Horné Falcko) – †8. 2. 1723 Kremža, po noviciáte pôsobil v r. 1704 – 1711 v Štajerskom Hradci ako zástupca kuchára, správca obuvníckej dielne, kde 2. 2. 1711 zložil slávnostné sľuby. Ďalej účinkoval ako kuchár v r. 1712 – 1715

²¹ Naproti tomu 25. 10. 1701 píše *LL CG I*, s. 301.

²² Matrika [online] [cit. 2018-07-14]. Dostupné na internete: < <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:3Q3M-9TMC-3DL?i=190&wc=9P3B-K66%3A107654301%2C107653602%2C107669801%2C109245801&cc=1554443>>.

²³ *LL CG III*, s. 1226, uvádza, že vstúpil do rádu v Linci, kde si mal robiť noviciát.

- vo Viedenskom Novom Meste, tiež ako hosp. správca, nákupca, visitator nocturnus, examinator, v r. 1716 – 1721 v Štýri tiež ako kuchár, správca obuvníckej dielne, hosp. správca, nákupca a v r. 1722 ako kuchár a v r. 1723 je zapísaný ako chorý. *Annuae collegii ... ab anno 1686 – usque 1727*, fol. 80; *LL CPA VI.*, s. 140, 193, 234, 289, 339, 385, 433, 480, 528, 575, 633, 682, 733, 779, 829, 877; *VII.*, s. 127, 179, 213, 268; *CPA, Pro Anno M. DCC. XVII.*, s. 21; *M. DCC. XVIII.*, s. 21; *M. DCC. XIX.*, s. 20; *M. DCC. XX.*, s. 21; *M. DCC. XXI.*, s. 21; *M. DCC. XXII.*, s. 7; *M. DCC. XXIII.*, s. 27; *M. DCC. XXIV.*, s. 44; *LL CG I.*, s. 11; FEJÉR, J. c. d., I., s. 12.
- ⁴ J. Kechlmiller ešte v r. 1702 opustil rád. *Annuae collegii ... ab anno 1686 – usque 1727*, fol. 80; *LL CPA VI.*, s. 140; *LL CG II.*, s. 699.
- ⁵ G. Chabots (Chabor, Chabot, Csabot), *17. 1. 1672 „Bruntuntanus“ (pri Bazileji) – †18. 2. 1749 Pasov, po noviciáte pôsobil v r. 1704 vo Varaždíne ako vrátnik, v r. 1705 – 1706 v Klagenfurte ako zástupca hosp. správcu a ošetrovateľa, pomocík prokurátora, visitator nocturnus, v r. 1707 v Štajerskom Hradci ako pomocník prokurátora provincie, v r. 1708 – 1717 v Klagenfurte ako hosp. správca, nákupca, pomocník prokurátora, záhradník, kde 2. 2. 1712 zložil slávnostné sľuby. Ďalej účinkoval v r. 1718 v Millstatte a. S. ako oeconom, v r. 1719 – 1725 v Štajerskom Hradci ako pomocník prokurátora, vrátnik, v r. 1726 v Judenburgu ako hosp. správca, nákupca, pomocník prokurátora, v r. 1727 v Leobene ako hosp. správca, nákupca, v r. 1728 – 1729 v Bratislave ako credentiarus, v r. 1730 – 1737 v Banskej Bystrici ako credentiarus, v r. 1738 – 1742 v Trenčíne ako vrátnik, v r. 1743 – 1745 v Trnave ako vrátnik, v r. 1746 v kolégiu vo Viedni ako credentiarus, v r. 1747 – 1749 v Pasove ako vrátnik, credentiarus. *Annuae collegii ... ab anno 1686 – usque 1727*, fol. 80; *LL CPA VI.*, s. 140, 193, 254, 281, 332, 386, 425, 473, 520, 569, 617, 665, 718, 765, 809, 858; *CPA, Pro Anno M. DCC. XVII.*, s. 5; *M. DCC. XVIII.*, s. 35; *M. DCC. XIX.*, s. 11; *M. DCC. XX.*, s. 11; *M. DCC. XXI.*, s. 11; *M. DCC. XXII.*, s. 16; *M. DCC. XXIII.*, s. 11; *M. DCC. XXIV.*, s. 11; *M. DCC. XXV.*, s. 11; *M. DCC. XXVI.*, s. 13; *M. DCC. XXVII.*, s. 15; *M. DCC. XXVIII.*, s. 19; *M. DCC. XXIX.*, s. 18; *M. DCC. XXX.*, s. 17; *M. DCC. XXXI.*, s. 17; *M. DCC. XXXII.*, s. 16; *M. DCC. XXXIII.*, s. 16; *M. DCC. XXXIV.*, s. 17; *M. DCC. XXXV.*, s. 17; *M. DCC. XXXVI.*, s. 17; *M. DCC. XXXVII.*, s. 16; *M. DCC. XXXVIII.*, s. 23; *M. DCC. XXXIX.*, s. 23; *M. DCC. XL.*, s. 23; *M. DCC. XLI.*, s. 23; *M. DCC. XLII.*, s. 23; *M. DCC. XLIII.*, s. 26; *M. DCC. XLIV.*, s. 26; *M. DCC. XLV.*, s. 26; *M. DCC. XLVI.*, s. 31; *M. DCC. XLVII.*, s. 19; *M. DCC. XLVIII.*, s. 19; *M. DCC. XLIX.*, s. 20; *M. DCC. L.*, s. 51; *LL CG III.*, s. 1442.
- ⁶ M. Pinck, †23. 4. 1710 Budín, po noviciáte pôsobil v r. 1704 – 1707 v Budíne ako správca šatne, visitator nocturnus luminis, excitator, v r. 1709 v Trnave ako správca šatne, excitator primus, v r. 1710 v Budíne ako sakristán, vrátnik. *Annuae collegii ... ab anno 1686 – usque 1727*, fol. 68, 71; *LL CPA VI.*, s. 140, 193, 223, 279, 330, 376, 498, 518, 611; *LL CG III.*, s. 1226; FEJÉR, J. c. d., IV., s. 131.
- ⁷ M. Zetsch. *Annuae collegii ... ab anno 1686 – usque 1727*, fol. 80; *LL CPA VI.*, s. 140, 205.

Recepti sunt in domum probationis anno 1702

229. 1) Agidius Grabmayr 2) Austriacus, Meilsdorfensis 3) 1667, 29. iunii 4) bonae 5) 1702, 27. oct[obris] 6) Viennae in collegio 7) solam germanicam 8) cultor vinearum 9) semper catholicus.¹
230. 1) Augustinus Gärber 2) Germanus, Plaistivensis 3) 1680, 23. dec[embris] 4) bonae 5) 1702, 27. oct[obris] 6) Styrae 7) solam germanus 8) balneator²⁴ 9) semper catholicus.²
231. 1) Franciscus Kauffman 2) Austriacus, Wolfalensis 3) 1680 4) bonae 5) 1702, 27. oct[obris] 6) Posenii 7) germanicam et boemicam intelligit 8) pistor 9) semper catholicus.³
- (188)
232. 1) Ioannes Hweber 2) Svevus, ex oppido Otolzeim 3) 1676, 10. sept[embri] 4) bonae 5) 1702, 27. oct[obris] 6) Vienae in domo professorum 7) germanicam tantum 8) sartor 9) semper catholicus.⁴
233. 1) Paulus Urient 2) Ungarus, Kismartoniensis 3) annorum 20 4) bonae 5) 1702, 27. oct[obris] 6) Crebmsii 7) germanice bene et latinae med[iocriter] 8) studuit ad poesim 9) semper catholicus.⁵
234. 1) Carolus Wanner 2) Bavarus, Ödlingensis 3) 1670, 4. novemb[ris] 4) bonae 5) 1702, 13. decemb[ris] 6) Trenchinii 7) germanice et slavonice mediocriter 8) sutor 9) semper catholicus.⁶

¹ E. Grabmayr, *29. 6. 1666 Meilsdorf (Dolné Rakúsko) – †26. 1. 1727 Klagenfurt, po noviciáte pôsobil v r. 1705 – 1723 v kolégiu vo Viedni ako oeconom, v r. 1724 v Kremži ako oeconom, 1725 – 1726 v Leobene ako oeconom a v r. 1727 v Klagenfurte ako credentarius. *LL CPA VI.*, s. 251, 314, 360, 409, 456, 503, 551, 598, 649, 699, 748, 793, 839, 888; *VII.*, s. 139, 191, 244, 298, 320; *CPA Pro Anno M. DCC. XVII.*, s. 30; *M. DCC. XVIII.*, s. 29; *M. DCC. XIX.*, s. 29; *M. DCC. XX.*, s. 30; *M. DCC. XXI.*, s. 29; *M. DCC. XXII.*, s. 30; *M. DCC. XXIII.*, s. 30; *M. DCC. XXIV.*, s. 7; *M. DCC. XXV.*, s. 15; *M. DCC. XXVI.*, s. 15; *M. DCC. XXVII.*, s. 5; *M. DCC. XXVIII.*, s. 45; *LL CG I.*, s. 446; FEJÉR, J. c. d., II., s. 234.

² A. Gerber (Gärber), *27. 12. 1681 Pleystein (Horné Falcko) – †5. 3. 1713 Viedeň, po noviciáte bol v r. 1705 – 1713 vo Viedni zástupcom kuchára a ošetrovateľa, ošetrovateľom. *LL CPA VI.*, s. 140, 193, 310, 357, 405, 453, 500, 548; *LL CG I.*, s. 412; FEJÉR, J. c. d., II., s. 195.

³ O. F. Kauffmanovi nemáme ďalšie správy. Pravdepodobne vystúpil z rádu. *LL CPA VI.*, s. 194.

⁴ J. Hueber, *24. 4. 1678 Ereholzheim (Švábsko) – †7. 6. 1750 Lublaňa. Je to odlišná osoba od J. Huebera *22. 12. 1675 „Leibnicensis“ – †30. 4. 1721 Záhreb. J. Hueber ml. po noviciáte pôsobil v r. 1705 – 1706 v Banskej Bystrici ako sakristán, správca šatne, v r. 1707 ako sakristán, v r. 1708 – 1709 v Záhrebe ako správca šatne, visitator nocturnus, kde 2. 2. 1713 zložil slávnostné sľuby. Ďalej v r. 1711 – 1717 v Štajerskom Hradci ako zástupca sakristána, správca šatne, účinkoval v r. 1718 – 1720 v Lubľani ako správca šatne, v r. 1721 v Klagenfurte ako správca šatne, v r. 1722 v Linci ako správca šatne, v r. 1723 – 1727 v kolégiu vo Viedni ako správca šatne, v r. 1728 – 1736 v Klagenfurte ako správca šatne, v r. 1737 – 1738 v Judenburgu ako sakristán, správca šatne, v r. 1739 – 1746 v Millestade am See ako sakristán, správca šatne, v r. 1747 – 1750 v Lubľani ako správca šatne, vrátnik, credentarius a je zapísaný ako chorý. *LL CPA VI.*, s. 194, 251, 297, 345, 461, 507, 528, 575, 624, 725, 772, 817, 865; *VII.*, s. 118, 160, 226, 298, 352; *CPA, Pro Anno M. DCC. XVII.*, s. 11; *M. DCC. XVIII.*, s. 14; *M. DCC. XIX.*, s. 14; *M. DCC. XX.*, s. 14; *M. DCC. XXI.*, s. 6; *M. DCC. XXII.*, s. 17; *M. DCC. XXIII.*, s. 30; *M. DCC. XXIV.*, s. 30; *M. DCC. XXV.*, s. 30; *M. DCC. XXVI.*, s. 30; *M. DCC. XXVII.*, s. 30; *M. DCC. XXVIII.*, s. 5; *M. DCC. XXIX.*, s. 5; *M. DCC. XXX.*, s. 5; *M. DCC. XXXI.*, s. 5; *M. DCC. XXXII.*, s. 5; *M. DCC. XXXIII.*, s. 5; *M. DCC. XXXIV.*, s. 5; *M. DCC. XXXV.*, s. 6; *M. DCC. XXXVI.*, s. 6; *M. DCC. XXXVII.*, s. 13; *M. DCC. XXXVIII.*, s. 13; *M. DCC. XXXIX.*, s. 35; *M. DCC. XL.*, s. 35; *M. DCC. XLI.*, s. 35; *M. DCC. XLII.*, s. 34; *M. DCC. XLIII.*, s. 35; *M. DCC. XLIV.*, s. 36; *M. DCC. XLV.*, s. 36; *M. DCC. XLVI.*, s. 36; *M. DCC. XLVII.*, s. 14; *M. DCC. XLVIII.*, s. 15; *M. DCC. XLIX.*, s. 15; *M. DCC. L.*, s. 15; *LL CG I.*, s. 617.

²⁴ *LL CPA VI.*, s. 194, píše zamestnanie „chirurgus“.

- ⁵ P. Urient, *7. 12. 1680 Eisenstadt (Burgenland) – †18. 10. 1760 rezidencia sv. Anny vo Viedni. Asi mladší brat jezuitu-pátra J. Urienta (*1679 – †1746). Po noviciáte pôsobil v r. 1705 v Budíne ako ošetrovateľ, v r. 1706 – 1708 v Gorici ako credentarius, správca stolárskej dielne, zástupca hosp. správcu, visitator nocturnus, v r. 1710 – 1713 v Ríme ako pomocník prokurátora asistencie, potom pôsobil v r. 1714 – 1760 vo Viedni, najskôr v dome profesorov ako pomocník p. V. Tönnemona, od r. 1742 v kolégiu ako oeconom a od r. 1758 bol zapísaný ako chorý. *LL CPA VI.*, s. 194, 251, 279, 336, 382, 429, 609, 659, 711, 744, 791, 837, 885; *VII.*, s. 136, 188, 241, 295, 349; *CPA, Pro Anno M. DCC. XVII.*, s. 28; *M. DCC. XVIII.*, s. 27; *M. DCC. XIX.*, s. 27; *M. DCC. XX.*, s. 27; *Catalogus Personarum, & Officiorum Provinciae Austriae Societatis Iesu, Pro Anno M. DCC. XXI.*, s. 27; *M. DCC. XXII.*, s. 28; *M. DCC. XXIII.*, s. 28; *M. DCC. XXIV.*, s. 28; *M. DCC. XXV.*, s. 28; *M. DCC. XXVI.*, s. 28; *M. DCC. XXVII.*, s. 28; *M. DCC. XXVIII.*, s. 28; *M. DCC. XXIX.*, s. 26; *M. DCC. XXX.*, s. 26; *M. DCC. XXXI.*, s. 27; *M. DCC. XXXII.*, s. 27; *M. DCC. XXXIII.*, s. 27; *M. DCC. XXXIV.*, s. 28; *M. DCC. XXXV.*, s. 28; *M. DCC. XXXVI.*, s. 28; *M. DCC. XXXVII.*, s. 27; *M. DCC. XXXVIII.*, s. 28; *M. DCC. XXXIX.*, s. 27; *M. DCC. XL.*, s. 28; *M. DCC. XLI.*, s. 28; *M. DCC. XLII.*, s. 30; *M. DCC. XLIII.*, s. 31; *M. DCC. XLIV.*, s. 31; *M. DCC. XLV.*, s. 31; *M. DCC. XLVI.*, s. 31; *M. DCC. XLVII.*, s. 32; *M. DCC. XLVIII.*, s. 33; *M. DCC. XLIX.*, s. 33; *M. DCC. L.*, s. 34; *M. DCC. LII.*, s. 36; *M. DCC. LIII.*, s. 35; *M. DCC. LIV.*, s. 34; *M. DCC. LV.*, s. 35; *M. DCC. LVI.*, s. 36; *M. DCC. LVII.*, s. 34; *M. DCC. LVIII.*, s. 36; *M. DCC. LIX.*, s. 36; *Catalogus M. DCC. LX.*, s. 36; *M. DCC. LXI.*, s. 36.
- ⁶ K. Wanner (Waner), *4. 11. 1674 Ötlingen – †31. 3. 1735 Skalica, po noviciáte pôsobil v r. 1705 – 1709 v dome profesorov vo Viedni ako zástupca kuchár, správca obuvníckej dielne, v r. 1710 – 1712 v Bratislave ako kuchár, hosp. správca, nákupca, správca krajčírskych dielne, v r. 1713 pri Najsv. Spasiteľovi v Bratislave ako kuchár, visitator nocturnus, kde zložil 2. 2. 1713 slávnostné sľuby. Ďalej účinkoval v r. 1714 v kolégiu v Bratislave ako kuchár, visitator nocturnus, v r. 1715 – 1720 v Banskej Bystrici ako kuchár, v r. 1721 v Levoči ako kuchár, v r. 1722 v Banskej Bystrici ako kuchár, v r. 1723 – 1731 v Levoči ako vrátnik, ošetrovateľ, v r. 1732 – 1733 v Košiciach ako vrátnik, v r. 1734 – 1735 v Skalici ako vrátnik, pomocník credentiaria. *LL CPA VI.*, s. 194, 251, 310, 357, 406, 453, 538, 585, 635, 685, 734, 779; *VII.*, s. 122, 172, 227, 279, 332; *CPA XVII.*, s. 17; *XVIII.*, s. 17; *M. DCC. XIX.*, s. 17; *M. DCC. XX.*, s. 17; *M. DCC. XXI.*, s. 15; *M. DCC. XXII.*, s. 17; *M. DCC. XXIII.*, s. 16; *M. DCC. XXIV.*, s. 15; *M. DCC. XXV.*, s. 15; *M. DCC. XXVI.*, s. 16; *M. DCC. XXVII.*, s. 16; *M. DCC. XXVIII.*, s. 15; *M. DCC. XXIX.*, s. 15; *M. DCC. XXX.*, s. 15; *M. DCC. XXXI.*, s. 15; *M. DCC. XXXII.*, s. 4; *M. DCC. XXXIII.*, s. 4; *M. DCC. XXXIV.*, s. 22; *M. DCC. XXXV.*, s. 21; *M. DCC. XXXVI.*, s. 46; *LL CG III.*, s. 1808.

Recepti sunt in domum probationis a[nno] 1703

235. 1) Carolus Rumler 2) Silesita, Lipaviensis 3) 1680, 12. februarii 4) bonae 5) 1703, 1. novembris 6) Viennae ad S. Annam 7) germanice tantum 8) sartor 9) semper catholicus.¹
236. 1) Georgius Banicz 2) Ungarus Iaurinensis 3) 1680, 23. aprilis 4) bonae 5) 1703, 1. novembris 6) Iaurini 7) ungarice bene, latine et germanice mediocriter 8) cocus 9) semper catholicus.²
237. 1) Georgius Grun²⁵ 2) Ungarus, Poseniensis 3) 1680, diem nescit, mense aprili 4) bonae 5) 1703, 1. novembris 6) Posenii 7) germanice et bohemicke bene 8) cerarius 9) semper catholicus.³

¹ K. Rumler (Rumbler), *12. 2. 1679 Libava – †20. 2. 1749 Štýr, druhý rok noviciátu absolvoval vo Viedni. Po noviciáte pôsobil ako správca šatne, v r. 1706 – 1709 v Judenburgu tiež ako sakristán, visitator meditationis, pomocník sakristána, v r. 1710 – 1711 v Linci tiež ako visitator nocturnus, pomocník kazateľa, excitator, správca nemocnice, v r. 1712 – 1716 v Štýri tiež ako sakristán, excitator, kde 2. 2. 1714 zložil slávnostné sľuby. Ďalej účinkoval v r. 1717 – 1720

²⁵ L. Lukács rozlišuje dve osoby J. Grúna a J. Grúmba. *LL CG I.*, s. 473.

v Šoproni ako sakristán, správca šatne,²⁶ v r. 1721 – 1726 v Žirči ako správca šatne, sakristán, v r. 1727 v Traunkirchene ako sakristán, ošetrovateľ, správca šatne, v r. 1728 – 1740 v Pasove ako sakristán, správca šatne, v r. 1741 – 1749 v Štýri ako credentarius, vrátnik. *LL CPA VI.*, s. 251, 316, 340, 388, 436, 483, 534, 582, 638, 687, 736, 783, 829, 876; *VII.*, s. 126; *CPA, Pro Anno M. DCC. XVII.*, s. 20; *M. DCC. XVIII.*, s. 20; *M. DCC. XIX.*, s. 20; *M. DCC. XX.*, s. 20; *M. DCC. XXI.*, s. 37; *M. DCC. XXII.*, s. 37; *M. DCC. XXIII.*, s. 37; *M. DCC. XXIV.*, s. 37; *M. DCC. XXV.*, s. 37; *M. DCC. XXVI.*, s. 37; *M. DCC. XXVII.*, s. 39; *M. DCC. XXVIII.*, s. 18; *M. DCC. XXIX.*, s. 17; *M. DCC. XXX.*, s. 18; *M. DCC. XXXI.*, s. 18; *M. DCC. XXXII.*, s. 17; *M. DCC. XXXIII.*, s. 17; *M. DCC. XXXIV.*, s. 18; *M. DCC. XXXV.*, s. 18; *M. DCC. XXXVI.*, s. 18; *M. DCC. XXXVII.*, s. 18; *M. DCC. XXXVIII.*, s. 18; *M. DCC. XXXIX.*, s. 18; *M. DCC. XL.*, s. 18; *M. DCC. XLI.*, s. 21; *M. DCC. XLII.*, s. 21; *M. DCC. XLIII.*, s. 21; *M. DCC. XLIV.*, s. 22; *M. DCC. XLV.*, s. 28; *M. DCC. XLVI.*, s. 22; *M. DCC. XLVII.*, s. 22; *M. DCC. XLVIII.*, s. 23; *M. DCC. XLIX.*, s. 23; *LL CG III.*, s. 1418.

² O J. Baniczovi nemáme ďalšie správy, asi opustil rád. *LL CPA VI.*, s. 251.

³ J. Grün (Grumb, Grun, Grunn), *2. 4. 1679 Bratislava²⁷ – †18. 9. 1715 Varaždín, druhý rok noviciátu absolvoval vo Viedni.²⁸ Po noviciáte pôsobil v r. 1707 – 1708 v Rábe ako ošetrovateľ, credentarius, v r. 1710 v Trnave ako hosp. správca, nákupca, visitator luminis, v r. 1711 – 1713 v Skalici ako hosp. správca, nákupca, vrátnik, credentarius, sakristán, excitator, ošetrovateľ, v r. 1714 – 1715 v Záhrebe ako ošetrovateľ, pomocník credentaria, credentarius, visitator nocturnus, kde 2. 2. zložil slávnostné sľuby. *LL CPA VI.*, s. 251, 316, 387, 434, 482, 545, 589, 639, 688, 752, 796; FEJÉR, J. c. d., *II.*, s. 251.

²⁶ *LL CPA VII.*, s. 126.

²⁷ *LL CG I.*, s. 473, uvádza dátum narodenia 2. 4. 1671.

²⁸ Podľa L. Lukácsa absolvoval aj druhý rok noviciátu v Trenčíne. *LL CG I.*, s. 473.

PRED STO ROKMI ZOMREL KOŠICKÝ KANONIK ŠTEFAN LESSKÓ¹

Patrik DERFIŇÁK

Štefan Lesskó, the Košice canon, died one hundred years ago

In the territory of Šariš, similarly to other territories in the Hungarian Empire over the “long 19th century”, the priests of various confessions played an extremely important role not only in the spiritual sphere. The range and form of their activities were gradually changing depending on legislation development and the overall political situation. In spite of this, their work was significantly becoming evident in the educational system, culture, economic life and even in the political work especially during the second half of the 19th and the beginning of the 20th century. Štefan Lesskó was one of the several priests who were able to achieve themselves within the whole Hungarian scene. He passed away one hundred years ago.

Keywords: *Canon, Štefan Lesskó, Priest, Theology, Catholic Church, 19th century, 20th century, Košice.*

Podobne ako v iných oblastiach Uhorska i na území Šariša zohrávali v priebehu „dlhého 19. storočia“ kňazi rôznych konfesií mimoriadne dôležitú úlohu nielen v duchovnej oblasti. Rozsah a forma ich aktivít sa síce v závislosti na vývoji legislatívy či celkovej politickej situácie postupne menila. Napriek tomu ich pôsobenie sa najmä počas druhej polovice 19. a začiatkom 20. storočia stále výrazne prejavovalo v rámci školstva, kultúry, hospodárskeho života či dokonca politickej činnosti. Spomedzi viacerých kňazov zo Šariša, ktorí sa aspoň do istej miery dokázali presadiť aj v rámci celouhorskeho prostredia, patrila aj Štefan Lesskó, od úmrtia ktorého uplynulo práve sto rokov.

Štefan Lesskó sa narodil 29. decembra 1835 v Lipanoch. I keď jeho matka Zuzana pochádzala z pomerne známej zemianskej rodiny (Gabányi de Olyós és Héthárs), rodičia nedisponovali významnejším majetkom. Svojmu najmladšiemu synovi však umožnili získať vyššie vzdelanie, keď po absolvovaní základnej školy v rodnom mestečku pokračoval v stredoškolských štúdiách na piaristickom gymnáziu v Sabinove, resp. neskôr na gymnáziu v Rožňave. Štúdium teológie absolvoval v Spišskej Kapitule, kde bol tiež 25. decembra 1858 vysvätený za kňaza. Následne krátko pôsobil ako kaplán v Spišskom Podhradí i Kežmarku a niekoľko rokov aj ako vojenský duchovný. Popri plnení si svojich kňazských povinností si však našiel dostatok času na to, aby si ďalej dopĺňal svoje vzdelanie, okrem iného o učiteľský diplom. Ten sa mu po odchode z armády veľmi zišiel. Keď totiž ukončil pôsobenie v armáde, začiatkom januára 1862 ho košický biskup Ignác Fábri inkardinoval do Košickej diecézy. Súčasne mu ako miesto pôsobenia určil Košice,

¹ Text vznikol ako súčasť riešenia grantového projektu APVV-15-0036 Východné Slovensko v 19. a 20. storočí vo vzťahu centra a periférie.

kde bol nielen kaplánom, ale súčasne pôsobil tiež ako katechéta V rokoch 1867 – 1871 tak mohol pôsobiť ako učiteľ náboženstva v učiteľskom ústave v Košiciach.

Jeho kariéra stredoškolského učiteľa sa však skončila, keď sa mu v roku 1871 podarilo získať vlastnú farnosť. Do Pečovskej Novej Vsi nastúpil spočiatku ako administrátor, no v krátkej dobe už ako miestny farár. V novom úrade venoval, samozrejme, najviac pozornosti svojim farníkom i rozvoju náboženského, hospodárskeho a kultúrneho života v obci. On sám sa pritom angažoval nielen v rámci samotnej Pečovskej Novej Vsi či jej blízkeho okolia. Ako darcu jednej veľkej mamej kosti zaradenej do zbierok ho napríklad v roku 1872 nachádzame v záznamoch Hornouhorského múzea v Košiciach.²

Dobrá pozícia v tejto veľkej obci i značná popularita, ktorú sa mu medzi miestnymi veriacimi podarilo v regióne postupne získať, viedla k tomu, že v rokoch 1878 – 1892 zastupoval ako poslanec lipiansky obvod na uhorskom sneme v Budapešti. O jeho aktivite pomerne často informovali nielen miestne, ale i celouhorské periodiká. Navyše on sám často svoje prejavy či názory prejavoval v rôznych, predovšetkým po maďarsky písaných novinách. Napriek úprimnej snahe čo najlepšie zastupovať záujmy svojich voličov i politickej strany, ktorú na sneme zastupoval, sa však nie vždy stretával s pozitívnym ohlasom. Išlo predovšetkým o dôsledok jeho zásadných názorov, ktoré sa nebál obhajovať ani v diskusiách a v rámci Uhorska s podstatne známejšími osobnosťami.

V jednom zo svojich vystúpení sa pustil do polemiky o otázkach panslávizmu a rozdieloch medzi jednotlivými národnosťami v Uhorsku napríklad s v tom čase jednoznačne najpopulárnejším spisovateľom Mórom Jókaim. Ten nakoniec uzavrel celú diskusiu osobitným vyhlásením, kde uviedol, že „... za panslávizmus nemožno považovať tie snahy, ktoré sa usilujú kultivovať vlastný materinský jazyk a za svoje zvyky sa nehanbia, navyše aj tie sa usilujú zušľachtovať. Ani to nepovažujem za panslávské postoje, keď niekto pracuje pre záujmy svojej spoločenskej triedy, plní si v tomto smere svoje povinnosti bez toho, že by za to očakával odmenu. Dokonca ani to nepovažujem, ak niekto po príklade maďarského kultúrneho rozvoja vytvára paralelu, napodobňuje ho pri rozvoji vlastného národného kultúrneho života.“ Za škodlivé a potrebné potierať považoval iba to, ak niekto vyvolával rôzne ťažkosti a útočil na maďarskú národnú identitu.³

Štefan Lesskó bol známy ako aktívny zástanca uhorskej národnej myšlienky a tradícií. Keď sa však stretol s niečím, čo v tejto oblasti považoval za neprijateľné, neváhal na to upozorniť. Z hľadiska interpretácie niektorých historických udalostí sa napríklad pustil do polemiky aj s významnými uhorskými historikmi. Od Kolomana Thalyho, ktorý bol tiež v tom čase poslancom uhorského snemu, tak žiadal o nápravu pri jeho opise obdobia vlády Hunyadiovcov a obdobia po bitke pri Moháči, keď „... mnoho historických údajov mohol použiť na to, že katolíci a pápež množstvom peňazí a zbraní podporovali obranu Uhorska“. Ten obvinenia z intolerancie voči katolíkom odmietol. V rámci svojho stanoviska k úlohe

² Ako darca kosti a súčasne farár bol István Lesskó uvádzaný v decembri 1872. Blížšie *Felső-magyarországi Múzeum Évkönyve 1872/1873*. Kassa, 1873, s. 49.

³ Költésgetés fölött folytatott országgyűlési vita. In *Evangelikus Egyház és iskola*. 1885, roč. 3, č. 5, s. 37.

pápežov v dejinách Uhorska však napríklad uviedol: „... *nechcem sa ich dotknúť pri tom, za čo všetko im môže ďakovať Uhorsko, no môžem povedať, že im môže ďakovať za porážku pri Varne a porušovanie prísah.*“⁴

V roku 1887 sa vo vzťahu k otázkam školstva a vzdelávania, najmä pri predjednávaní otázok spojených s financovaním, obrátil na poslancov i samotného ministra školstva s rozsiahlym kritickým príspevkom. V rámci neho zdôraznil význam vzdelávania a ocenil skutočnosť, že počas funkčného obdobia ministra A. Treforta sa najmä odborné školstvo dostalo na európsku úroveň. Na druhej strane však poukázal na viaceré slabiny, ktoré sa podľa jeho názoru v činnosti ministerstva objavovali najmä vo vzťahu k základnému a národnému školstvu. Jedným z problémov, ktoré podrobne rozoberal, boli napríklad drahé učebnice a celkovo vysoké náklady na vzdelanie. Tie najmä chudobné rodiny často neboli schopné znášať. Pri tom dokonca neváhal upozorniť na to, že dokonca v období neoblúbenej Bachovej vlády stáli učebnice iba štvrtinu, resp. tretinu toho, čo v osemdesiatych rokoch. Štúdium tak bolo pre záujemcov podstatne lacnejšie.

Kriticky sa vyjadril aj k celkovému smerovaniu vzdelávania detí a mládeže. Podľa jeho názoru sa preťažovali často zbytočnými informáciami, pričom sa zanedbával ich telesný vývoj a zdravie. „*Ďakujem pekne za také štúdium, ktoré zdravé dieťa poškodzuje, robí ho krátkozrakým, hrbatým s pokriveným chrbtom. Radšej nech stratí všetky vedecké poznatky, ako by mali byť vložené do chorého dieťaťa.*“⁵ Celkovú podporu telesnej výchovy a cvičenia považoval za dôležitý doplnok výchovy mládeže pri príprave pre praktický život. Osobitný okruh kritických pripomienok smeroval k stavu vidieckych škôl. Za problém považoval najmä investovanie značných objemov finančných prostriedkov do budovania nových štátnych škôl. Podpora štátu následne smerovala výhradne týmto smerom. Ostatným prevádzkovateľom škôl, predovšetkým z cirkevného prostredia, sa tak výrazne obmedzila. Nejednalo sa však pritom ba o samotné budovy či vybavenie škôl. Do veľmi nevýhodného postavenia sa predovšetkým z materiálneho hľadiska dostávali učitelia na neštátnych školách. Vo svojom prejave uviedol aj niektoré konkrétne príklady. Chýbajúce peniaze pre učiteľov boli podľa jeho názoru v ostrom kontraste s márnотratným správaním nielen mnohých vysokopostavených osôb. Upozornil tiež na nie vždy vhodnú literatúru, ktorá bola nakupovaná do škôl v rámci akcie „*dobré knihy pre maďarský ľud*“.⁶

Práve posledná oblasť vyvolala vlnu ohlasov nielen na pôde parlamentu. K jeho kritikom patrila napríklad významný uhorský spisovateľ a nemenej populárny novinár Kálmán Mikszáth. Ten ho vo svojich glosách, nemilosrdne pranierujúcich pomery v uhorskom sneme i politickom živote, neraz poriadne skritizoval. O jednej z diskusií Štefana Lesska, ktorú viedol s ministrom školstva A. Trefortom napríklad napísal: „... *Prvým rečníkom bol Lesskó, milý slovenský farárík, ktorý svoje prejavy najprv uverejnil v „Magyar Állam“ a až potom ich predniesol na sneme. Aspoň ten jeho útok, ktorý bol namierený proti mne pre „Jó könyvek“, som už doslova slovo po slove čítal v „Magyar Állam“ a vtedy som*

⁴ Iskolaügy. In *Protestáns egyházi és iskolai lapok*. 1883, roč. 26, č. 11, s. 330.

⁵ *Képviseelőházi napló 1884, XV. Kötet*, s. 193. Zasadnutie 15. februára 1884.

⁶ „... jó könyvek a magyar nép számára“.

aj na to odpovedal. Citoval z ľudovýchovných diel viaceré časti, tradične najmä to, že tam opísané plytvanie kazí morálku ľudí. Áno, no iba keď jednotlivé časti vytrhne z kontextu. Ľudovýchovné knižočky v prvom rade majú tendenciu propagovať šetrnosť, no prirodzene ak niekto chce presvedčiť ostatných o plytvaní, tak márneotrpného človeka mu vykreslí. Čo sa týka obvinení z textov namierených proti panovníkovi, aj tu svoje tvrdenia Štefan Lesskó cituje z knižočky, z tej časti, kde kráľ (v konkrétnom prípade anglický kráľ hrá karty s panstvom) konštatuje:

„Tu sedel kráľ a všetko on prehral.

No to nič, z daní všetko získa späť.“

Verí v to, čo je presne, doslovne napísané, pretože vo mne, priznávam sa, nie je toľko lojality, aby som ju na rozprávkových kráľov mohol vzťahovať. Samozrejme, Lesskó je úplne iný. On by sa však iba v časoch rozprávkových kráľov mohol stať biskupom.⁷

Voľby v roku 1896 mali rozhodnúť o prípadnom ďalšom pôsobení Štefana Lesskóa ako poslanca uhorského snemu a zástupcu obvodu s centrom v šarišskom mestečku Lipany. On sám zostal aj počas predvolebného boja členom vládnej strany. Jeho protikandidát statkár Lajos Bornemisza zastupoval záujmy opozičnej Národnej strany. Obaja kandidáti rozbehli v rámci druhého najmenšieho volebného obvodu v priestore Šariša veľmi intenzívnu kampaň. Počas nej sa usilovali o získanie väčšiny z celkovo 1 945 hlasov voličov.⁸ Štefan Lesskó sa tradične mohol spoliehať nielen na pomoc niektorých miestnych statkárov, ale predovšetkým na rímskokatolíckych duchovných pôsobiacich v regióne. Keďže ako košický kanonik a farár mal množstvo povinností, opieral sa pri volebnej kampani napríklad o pomoc lipianskeho dekana M. Brühla. O tom, že jeho šance na opätovné zvolenie neboli malé, svedčí tiež konštatovanie uverejnené v miestnej tlači koncom septembra 1896, podľa ktorého: „... v Lipanoch je zabezpečené zvolenie košického kanonika I. Lesskó za poslanca.“⁹ Situáciu však tesne pred voľbami skomplikovali rôzne sťažnosti L. Bornemiszu. Až natoľko, že doslova pár dní pred termínom volieb, stanoveným na 28. októbra 1896, sa nakoniec obaja kandidáti nečakane vzdali boja o poslanecký mandát. Keďže sťažovateľ poukazyval na rôzne prietahy, prekážky a nespravodlivosť, ktorá mu zo strany miestnych kruhov reálne znemožňovala kandidovať. Celá záležitosť vyznievala po zverejnení veľmi nepríjemne. Sám Štefan Lesskó, ktorý sa vzhľadom na pracovné povinnosti vo volebných „kortešáčkách“ podieľal iba v minimálnej miere, preto radšej rezignoval na ďalšie politické pôsobenie. Nič nezískal ani opozičný kandidát. V obvode nakoniec zostal jediný záujemca o mandát, známy šarišský maliar Szinyei Merse Pál, vystupujúci s podporou vládnej strany. Ten bol nakoniec aj bez prietahov v deň volieb vyhlásený za víťaza.¹⁰

⁷ MIKSZÁTH, K. *Cikkek és karcolatok III.* Szentendre : Mercator Stúdió, 2018.

⁸ Najmenší volebný obvod bol v tom čase giraltovský, kde evidovali 1 761 voličov, naopak, najväčší bol zborovský obvod, kde mohlo voliť viac ako 2 700 osôb.

⁹ Képviselek beszámolója és jelöltése Hétháron. In *Felvidéki szemle*. 1896, roč. 21, č. 39, s. 3.

¹⁰ Sáromegyében a választások eredménye. In *Felvidéki szemle*. 1896, roč. 21, č. 44, s. 2. Istým zadosťučinením pre samotného Štefana Lesskóa bolo iba to, že v rovnakom čase získal železný kríž III. triedy.

Napriek tomu, že Štefan Lesskó ako poslanec uhorského snemu niekoľkokrát zaujal svojimi vystúpeniami v prospech vidieckych oblastí vrátane Šariša, rovnako ako odvážnymi diskusiami s predstaviteľmi vlády, najdôležitejšou oblasťou jeho práce zostávala činnosť duchovného. V rokoch 1871 – 1890 úspešne pôsobil ako správca farnosti v Pečovskej Novej vsi. Inicialoval pritom nielen už veľmi potrebnú úpravu fary a s ňou spojených hospodárskych budov, ale tiež opravy viacerých cirkevných objektov. Osobitne aktívny bol najmä od roku 1872, keď ho počas novembra oficiálne inštalovali za tamojšieho farára. Z viacerých aktivít možno spomenúť v roku 1874 žiadosť o povolenie benedikcie Kaplnky sv. Jána Nepomuckého, nachádzajúcej sa v blízkosti hlavnej cesty.¹¹ Aktívne sa usiloval pôsobiť aj pri rozvoji tunajšej ľudovej školy a celkovo vzdelávaní detí a mládeže. Počas obdobia, keď ako poslanec zasadal v budapeštianskom sneme, sa usiloval zabezpečiť za seba náhradu v podobe schopných kaplánov. Ďalším dôvodom, prečo svojich nariadených žiadal o takúto výpomoc, bol jeho často sa zhoršujúci zdravotný stav. Vzhľadom na skutočnosť, že košické biskupstvo, pod ktoré spadala farnosť Pečovská Nová Ves, nedisponovala práve nadbytkom vhodných kňazov, jednalo sa niekedy o dosť vážny problém. V priebehu sedemdesiatych a osemdesiatych rokov 19. storočia sa tak vo farnosti vystriedal celý rad kaplánov, často pôsobiacich iba krátky čas. Možno i z tohto dôvodu nebol vždy vzťah Štefana Lesskóa s početnými predstaviteľmi šľachtickej rodiny Péchy, tradičnými patrónmi miestneho farského kostola, celkom bez problémov.¹²

Postavenie kňazov v sedemdesiatych rokoch 19. storočia nebolo vôbec jednoduché. Napríklad v roku 1880 sa spolu s ďalšími poslancami za Šariš S. Bujanovicom a E. Dessewffym, pod vedením opáta E. Kacvinszkého, vydal do Budína za uhorským primasom. V arcibiskupskom sídle sa usilovali získať podporu pri presadzovaní snahy zabezpečiť pre šarišských rímskokatolíckych kňazov žijúcich v mimoriadne zlých materiálnych podmienkach štátnu podporu. Podarilo sa im síce získať podporu arcibiskupa, konkrétne výsledky však boli pomerne skromné.¹³ V tom istom roku zaznamenal posun v cirkevnej hierarchii, keď sa stal vicecedekanom. V roku 1888 mu cisár František Jozef I. schválil udelenie významnej pocty, hodnosti titulárneho darnovského opáta. O význame tohto kroku svedčí tiež skutočnosť, že jeho spolustraníci v uhorskom sneme mu pri tejto príležitosti darovali zlatý kríž.

V roku 1890 sa Štefan Lesskó vzdal farnosti v Pečovskej Novej Vsi, keď po vymenovaní za kanonika košickej kapituly odišiel do Košíc. Aj tu však okrem povinností kanonika ďalej pracoval tiež ako prosynodálny sudca či od roku 1894 riaditeľ školy, ktorú v meste viedli sestry uršulínky. Táto škola, kde on sám stál na čele učiteľského ústavu tvoriaceho jej súčasť, predstavovala zaujímavú a do veľkej miery aj prestížnu inštitúciu. V roku 1900 ju navštevovalo 125 štu-

¹¹ AACass. Košice. Acta parochialia. Acta parochiae Pečovská Nová Ves, signatúra 1560/1874. Spomínanú Kaplnku sv. Jána Nepomuckého dal krátko predtým opraviť Emil Péchy, jeden z príslušníkov šľachtickej rodiny, ktorej obec i patronátne právo nad miestnym kostolom patrilo od konca stredoveku.

¹² *Pečovská Nová Ves. Potulky dejinami*. Slavomír Karabinoš (ed.). Prešov : UNIVERSUM-EU, s r. o., 2018, s. 103.

¹³ Küldöttéség. In *Esztergom és Vidéke*. 1880, roč. 2, č. 101, s. 2.

dentiek, pričom okrem samotného Štefana Lesskóa v pedagogickom zbere pôsobili tiež ďalšie v tom čase známe a významné osobnosti. Okrem iných napríklad M. Krajník, titulárny kanonik, súčasne pôsobiaci aj v ústave na výchovu kňazov, dr. J. Csiszárík, cis. a kráľ. čestný dvorný kaplán, prísediaci Svätej stolice, učiteľ teológie, pôsobiaci i v ústave pre výchovu kňazov, či I. Lörincz, kráľovský radca a penzionovaný kráľovský školský inšpektor.¹⁴

Množstvo aktivít Štefana Lesskóa, ktoré úspešne realizoval počas deväťdesiatych rokov, je pozoruhodné. Jeho meno nachádzame medzi členmi mestského zastupiteľstva v Košiciach, kuratória pre meštianske školy, zvolili ho do správnej rady Košickej úverovej banky¹⁵ či za predsedu Spolku Košickej diecézy pre podporu chudobných študentov, ktorý pre tieto deti prevádzkoval jedáleň.¹⁶ Ako jeden z kanonikov sa v druhej polovici deväťdesiatych rokov stal tiež farárom a dekanom v Chráme sv. Alžbety v Košiciach.

Nemenej zaujímavá bola tiež jeho činnosť v oblasti základného a stredného školstva, resp. v oblasti podpory šarišského nárečia. Do tejto skupiny jeho aktivít patrí nielen vydanie „*Prešovskeho kalendara*“ v roku 1879, ale tiež preklady a úpravy viacerých učebníc z maďarského jazyka do šarišského nárečia. Táto, ale i ďalšie aktivity pri propagácii a rozširovaní používania miestneho nárečia – šarištiny, boli do istej miery spojené tiež s poverením, ktoré ako poslanec dostal v osemdesiatych rokoch 19. storočia. To sa týkalo prípravy učebníc a rôznych publikácií pre široké vrstvy miestneho obyvateľstva, ktoré mali vytvoriť akúsi protiváhu pre české, moravské a vo všeobecnosti „panslávske“ tlač. Pri tejto činnosti bol natoľko úspešný, že sa mu počas nasledujúcich rokov nielen z priestoru Šariša, ale i veľkej časti Horného Uhorska podarilo vytlačiť veľkú časť tlačí označovaných ako panslávske.¹⁷ Spomedzi viacerých možno spomenúť napríklad učebnicu „*Národná kniha k vyučovaniu uherskej reči v narodnostních školach pre učiteľov. Spísal Vilém Groó. Kr. škol. – inšpektor. Na Šaritko-slovenski jazik preložil Štefan Lesskó, diplomatični praeparundii profesor. Perša Částka. I. a II. klasa. V Budapešti, Vlastnosc Královsko – uherského štátu, 1880.*“ (Vezérkönyv a magyar nyelv tanítására. Sáros – szepesi tót ajku népiskolákban...). On sám neskôr na svoju činnosť v tejto oblasti spomínal pri viacerých príležitostiach. Napríklad v roku 1907 napísal do redakcie práve založených novín Naša Zastava list, v ktorom okrem iného uviedol: „... Možem še prizac, že som velku radosc mal, a som še barz pocéšil, jak som perši numer ‚Naša Zastava‘ prečital. To bula moja starodavna žadosc, a stej pričini pred 20 rokami, ja a muj mňe barz milovani kaplan, terajši pľeban z Ladni Ivanecsky János, preloželi zme vecej školske čitanki na Šarišsku reč, a najme jedna školska knižečka „Olvasó- és Gyakorlókö-

¹⁴ Tanitóképző-intézet az Orsolya-szüzeknél. In Kassai Kalauz. Czimtár 1900. Kiadja Werfer Károly Kassán. Kassai Kalauz. Naptár az 1900-ik közönséges évre mely 365 napról áll katholicusok, protestansok és görögök számára. Teljes czimtárral XII-ik évfolyam. Kassa 1900. s. 46. Súčasťou školy, vedenej uršulinkami, bola tiež základná dievčenská škola, v tom čase ju navštevovalo viac ako 200 dievčat.

¹⁵ Kassai hitelbank részvénytársaság, ktorá vznikla v roku 1877. Išlo o jeden z väčších finančných ústavov pôsobiacich v Košiciach.

¹⁶ Kassai Kalauz. Czimtár 1893. Kiadja Werfer Károly Kassán. Kassa 1893, s. 56.

¹⁷ Kassai Kalauz. Czimtár 1893. Kiadja Werfer Károly Kassán. Kassa 1893, s. 129 – 130.

nyv“ barz hasnovito še v normalskih školoch potrebuje, z ktorej mladež školska še najľehčejši po Uhorski hvarec nauči...“¹⁸

Napriek tomu, že hlavnou témou textov, ktoré Štefan Lesskó príležitostne publikoval, boli záležitosti školské, výchovné, prípadne otázky spojené s cirkevnou správou, neraz reagoval aj na aktuálne spoločenské dianie. Zapojil sa napríklad do prípravy pamätnice venovanej povstaniu v rokoch 1848/1849. Text, ktorý nakoniec publikoval, nebol síce rozsiahly, zaspomínal v ňom však na obdobie pred päťdesiatimi rokmi, najmä Roskoványim vedenú bitku s ruskými jednotkami.¹⁹ Do tohto okruhu patrí napríklad tiež informácia o živote a osudoch ďalšieho šarišského kňaza Jána Libera.²⁰ V tom čase už sedemdesiatosemročný farár v Kakašovciach,²¹ predstavoval nielen obraz vzorného a všeobecne obľúbeného kňaza, ale tiež jedného z hrdinov, ktorí sa priamo zapojili do boja za slobodu Uhorska. Tento rodák zo starobylého šarišského mestečka Veľký Šariš totiž v roku 1848 študoval v košickom rímskokatolíckom seminári. Nové myšlienky prezentované uhorskou vládou ho však natoľko oslovili, že sa ako delostrelec zúčastnil viacerých bojových stretov. Po neúspešnej bitke pri Világoši sa schoval v rodnom mestečku, pričom pred ďalšími ťažkosťami ho zachránil ďalší šarišský rodák major K. Péchy. Vďaka nemu sa mohol vrátiť do seminára, doštudovať a ďalších tridsať rokov pôsobiť ako farár v Sedliciach. Obľúbený, s množstvom priateľov medzi prostými veriacimi, ale tiež šariškými statkármi i kňazmi. Výborný spoločník, známy poľovník a svojimi predstavami oceňovaný duchovný. V texte, ktorým Štefan Lesskó predstavil tohto zaujímavého muža, sa objavuje množstvo podrobností či informácií, tie dokumentujú každodenný život duchovných vo vidieckych oblastiach Šariša. Vo väčšine ide o údaje, ktoré sa už nezachovali v iných zdrojoch, preto predstavujú dôležitý základ pri skúmaní situácie na periférii monarchie v posledných desaťročiach jej existencie.

Podobne ako u mnohých ďalších vzdelaných a všestranne angažovaných kňazov v tomto období aj u Štefana Lesskóa môžeme sledovať záujem o poznávanie, resp. zachovanie kultúrnych pamiatok. Okrem už spomínanej osobnej angažovanosti pri ich obnove v rámci vlastnej farnosti sa s jeho menom stretávame i pri viacerých ďalších príležitostiach. Spolu s ostatnými košickými kanonikmi sa napríklad angažoval pri obnove Dómu svätej Alžbety v Košiciach. Svedčí o tom i jedna z vitráží v Kaplnke sv. Štefana. Vyrobili ju v umeleckej dielni pracujúcej na dvore bavorského kráľa v Mníchove. Pre jej umiestnenie vyhradili v poradí tretie okno. O námety vitráže, jej výrobu a inštaláciu sa Štefan Lesskó podelil s ďalším košickým kanonikom a prepoštom Eduardom Medveczkým. Dielo tak zobrazuje jednak sv. Eduarda, anglického panovníka, ktorý zomrel okolo roku 980, jednak sv. Štefana, diakona a prvého mučeníka. Vitráž bola doplnená nápis-

¹⁸ Listi ku redakcii „Naša Zastava“ poslane. In *Naša Zastava*. 1907, roč. 1, č. 2, s. 19 – 20. J. Ivanetsky ako kaplán pôsobil v Pečovskej Novej Vsi na tunajšie pomery pomerne dlho, konkrétne v rokoch 1878 – 1881.

¹⁹ LESSKÓ, I. Ezelött 50 évvel. In *A Szabadságharcz Emlék – Albuma*. Kiadja a Kazinczykör. Második bővített kiadás. Kassa : Nyomatottt ifj. Nauer Henrik könyv-, kő- és műnyomdájában, 1899, s. 185 – 188.

²⁰ LESSKÓ, I. O našich starih honvédoh. Liber János. In *Naša Zastava*. 1907, roč. 1, č. 3, s. 19 – 20.

²¹ Dnes obec Kokošovce, okr. Prešov.

mi „St. Edurdus. Ex voto Eduardus Medveczky präp. Canonicus“ a „St. Stephanus. Ex voto Stefanus Lessko präp. Canonicus. Anno Domini 1896“.²²

Jeho mnohostranné aktivity mu v posledných rokoch života priniesli zaslúžené uznanie. Ministerská rada koncom septembra roku 1896 prerokovala a následne schválila návrh na udelenie kríža III. triedy rádu Železnej koruny Štefanovi Lesskovi, za „... *výborné výsledky pri práci v oblasti cirkvi a školstva*“.²³ V roku 1903 to bolo menovanie za pápežského preláta. V roku 1917 sa stal veľkoproštom košickej kapituly. V tomto prípade sa oficiálne vzdal titulu darnovského opáta. Cisár Karol I. jeho žiadosti vyhovel a týmto titulom poctil ďalšieho z košických kanonikov Barnabáša Tosta. Štefan Lesskó sa ešte dožil konca prvej svetovej vojny i vyhlásenia novej Československej republiky. Zomrel 19. decembra 1918 v Košiciach. V jeho prípade môžeme hovoriť o osobnosti, ktorá bola prirodzene počas celého svojho života veľmi úzko spätá s rakúsko-uhorskou monarchiou a jeho odchod bol tak svojím spôsobom symbolický.

Uvedený príspevok je výsledkom riešenia projektu č. 001PU-2-1/2018

Použitá literatúra:

A Szabadságharcz Emlék – Albuma. Kiadja a Kazinczykör. Második bővített kiadás. Kassa : Nyomtatott ifj. Nauer Henrik könyv-, kö- és műnyomdájában, 1899. 196 s.

Kassai Kalauz. Czimtár 1893. Kiadja Werfer Károly Kassán. Kassa 1893.

Kassai Kalauz. Czimtár 1900. Kiadja Werfer Károly Kassán. Kassai Kalauz. Naptár az 1900-ik közönséges évre mely 365 napról áll katolikusok, protestansok és görögök számára. Teljes czimtérral XII-ik évfolyam. Kassa 1900.

KÖNYA, Peter a kol. *Dejiny Uhorska*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2014. ISBN 978-80555-0921-1.

MIKSZÁTH, Kálmán. *Cikkek és karcolatok III*. Szentendre : Mercator Stúdió, 2018. ISBN 963-606-016-9.

Novi prepošt. In *Naša zastava*. 12, 1918, č. 17. s. 5.

Országgyűlési almanach 1886. Szerkesztette Halász Sándor. Képviseelőház. Budapest : Athenaeum, 1886.

PAŠTEKA, Július. *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*. Bratislava : Lúč, 2000. ISBN 80-7114-300-6.

Pečovská Nová Ves. Potulky dejinami. Zostavil Slavomír Karabinoš. Prešov : UNIVERSUM-EU, s r. o., 2018. ISBN 978-80-89946-03-7.

SZINNYEI, József. *Magyar írók élete és munkái. 7. kötet*. Budapest : Horánszky Viktor, 1900.

Vezérkönyv a magyar nyelv tanítására. Sáros – szepesi tót ajku népiskolákban. Tanítók számára. Irta Groó Vilmos kir. tanfelügyelő. Sáros – megyei tájnyelvre átídomitotta Lesskó István, okleveles képezdei tanár. Első Rész. I. és II. osztály. Budapest, A Magyar királyi állam tulajdona, 1880.

WICK, Béla. *A kassai Szent Erzsébet dóm*. Košice : Szent Erzsébet nyomda, 1936.

²² WICK, B. *A kassai Szent Erzsébet dóm*. Košice : Szent Erzsébet nyomda, 1936, s. 328 – 329. Súčasnou vitráže sa stali aj erby, resp. znaky oboch kanonikov, pričom István Lesskó mal znak pozostávajúci z dvoch lipových stromov umiestnených v modrom poli.

²³ Magyar Nemzeti Levéltár, Budapest. OL-W 12 Miniszterelnökségi levéltár – Minisztertanácsi jegyzőkönyvek 1896. Návrh na vyznamenanie osobností z radov duchovných za ich zásluhy bol predložený na prerokovanie 24. septembra 1896. Správa o vyznamenaná bola zverejnená začiatkom novembra 1896. Kitüntetés. In *Felvidéki szemle*. 21, 1896, č. 44, s. 3.

**Recenzie, anotácie – Review – Kritik – Könyvszemle –
Reconzje i omówienia**

VRTEL, Ladislav. *Heraldica sanctorum: čiže slovné, ale tiež obrazové poučenie o heraldickom vyjadrení Najsvätejšej Trojice, Panny Márie, ako aj o zobrazovaní a rozpoznávaní jednotlivých svätcov v erboch*. Bratislava : VEDA, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 2016. 278 s. ISBN 978-80-224-1547-7.

Medzi popredných heraldikov Slovenska patrí Ladislav Vrteľ. V kontexte posledných publikácií z jeho činnosti a v snahe popularizovať, sprístupniť a podať niektoré základné či zaujímavé témy v danej pomocnej vede historickej vyšli v rámci bibliofilskej edície *Libelli heraldici* tri zväzky. Prvý zväzok *Heraldický katechizmus* (2012) podával základy heraldiky v otázkach a odpovediach doplnených o adekvátne obrazové ukážky, druhý zväzok *Heraldické symboly* (2014) predstavoval príručku na identifikáciu a adekvátnu terminológiu pre prácu s erbovými znameniami a poukázanie na ich význam či interpretáciu.

Tretí, aktuálne prezentovaný zväzok (tomus tertius) *Heraldica sanctorum* s podnázvom čiže slovné, ale tiež obrazové poučenie o heraldickom vyjadrení Najsvätejšej Trojice, Panny Márie, ako aj o zobrazovaní a rozpoznávaní jednotlivých svätcov v erboch (2016) je rovnako heraldickou príručkou, ktorej cieľom bolo nazretie do cir-

kevnej heraldiky, podanie základných informácií nielen o Sv. Trojici (Sv. Trojica komplexne, Boh Otec, Boh Syn, Boh Duch Svätý), Panne Márii (súdiac podľa názvu), ich zobrazovaní od stredoveku a ich typických atribútoch, ale aj o ďalších svätých v kontexte komplexnejšieho výskumu špecifických erbových figúr. Autor už v úvode adresovanom čitateľom poukázal na fakt, že: „*Atribúty svätých predstavovali vždy významný typ erbových figúr. Výber atribútu ako erbového znamenia mohol mať viaceré dôvody*“ (s. 8). Patrónov mohli mať podľa neho fyzické i právnické osoby vrátane korporácií, lokalít a správnych jednotiek či jednotlivé spoločenské a sociálne stavy vtedajšej spoločnosti.

Pri výbere svätých, ktorí boli zaradení do publikácie, a ich atribútov, autor pôvodne vychádzal z výskumu mestskej a obecnej sfragistiky na Slovensku a z doložených erbov od 14. storočia (s. 9). Doplnený bol napokon o niektorých domácich svätých, ktorí sa na pečatiach nevyskytovali (napr. sv. Gorazd, sv. Bystrík). Napokon tu zaradil i takých svätých, ktorí v našom prostredí nie sú známi s predpokladom, že čitateľov zaujmú (napr. sv. Gerlach, s. 9, s. 116 – 117). Neboli však pri nich uvedené ani doložené lokality/výskyt. Tie sa neuvádzajú ani pri iných známych svätých vyskytujúcich sa v publikácii. To by podľa nás bolo v rámci dokumentovania ich uplatne-

nia sa v slovenskom prostredí a dokreslenia predstavy pre čitateľov určite pozitívom.

Celkovo bolo do príručky zaradených v rámci tzv. tezauru jednotlivých svätých 73 hesiel (s. 43 – 255), pri každom z nich bol text štruktúrovaný v siedmich bodoch, a to život daného svätca; meno – t. j. etymológia, pôvod, význam a používané jazykové ekvivalenty mena; legenda – spojená s ich životom; ikonografia – t. j. typické zobrazenie a atribút/atribúty doplnené o obrazovú ukážku; heraldické znamenie rovnako doplnené o obrazovú ukážku/ukážky; kompetencie – v zmysle uvedenia patronátu; sviatok – uvedenie dátumu sviatku v rámci kalendára.

Pre prehľadnosť je titul doplnený o register atribútov a symbolov svätých (s. 247 – 262) a register kompetencií svätých. Kniha – príručka svojím obsahom i vzhľadom je „*adjustovaná v duchu starých tlačí*“, evokuje koženú väzbu so zlátenou slepotlačou. Je vhodne doplnená o farebné vyobrazenia, ktorých autorom je rovnako Ladislav Vrteľ.

Možno konštatovať, že titul v tejto podobe je určený najmä verejnosti, ktorá sa viac zaujíma o cirkevné dejiny, hagiografiu, ikonografiu, umenovedu a čaro, ktoré v tomto kontexte prináša prepojenie na heraldiku a dôležité heraldické pramene.

Marcela Domenová

WERNISCH, Martin. *Evropská reformace, čestí evangelici a jejich jubilea*. Praha : Kalich, 2018. 291 s.

Z autorského pera Martina Wernischa vyšla v roku 2018 jeho naj-

novšia publikácia venovaná širším súvislostiam európskej a domácej, teda českej reformácie. Aj keď v úvode diela samotný autor priznáva, že nie je fanúšikom jubilejných prác vychádzajúcich pri príležitosti výročí veľkých historických udalostí, nakoniec sa rozhodol zozbierať, doplniť a vydať súbor svojich prednášok, štúdií vzniknutých z príležitosti nedávnych reformačných jubileí.

Práca je rozdelená do troch kapitol, ktoré obsahovo na seba nadväzujú. Prvú kapitolu s názvom *K debate o pojmoch* by sme mohli nazvať metodologickou, keďže jej primárny záujem sa sústreďuje na pojmy, s ktorými protestantská historiografia pracuje. Autor sa v podkapitolách venuje riešeniu otázok súvisiacich s používaním pojmu reforma a reformácie v predreformačnom období, vzniku konceptu reformácie a jeho etablovaníu či zavedeníu pojmov reformácia a protireformácia do historickej periodizácie, tiež príčinám sprobematizovania samotného pojmu reformácia historiografiou. Okrem toho sa autor zamýšľa aj nad zavedením pojmu predreformačia, ktorý je nanajvyš aktuálny pre český historický vývin, ale aj ohľadom otázky o vtesnanie náboženského vývinu v českom prostredí do konceptu európskej reformácie. Záverom tejto kapitoly autor konštatuje, že nie je vôbec jednoduché české reformačné dianie vtesnať do európskeho konceptu reformácie, ktorého súčasťou však nepochybne bolo. Rovnako autor upozorňuje, že používanie pojmov je dôležité, ale je nutné sa vyvarovať prílišnému formalizmu.

Druhá kapitola práce má názov *Prelínanie českého a európskeho v re-*

formácii. Prvá otázka, ktorej sa autor venoval, bol názor Martina Luthe-
ra na Jána Husa. Hneď v úvode autor
konštatoval, že vzájomné väzby medzi
Martinom Lutherom a českým pros-
tredím boli veľmi rozsiahle, a preto sa
obmedzí iba na kontakty vybraných
českých osobností s Martinom Luthe-
rom. K ním patrili Burian Sobek z Kor-
nic, Benedikt Bavorýnsky z Bavoryně,
Ján Štelcar Želetavský a Viktorin Vr-
benský. V tejto kapitole sa autor veno-
val aj Jednote bratskej, jej postupnému
preniknutiu z Čiech do Sliezska, Poľ-
ska a postupnej transformácii a včle-
neniu do siete európskeho protes-
tantizmu. V rámci opisu vnútorných
pomerov v krajine sa autor zaoberal
aj konfesijnými pomermi na Morave
v 80. rokoch 16. storočia. V tejto časti
boli predstavení utrakvisti, rímsko-ka-
tolická cirkev, kališníci, zwingliáni,
kalvinisti, Jednota bratská, čo je jas-
ným dôkazom zložitých konfesiónal-
ných pomerov, ktoré v danom období
na Morave prevládali.

Keďže predstavovaná práca vyšla
pri príležitosti reformačného jubilea,
jej tretia kapitola *Tuzemské vzpomí-
naní na reformaci v průběhu věků* je
práve exkurzom do výročí reformácie
počas jednotlivých stáročí (1617, 1717,
1817, 1867, 1917, 1967, 2017). Autor po-
ukázal na vznik tradície reformácie,
jej potlačovanie a prenasledovanie cez
proces postupného uvoľnenia, zrov-
noprávnenia až po najnovšie procesy
integrácie a separácie a opätovného
zjednotenia. V záverečnej časti práce
s názvom *Dodatok* sa autor venoval
analýze vzťahov Čechov a Nemcov
na začiatku 20. storočia na báze kon-
fesionalita a vzrastajúceho nacionaliz-
mu.

Záverom možno konštatovať, že
predstavovaná práca Martina Wer-
nischa je opäť cenným vkladom
do protestantskej historiografie. Vo
všetkých troch kapitolách autor po-
skytol pre čitateľa mnoho poznatkov
a vedomostí o európskych i českých
súvislostiach reformácie, predstavil
mnohé jej osobnosti v českom prostre-
dí a poukázal aj na tradíciu reformácie
do dnešných dní, zároveň nastolil nové
pohľady a podnetné inšpirácie pre bu-
dúci výskum.

Annamária Kónyová

**ŽEŇUCH, Peter – BELAKOVA,
Elena V. – NAJDENOVA, Desislava
– ZUBKO, Peter – MARINČÁK,
Šimon. *Užhorodský rukopisný
Pseudozonar. Pravidlá mníšskeho
a svetského života z prelomu
16. – 17. storočia/Užgorodskij
rukopisnyj Pseudozonar. Pravila
monašeskoj i svetskoj žizni rubeža
XVI. – XVII. vv. Bratislava :
Slavistický ústav Jána Stanislava
SAV : Slovenský komitét slavistov :
VEDA, Vydavateľstvo SAV; Moskva :
Institut rossijskoj istorii RAN; Sofia
: Kirilo-Methodievski naučen centăr
BAN; Košice : Centrum spirituality
Východ-Západ Michala Lacka,
2018. 448 s. Monumenta Byzantino-
Slavica et Latina Slovaciae, V.
ISBN SK 978-80-224-1702-0;
RU 978-5-8055-0346-8;
BG 978-954-9787-38-2.***

Kniha *Užhorodský rukopisný Pseu-
dozonar. Pravidlá mníšskeho a svetské-
ho života z prelomu 16. – 17. storočia*
významne približuje obyčaje pravo-
slávnych na severovýchode Uhorska.

Autori utvorili opis vnútorných, diplomatických, konceptuálnych rovín textu, ktorý pripravili v dvoch (rusky, slovensky) jazykových variantoch.

Peter Žeňuch ako hlavný editor a autor diplomatického prepisu pripravil v prvej kapitole opis textu z diplomatického pohľadu a priblížil genézu vzniku prepisu. V druhej kapitole zasadzuje text do kultúrno-historického kontextu, ktorý priamo napája na Mukačevskú diecézu. Obsah rukopisu (právnú rovínu, rovínu ovplyvňujúcu bežný život) vníma ako zaužívaný už pred datovaním rukopisu a pretrvávajúci aj po prísaha vernosti (1646), resp. či po povstaní Františka II. Rákociho. Autor si všimá penitenciálny charakter rukopisu a súvis s Jánom Pôstnikom. Z hľadiska slovnej zásoby vníma text ako lexématický dôkaz prepojenia „*najstaršieho horizontu slovanskej a veľkomoravskej duchovnej kultúry s jej pokračovaním v slovanských cirkvách byzantského obradu sui iuris*“.

V kapitole *Lineamenta Užhorodského rukopisného Pseudozonara. Štruktúra, pramene, teológia a význam* nám Peter Zubko ponúka obraz knihy, ktorú označujeme ako zonar či pseudozonar a približuje nám jedinečný pohľad do problematiky, ktorú uvedená kniha ohraničovala. V kapitole prináša rekonštruované názvy kapitol, ktoré udáva v slovenskom jazyku. Následne približuje oblasti života týkajúce sa kňazov, sobášov (podmienky, povolené počty, zisťovanie možného pokrvenstva), zákazov (veštenie, homosexualita) a chrámov (stavby, horenia, rezidovania), ktoré rukopis ohraničoval. Keďže veľká časť pseudozonara je venovaná spovedi, autor po-

ukázal na odporúčania, ktoré sa toho týkali.

Nakoľko kniha má charakter penitenciálu, ako aj pravidiel života mníchov a bežných veriacich, autor Šimon Marinčák rozobral odkaz pôstnej disciplíny, zachytený v tomto rukopise. Autor konfrontuje pôstnu disciplínu vo východnej cirkvi so zvykmi, ktoré zachytáva pseudozonar. Prináša genézu zvykov od Veľkej Moravy až do 18. storočia. Následne autor približuje jednotlivé pravidlá uvedené v knihe, ktoré parafrázuje.

Autorka Elena Beľakovová priblížila východoslovanskú cirkevno-právnú rukopisnú tradíciu. Mimo rozšírenia kníh, ktoré boli podobné či v niektorých častiach totožné s pseudozonarom, popisuje právne zvyky vo východnej cirkvi na Ruskom a inom území. Konštatuje informácie o knihách, ako sú kormčaja kniha či nomokánon, kde priblížila vzájomné podobnosti so pseudozonarom. Vo svojom celku uviedla vzťah staroobradníkov k pseudozonaru ako osobitosti zloženia Užhorodského Pseudozonara.

Posledná kapitola, ktorej autorkou je Desislava Najdenovová, predstavuje kontext juhoslovanskej rukopisnej tradície Nomokánona Cotelera. Autorka popisuje výskum slovanského pseudozonara v konotácii na južných Slovanov, ktoré vykonal A. S. Pavlov. Hlbšie rozoberá podobnosti medzi pseudozonarom a nomokánonom, ktorý popísal ešte J. B. Coteler. Autorka podrobne porovnáva jednotlivé časti a konštatuje, že nomokánon bol vzorom pre slovanský pseudozonar.

Kniha ako celok približuje dôležitú oblasť výskumu cirkevných dejín a dejín východných kresťanov na území

severovýchodného Uhorska. Kniha obsahuje diplomatický prepis textu, ktorý je však v cirkevnej slovančine, čo výrazne zhoršuje možnosť aktívneho vedeckého používania textu. Cirkevná slovančina nie je zrozumiteľný jazyk, rovnako diplomatický prepis v cyrilike túto stránku nijako neuľahčuje. Ďalej mnohí autori v texte používajú neustálenú terminológiu, rukopis označujú raz ako pseudozonar, inokedy ako zinar, zonar či kormčaja kniha alebo nomokanon. Hoci tieto knihy mali v danej dobe podobný charakter či totožné časti, rozdiel bol v používatelovi knihy. Človek neznali problematiky jednotlivých kníh by si myslel, že kniha mala jednotlivé časti, ktoré majú tieto pomenovania. Beztak ide o prínos k dejinám cyrilскеj rukopisnej literatúry Uhorska, ako aj o unikátne nazretie do cirkevno-právnych vzťahov miestnej pravoslávnej cirkvi v ranom novoveku.

Vavrinec Žeňuch

KILIÁN, Jan. 11. 12. 1617.
***Zboření kostela v Hrobu. Na cestě k defenestraci.* Praha : Havran,**
2017. 176 s.
ISBN 978-80-86515-79-3.

Na pohľad nevelká publikácia s pomerne komplikovaným názvom tvorí už v poradí šestnásty zväzok edície „Dny, které tvořili české dějiny“. Jej autor si vybral na spracovanie na jednej strane parciálnu problematiku zničenia kostolíka v nevelkom mestečku Hrob. Na druhej strane však išlo o udalosť, ktorá vzhľadom na silné napätie v náboženskej i politickej oblasti zohrávala v predvečer pražskej

defenestrácie významnú úlohu. Je pritom do značnej miery paradoxné, že v rámci sporu s pražským arcibiskupom, ako vlastníkom panstva Osek, na území ktorého sa mestečko Hrob nachádzalo, z čisto právneho hľadiska aj samotní mešťania vo viacerých smeroch prekročili svoje práva. Z hľadiska náboženského i z pohľadu celkovej emancipácie zámožného obyvateľstva českých miest a mestečiek však snaha obhájiť svoje práva a vieru boli prirodzeným stavom. V každom prípade aj postup vzniku a riešenia existencie kostola v Hrobe, resp. v meste Broumov, ktorému tiež autor v závere publikácie venoval pozornosť, v plnej miere odzrkadľuje zložitnosť náboženských, politických či majetkových pomerov v Čechách na začiatku 17. storočia.

Problémy, ktoré nastali v spojení s nedostatočne zachovanými písomnými prameňmi, vyriešil autor vcelku uspokojuivo. Rozsiahlejší všeobecný vstup do problematiky najmä náboženskej situácie v Čechách v závere 16. a začiatkom 17. storočia jednak uvádza čitateľa bližšie do sledovanej problematiky, jednak osvetľuje motívy konania jednotlivých aktérov tohto procesu. Na pozadí týchto „veľkých“ udalostí následne rozvíja príbeh mestečka, jeho obyvateľov a ich zápasu o vlastnú vieru, majetok či práva. Na sledovanej práci, ktorá je písaná pútavým a nielen odbornou, ale tiež laickej verejnosti prístupným štýlom možno sledovať i ďalší dôležitý fenomén. Zničenie kostolíka v Hrobe, ktorý fakticky počas svojej krátkej existencie ani nemal možnosť stať sa reálne miestom konania bohoslužieb, je udalosťou známou, dokonca považovanou za jeden z dôležitých faktorov spomínaných pri

samotnej defenestrácii a následnom ozbrojenom vystúpení českých stavov proti Habsburgovcom. Napriek tomu sa ukazuje, že okolo celej záležitosti bolo a až do súčasnosti stále je mnoho nejasností a nepresností. Ako však sám autor správne uvádza, napriek upozorneniam niektorých bádateľov „... *zažitá tradícia sa však láme len ťažko*“ (s. 95). Snaha vyvrátiť niektoré dlhodobo tradované a jednou či druhou stranou skôr želané ako reálne kroky je pritom evidentné.

Autor sám sa pokúsil vo svojej štúdií spracovať dostupné informácie a na ich základe poskytnúť čo najpresnejší i keď nie úplne vyčerpávajúci pohľad na udalosti odohrávajúce sa v mestečku Hrob, nachádzajúcom sa na okraji Českého kráľovstva. Ukazuje sa, že tak ako vo viacerých iných prípadoch i tu len trpezlivá, často únavná práca v archívoch a predovšetkým objektívna analýza získaných údajov umožňujú opraviť niektoré nepresné, prípadne tendenčne interpretované historické udalosti. Ide o prvý, mimoriadne dôležitý krok, ktorý určite postupne nájde odozvu aj u širšej verejnosti.

Patrik Derfiňák

KÓNYA, Peter – KÓNYOVÁ, Annamária a kol. *Konfesiónálny vývin v Uhorsku v ranom novoveku.* Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2017. 390 s. ISBN 978-80-555-2183-1.

Veľmi významným počínom na pôde vzdelávania študentov o cirkevných dejinách v ranom novoveku je učebnica *Konfesiónálny vývin Uhorska*

v ranom novoveku, ktorú zostavili Annamária Kónyová a Peter Kónya. Zostavovateľom sa podarilo utvoriť autorský kolektív ľudí, ktorí sa už dlhšie venujú problematike cirkevných dejín v Uhorsku, aby pripravili učebné texty. Ako vyplýva z textu, každý z autorov mal na starosti svoju oblasť, ktorej sa vo vedeckej sfére venuje už dlhú dobu.

Peter Kónya sa v knihe venoval hlavným dejinným udalostiam reformácie v Uhorsku, ako sú politické dejiny v naviazanosti na konfesiónálne dianie v Uhorsku. Autor ďalej priblížil dejiny evanjelickej a. v. cirkvi v Uhorsku, kde popísal informácie súvisiace s cirkevnou správou a jej vývojom. V samostatných kapitolách sa zamerával na dejiny pravoslávnej cirkvi so zreteľom na celé územie Uhorska. K problematike konfesiónálnych dejín patria aj dejiny židov v Uhorsku, kde autor popísal súvislosti migrácie a usádzania sa židov či nariadenia Jozefa II. viažuce sa k tejto skupine obyvateľstva. Tieto kapitoly sú súčasťami konkrétnych celkov.

Autorka Annamária Kónyová sa už dlhodobo venuje reformovanej cirkvi, ako aj rôznym variáciám reformačných smerov v novoveku. Autorsky sa zamerávala na dejiny kalvinizmu v Uhorsku a Sedmohradsku, ďalej priblížila radikálne reformačné smery, ako aj myšlienkové hnutia počas reformácie. Autorka venovala svoju pozornosť aj Jednote bratskej, kde popísala jej spolužitie a zblíženie sa s reformovanou cirkvou v Uhorsku. Ďalej sa zamerávala na dejiny unitárskej cirkvi a arménskej cirkvi v Sedmohradsku.

K problematike cirkevných dejín prispela aj Miloslava Bodnárová, ktorá pripravila ideologické aspekty luterán-

stva, kde zhodnotila myšlienkové východiská tohto reformačného smeru. Prispela aj svojimi poznatkami o anabaptizme ako o radikálnom reformačnom smere.

O dejinných súvislostiach reformácie a rímskokatolíckej cirkvi písala Monika Bizoňová, ktorá priblížila Tridentský koncil a špecifiká jednotlivých sesií. Systematický popísala jednotlivé rehole v ranom novoveku, kde aj uvidela ich pôsobenia v Uhorsku. Svoju pozornosť následne venovala rímskokatolíckej cirkvi v Uhorsku v 16. až 18. storočí. Sledovala významné osobnosti katolíckej cirkvi latinského obradu, ktoré svojím pôsobením v Uhorsku výrazne vplývali na konfesijné udalosti. Neobišla ani problematiku vzdelávania a podielu katolíckej cirkvi na vzniku uhorského vysokého školstva v 17. storočí.

Autori Peter Šturák a Jaroslav Coranič sa venovali dejinným súvislostiam uniátov, respektíve gréckokatolíckej cirkvi v Uhorsku. Autor Peter Šturák popísal dejinné udalosti cirkevných únií, svoj zreteľ venoval úniám, ktoré primárne súviseli s pravoslávnyimi veriacimi spadajúcimi pod eparchu v Mukačeve. Jaroslav Coranič pripravil dejiny gréckokatolíckej cirkvi v Uhorsku, v tejto kapitole sa venoval dejinám uniátov z každej únie samostatne, teda zameril sa na gréckokatolíkov Mukačevského biskupstva, na Fogarašské a Veľkovaradínske biskupstvá v Sedmohradsku a Križevské biskupstvo na území Slavónska.

Kniha sa venuje perióde dejín od začiatku reformácie v 16. storočí po Tolerančný patent Jozefa II. na sklonku 18. storočia. Tieto udalosti boli zhrnuté v troch celkoch. V prvom

celku sledovali autori najdôležitejšie procesy a udalosti duchovného vývinu v ranonovovekom Uhorsku. Autori v jednotlivých kapitolách sledovali základné informácie súvisiace s reformáciou, rekatolizáciou či stavovskými reakciami v Uhorsku, ďalej sa zameriavali na koncilovú odozvu na reformáciu, problematiku unionizmu a náboženské pomery počas panovania osvietených panovníkov.

V druhom celku sledovali myšlienkové východiská reformácie, respektíve reformačných smerov, ktoré sa v období 16. až 18. storočia vyskytli v Uhorsku. Špecifickým prínosom v tomto celku je aj popísanie jednotlivých reholí a rádov pôsobiacich v Uhorsku. Ich prínos pri reakcii na reformáciu je nezastupiteľný a často v literatúre je minimalizovaný na Jezuitov. Tým prináša učebnica významný prehľad o miestach ich pôsobenia, ako aj súvislosti s konfesijným vývojom. Veľmi osožným je prehľad jednotlivých radikálnych smerov reformácie, ako aj informácie o ich živote či následných cirkevných úniách, taktiež o ich neskorších pokračovateľoch v zahraničí, čím autorky pripravili výborný prehľad ich následného vývoja.

Autori sa v treťom celku venujú jednotlivým cirkvám v Uhorsku. Zhodnotili vývoj správy či priblížili udalosti, ktoré najväčšmi ovplyvnili konfesijný vývoj jednotlivých denominácií. Veľmi osožným bolo zameranie sa aj na dejiny židov, ktoré sú pri problematike cirkevných dejín, resp. konfesijného vývoja na Slovensku často obchádzané, nakoľko sa zužuje pozornosť výlučne na kresťanské denominácie.

Celkovo je táto učebnica cenným textom, ktorý iste nachádza medzi svojimi čitateľmi významný ohlas a prispieva k budovaniu poznatkov pri štúdiu histórie, ako aj príbuzných odborov.

Vavrinec Žeňuch

HORŇANOVÁ, Sidonia et al. *Tieň reformácie po 500 rokoch.*

Bratislava : Bratislavský seniorát ECAV na Slovensku, 2017. 108 s. ISBN 978-80-972945-0-2.

V roku 2017 sme si pripomínali významné jubileum, a to 500. výročie reformácie. Pred polstoročím nikto ani len netušil, ako sa táto udalosť navždy zapíše do dejín ako reformácia a čo sa ňou spustí. Pripomenutím si tejto významnej udalosti boli mnohé vedecké a kultúrne podujatia, organizované rôznymi vedeckými a kultúrnymi inštitúciami, vydané vedecké zborníky či ďalšie publikácie tematicky späté s touto udalosťou.

Konkrétne Lutherovi a jeho postoju voči Židom je venovaná monotematická vedecká monografia *Tieň reformácie po 500 rokoch*. Autormi publikácie sú doc. Sidonia Horňanová, PhD., pôsobiaca na Evanjelickej bohosloveckej fakulte Univerzity Komenského, je zároveň aj jej editorkou. Ďalej je to Mgr. Zbyněk Tarant, PhD., a Mgr. Věra Týdlitátová, Th.D., z Katedry blízko východných štúdií Zápaadočeskej univerzity v Plzni, ktorí sa dlhé roky systematicky venujú problematike antisemitizmu.

Monografia je obsahovo rozdelená do piatich kapitol. Prvá kapitola s názvom *Antisemitizmus – jeho kore-*

ne a prejavy v dejinách cirkvi sa hneď v úvode snaží definovať pojem antisemitizmus, resp. aké rôzne aspekty sa pri ňom dajú rozlišovať. Podrobnejšie sa venuje náboženskému antisemitizmu, podáva obraz o antisemitských prejavoch na pôde cirkvi od raných čias až po stredovek a s nimi súvisiacich antisemitských stereotypoch a konšpiračných teóriách. Riešenie otázky Lutherovho postoja k Židom si vyžaduje znalosť pomerov danej stredovekej spoločnosti, ktorá ho formovala a bola poznačená protižidovskými stereotypmi a predsudkami. Vtedajšími pomermi, Lutherovými predstavami o Židoch, jeho protižidovskými spismi, ale aj vysvetlením a vyhodnotením jeho postoja sa zaoberá druhá kapitola – *Lutherov postoj k Židom*. Tretia kapitola nesie názov *Teologické modely vzťahu cirkvi a Izraela*. V minulosti boli vypracované rôzne modely snažiace sa uchopiť vzťah cirkvi a Izraela. Práve týmto teologickým modelom je venovaná táto časť. Dopodrobna je tu rozobraný tzv. substitučný model, substitučná teológia a kapitolu uzatvára iba stručná charakteristika ostatných teologických modelov. V poradí štvrtá kapitola, *Vyrovnanie sa cirkvi s ťaživým odkazom*, sleduje, ako sa protestantské cirkvi vyrovnávali a v súčasnosti stavajú k Lutherovmu antijudaizmu. Aké boli a sú postoje vybraných protestantských cirkví v zahraničí a na Slovensku. Monografiu uzatvára v poradí piata kapitola „*Případová studie geneze moderního antisemitského mýtu „Nového světového řádu“*“. Zaoberá sa vznikom antisemitskej konšpiračnej teórie, históriou protižidovského mýtu tzv. Nového svetového poriadku, kde svet je ovládaný malou skupinou medzinárodných elít

(Židov, iluminátov, slobodomurárov, nadnárodných korporácií atď.). Publikáciu má aj prílohu, ktorú tvorí *Memorandum duchovných Bratislavského seniorátu ECAV na Slovensku*, vyjadrujúce odmietavý postoj k protižidovským výrokom v niektorých Lutherových spisoch.

Problematika postoja Luthera k Židom bola v domácom prostredí spracovaná iba okrajovo, v podobe kratších článkov a štúdií, preto možno konštatovať, že daná monografia je cenným prínosom v tejto oblasti.

Veronika Drábová

BIZOŇOVÁ, Monika. *Omnia Ad Maiorem Dei gloriam. Pôsobenie Spoločnosti Ježišovej na Spiši v 17. – 18. storočí. Krakov : Spolek Slovákov v Poľsku, 2018. 238 s. ISBN 978-83-8111-116-4.*

Monografia *Omnia Ad Maiorem Dei gloriam. Pôsobenie Spoločnosti Ježišovej na Spiši v 17. – 18. storočí* mapuje fungovanie, organizáciu Spoločnosti Ježišovej a činnosť jej jednotlivých členov. Autorka na základe zachovaných archívnych prameňov približuje dejiny a pôsobenie Spoločnosti Ježišovej na území Spiša od 17. storočia až do zrušenia tejto rehole v roku 1773. Ako uvádza sama autorka v úvode: „Prínosom tejto publikácie by malo byť vypracovanie menného katalógu členov Spoločnosti Ježišovej, ktorí na Spiši pôsobili a zároveň aj životopisných medailónov jednotlivých jezuitských superiorov a rektorov z obdobia 17. a 18. storočia“ (s. 8).

Jednotlivé kapitoly monografie na seba nadväzujú a sú vhodne doplnené spomínaným katalógom.

V rámci prvej kapitoly sa autorka venovala vzniku, organizačnej štruktúre a školskému systému Spoločnosti Ježišovej. V podkapitolách priblížila osobnosť Sv. Ignáca z Loyoly, rádovú ústavu, Ratio studiorum a iné aktivity jezuitov (napr. kazateľská, pastoračná činnosť, svedenie, liturgická a misijná činnosť atď.). Druhá kapitola sa zameriava na opis náboženských pomerov na Spiši v 16. – 18. storočí. Nasledujúca kapitola sleduje prvé pokusy jezuitov usadiť sa na Spiši. V jednotlivých podkapitolách sa venuje trom osobnostiam, a to kaločskému arcibiskupovi Martinovi Pethe de Hethes, Zuzane Erdödyovej a podporovateľovi Štefanovi Csákymu. V rámci štvrtej kapitoly sleduje autorka pôsobenie Spoločnosti Ježišovej v Spišskej Kapitule (Jezuitská rezidencia a jezuitské gymnázium) a v rámci piatej kapitoly jej pôsobenie v Levoči (Gymnázium a rezidencia/kolégium v Levoči a Konvikt Spoločnosti Ježišovej v Levoči). Šiesta kapitola je venovaná superiorom a rektorom Spoločnosti Ježišovej na Spiši. Posledné dve kapitoly obsahujú v rozsahu sto strán dva katalógy jezuitov pôsobiacich v Spišskej Kapitule a v Levoči.

Nakoľko monografia *Omnia Ad Maiorem Dei gloriam. Pôsobenie Spoločnosti Ježišovej na Spiši v 17. – 18. storočí* pracuje s obrovským množstvom archívnych prameňov, z ktorých veľká časť nie je dodnes spracovaná, možno ju hodnotiť nie len ako syntetizujúce dielo v rámci dejín pôsobenia Spoločnosti Ježišovej na Spiši, ale i ako prínos v oblasti výskumu dejín cirkví. Pre záujemcov o danú problematiku, ale aj bádateľov môže slúžiť ako sumár poznatkov a prame-

ňov k pôsobeniu Spoločnosti Ježišovej v tomto priestore.

Lucia Šteflová

Monumentorum tutela. Ochrana pamiatok 28. Zostavili Lubica Szerdová – Velasová, Mária Vdovičiková. Bratislava : Pamiatkový úrad Slovenskej republiky, 2018. 180 s. ISBN 978-80-89175-84-0.

V poradí už dvadsiate ôsme číslo zborníka *Monumentorum tutela*, vydávaného Pamiatkovým úradom Slovenskej republiky, tematicky reaguje nielen na významné jubileum 500. výročia vystúpenia Martina Luthera vo Wittenbergu, ale je tiež prezentovaná ako výstup z odborného seminára „Vplyv reformácie na pamiatkový fond Slovenska“. Cieľom seminára bolo nielen predstavenie aktuálnych otázok spojených s pamiatkovou starostlivosťou, ale tiež upozornenie na špecifickú skupinu takýchto pamiatok, objavujúcich sa od 16. storočia, rovnako ako na niektoré osobnosti, ktoré sú s nimi neoddeliteľne spojené. Zborník obsahujúci jednotlivé výstupy z tohto podujatia tak prináša nielen celý rad nových poznatkov, ale tiež viaceré zaujímavé pohľady na túto osobitú problematiku. Spomedzi pätnástich rozsiahlejších štúdií, ktoré vybrali zostavovateľky L. Szerdová-Velasová a M. Vdovičiková, by si nepochybne podrobnejšiu pozornosť zaslúžila väčšina. Z nášho pohľadu sa však ako osobitne zaujímavé ukazujú najmä štyri z nich.

Doc. M. Dudáš, v štúdiu „*Artikulárne kostoly na Slovensku – stereotypy a dezinterpretácie ich súčasné-*

ho poznania“, po úvodnom vstupe do problematiky situácie protestantov najmä v priebehu záveru 17. a začiatku 18. storočia i všeobecných podmienok budovania ich chrámov, sa postupne venuje aj otázkam spojeným so samotným budovaním jednotlivých chrámov. Tie dodnes nie sú celkom známe a vytvárajú tak priestor na množstvo nepresných či nesprávnych interpretácií. Upozorňuje najmä na tradične opakovanú informáciu, že evanjelici si po šopronskom sneme mohli stavať iba drevené kostoly. Takéto obmedzenie však nemá v prijatých artikulách žiadnu oporu a vyplývalo skôr z neistej politickej a hospodárskej situácie, resp. z potreby rýchlo a s čo najmenšími nákladmi vybudovať potrebné modlitebne. Dokladom toho je vybudovanie viacerých murovaných chrámov v priebehu prvej polovice 18. storočia, keď sa politické i hospodárske pomery v krajine stabilizovali. Podobne za mýtus považuje údaje o nepoužívaní klinčov na jednotlivých objektoch či zákaz orientácie vstupov artikulárnych kostolov od hlavnej cesty. Výhrady má aj k často uvádzanému zákazú výstavby zvoníc či veží. Keďže na zachovaných dobových nákresoch sa malé veže na sedlových strechách chrámov objavujú, zdá sa že išlo skôr o lokálne obmedzenia. V niektorých prípadoch (Paludza) redukuje tiež uvádzanú kapacitu, v ďalších prípadoch možno úspešne spochybníť rok výstavby či stavebníka. Na základe autorom predstavených argumentov sa zdá, že dlhodobo v literatúre stereotypne preberané údaje bude potrebné opätovne preveriť, tak aby sa čo najviac priblížili skutočnosti.

O tom, akú úlohu zohrávali aktivity rôznych osobností v jednotlivých obdobiach a oblastiach každodenného života na území dnešného Slovenska, svedčí aj štúdiá dr. K. Haberlandovej nazvaná „*Jozef Marek: Evanjelický kostol v Trnave*“. Po stručnom priblížení životných a pracovných osudov Jozefa Mareka ako pamiatkara i architekta, sa autorka sústredila na jeho prvú veľkú samostatnú, navyše spomedzi sakrálnych objektov jedinú stavbu, evanjelický kostol v Trnave. Napriek tomu, že v meste jednoznačne dominovali rímskokatolíci, žila tu aj niekoľko sto členná evanjelická menšina. Jej príslušníci sa už od začiatky 20. storočia usilovali o výstavbu vlastného chrámu. I keď existovalo viacero návrhov a prebehla tiež architektonická súťaž, stavbu nakoniec realizoval pozoruhodným spôsobom práve Jozef Marek. Ide pritom o jeden z mála príkladov kostola s centrálnou amfiteátrovou dispozíciou, upravenou pre potreby a podľa požiadaviek modernej evanjelickej liturgie. Výstavba kostola v rokoch 1923 – 1924 priniesla zaujímavé riešenie priestoru s centrálnou umiestnenou kazateľnicou, ktorá bola rovnako vnímateľná z ktoréhokoľvek miesta v kostole. Dojem umocňuje polkruhové vyznenie priestoru, umiestnenie hlavnej i postranných schodiskových veží.

To, ako postupovať pri mapovaní aktuálneho stavu pamiatok z rôznych období, no spojených príslušnosťou k jednej konfesii, naznačuje príspevok Mgr. M. Vdovičikovej „*Kultúrne pamiatky evanjelickej a. v. cirkvi v Trenčíne a okolí*“. Okolo historického i náboženského centra, ktorým nepochybne Trenčín bol, sa postupne vytvára celá sieť ďalších cirkevných

zborov. Po stručnom predstavení historického vývoja evanjelickej cirkvi v Trenčíne a okolí, napríklad v období, keď vďaka počiatočnej podpore Ilešháziovcov zaznamenala rýchly rozvoj, mapuje autorka viaceré objekty v meste i jeho okolí. Napriek tomu, že najväčší priestor celkom prirodzene získali chrámy priamo v Trenčíne, zaujímavé informácie prináša aj o zachovaných pamiatkach v Trenčianskych Tepliciach, Drietome či v Adamovských Kóchanovciach. I keď na prvý pohľad predstavujú pôdorysne či dispozične jednoduché stavby, objavujú sa na nich tiež náročnejšie stavebné a ozdobné prvky.

Otázku aktuálneho stavu jednotlivých chrámov riešili vo svojom príspevku „*Využívané – nevyužívané evanjelické a. v. kostoly na východnom Slovensku*“, Ing. arch. D. Maximová a Ing. arch. I. Bujnová. Hoci názov príspevku možno vzhľadom na skutočnosť, že autorky sa prakticky výhradne venujú súčasným okresom Poprad a Kežmarok, označiť za čiastočne zavádzajúci, z hľadiska obsahu je, naopak, konkrétny a veľmi aktuálny. Obsahuje totiž jednak architektonický, no sčasti aj umelecký opis známych a veriacimi využívaných chrámov. Súčasne však venujú pozornosť tiež menej známym, v súčasnosti už takmer nevyužívaným evanjelickým kostolom. Žiaľ, napriek tomu, že viaceré z nich patria k evidovaným kultúrnym pamiatkam, ich stav tomu často nezodpovedá.

Zborník obsahuje väčšie množstvo príspevkov založených na aktuálnych výskumoch priamo v teréne, a tak okrem historického či umeleckého aspektu zaznamenávajú aj ich aktuálny stav. Z obsahovej i odbornej

stránky tak toto číslo plne nadviazalo na predošlú úspešnú tradíciu, pričom je potrebné vyjadriť presvedčenie, že i nasledujúce zväzky si zachovajú podobnú, veľmi solídnu úroveň.

Patrik Derfiňák

ŠOLTĚS, Radovan. *Politika a etika v živote kresťana. Politické a ekonomické systémy v reflexii kresťanskej sociálnej etiky*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta PU, 2017. 407 s. ISBN 978-80-555-1794-0.

V roku 2017 bola na Gréckokatolíckej teologickej fakulte Prešovskej univerzity v Prešove vydaná monografia Dr. Radovana Šoltésa „*Politika a etika v živote kresťana*“ s podnázvom „*Politické a ekonomické systémy v reflexii kresťanskej sociálnej etiky*“. Ide o dielo, ktoré v šiestich kapitolách predstavuje základné princípy súčasného trhového hospodárstva, liberálnej demokracie, ako aj sociálnu politiku pravicovo a ľavicovo orientovanej ekonomiky a posudzuje ich z perspektívy kresťanskej sociálnej etiky. Dielo sa snaží reflektovať aktuálne problémy v oblasti trhu a ponúkaných alternatív zo strany ľavicovo a pravicovo orientovaných politických smerov.

Prvé dve kapitoly s názvom *Sociálna etika v živote kresťana* a *Historické súvislosti vzniku sociálnej náuky Cirkvi* predstavujú základné východiská a motivácie kresťanskej sociálnej etiky. Autor poukazuje na teologické, ale aj antropologické východiská kresťanskej sociálnej etiky. Samotný pojem kresťanská etika však spája s paradigmatom sociálnej náuky Katolíckej cirkvi,

na čo upozorňuje už v samotnom úvode. Prvá kapitola zároveň vovádza čitateľa do problematiky súčasného napätia na trhu práce, ktorý je značne poznačený vytrácaním etickej roviny v pracovnoprávných vzťahoch, ale aj nastavenia spoločnosti na sledovanie zisku a rastu, ktorý stále viac do popredia pretláča mobilitu a flexibilitu zamestnancov, čo sa však prejavuje na rozpade mnohých rodín. Kresťanská etika sa však s tým nemôže zmieriť, pretože človek sa stáva zrelým človekom len v prostredí funkčnej rodiny, ktorej rozklad môže poznačiť spoločnosť na celé desaťročia.

Druhá kapitola stručne vovádza do historických súvislostí vzniku sociálnej náuky Cirkvi, pre ktorú sa stala kľúčovou takzvaná robotnícka otázka. Problematika práce a chápanie každého človeka ako subjektu, a nielen na zisk zameraného objektu práce, je aj v súčasnosti stále dôležitá. Z tohto dôvodu je preto aj prvá sociálna encyklika pápeža Leva XIII. z roku 1891 *Rerum novarum* (odhliadnuc od historických súvislostí), aj dnes veľkým pozitívom a prínosom.

Tretia kapitola s názvom *Politický liberalizmus* popisuje konkrétne problémy súčasného demokraticko-politického prostredia. Autor predstavuje historický vývoj demokratického systému až k súčasným liberálnym demokraciám, ktoré tvoria základnú paradigmatu nášho štátu. Zároveň však upozorňuje na riziká demokracie, ktoré už reflektovali grécki filozofi. Pre čitateľa môžu byť zvlášť zaujímavé podkapitoly venujúce sa populizmu, aktuálnemu extrémizmu a oligarchickej forme demokracie, ktoré môžu viesť až k nedemokratickým politic-

kým zriadeniam. Z hľadiska súčasnej kresťanskej etiky je demokracia prijímaná pozitívne, avšak sociálna náuka zároveň upozorňuje na jej nutnú spojitost so zodpovednosťou, rozvíjaním kultúrnosti a vzdelania, bez ktorých sa aj demokracia môže zmeniť na politický systém obrátený proti slobode a právam ľudí. Demokracia je krehkou politickou štruktúrou, ktorá sa musí zodpovedne udržiavať. Pasivita a ľahostajnosť v kultúrnom a hodnotovom sebaobrodzovaní tak môže viesť k zániku demokracie a nastoleniu rôznych totalitárnych, prípadne mafiánskych foriem politiky.

Štvrtá a piata kapitola s jednoduchými názvami *Kapitalizmus* a *Socializmus*, vovádza do okolností vývoja týchto dominantných ekonomických systémov v našom politickom priestore. Z hľadiska sociálnej etiky sa autor prikláňa k trhovej forme ekonomiky, ktorá je však podrobená kritike a zároveň ukazuje na úskalia a problémy kapitalizmu, ak sa do popredia dostane výlučná orientácia na zisk. Cieľom ekonomiky ako takej musí byť dobro človeka, o čo išlo aj zakladateľom ekonomiky. Dnes však môžeme badať istý deficit v akceptácii etiky v ekonomike. Socializmus ako alternatíva však nie je riešením. Autor poukazuje na problémy, ktoré socializmus priniesol a z podstaty veci prináša. Na druhej strane však s pochopením konštatuje, že často pri jeho presadzovaní išlo o reakciu na zredukovanie človeka na prostriedok nadobúdania zisku. V kritickej reflexii socializmu sa inšpiruje predovšetkým ekonómom Friedrichom A. Hayekom. Kresťanská sociálna etika sa síce prikláňa k trhovému hospodárstvu, ale za predpo-

kladu, že cieľom ekonomických snáh bude človek, ako to zdôrazňoval napríklad Ján Pavol II., alebo aj súčasný pápež František. No zdá sa, že tak ako v 19. storočí aj dnes opäť môžeme vidieť istú renesanciu sociálne slepého trhového hospodárstva. Navyše sa stále viac hovorí o spojitosti medzi ekonomickými problémami a krízami so sociopatickým antisociálnym správaním tých, ktorí tieto problémy vyvolali.

Posledná kapitola s názvom *Štát a sociálna náuka Cirkvi* zastrešuje viacero tém. V prvom rade ukazuje cieľ a úlohu štátu, no zároveň isté riziká, ktoré sú spojené s problémom zvládať moc, ktorá je so štátom spojená. Pomerne veľký priestor venuje aktuálnej téme korupcie. Ďalej nadväzuje na predchádzajúce kapitoly o kapitalizme a socializme a v podkapitole *Sociálny štát a sociálna politika* predstavuje pohľad pravicovo a ľavicovo orientovanej sociálnej politiky. Autor ukazuje výhody, ale aj problémy na oboch stranách. Nejde mu však o hľadanie akéhosi lacného kompromisu, ale o snahu porozumieť nášmu sociálnemu, ekonomickému a politickému mysleniu. V tom sa autor inšpiroval výskumom sociálneho psychológa Jonathana Haidta, ktorý ukázal, že všetci sa riadime rovnakými morálnymi modulmi, no podľa povahy uprednostňujeme napríklad zásluhovosť pred solidaritou alebo naopak. To znamená, že aj ľavicovo, aj pravicovo orientovaná politika môže mať svoj zmysel, ale o jej aplikácii do praxe sa musí viesť kritický diskurz, čo sa vždy nedeje a namiesto neho sme svedkami emocionálneho zápasu o voliča. V tomto autor vidí veľký prínos kresťanskej etiky a Cirkvi, ktorá so svojím

apelom na ľudskosť a dôstojnosť človeka môže vnieť do napätého diskurzu isté vyváženie. To je aj úlohou a poslaním Cirkvi – stať sa v hľadaní spravodlivosti „solou zeme“. Presadzovať spravodlivosť a zásady spoločného dobra totiž musia byť cieľom každej politiky.

Záverom je možné konštatovať, že cenným prínosom recenzovanej monografie je prepojenie kresťanskej sociálnej etiky so súčasnými aktuálnymi problémami v politickom a ekonomickom usporiadaní našej spoločnosti. Autor sám ponúka isté návrhy, ktoré môžu byť východiskom z politicko-ekonomických problémov. Okrem dôrazu na neustálu formáciu k čnostiam by sme mohli zdôrazniť *apel na vzdelanie*. Len tá spoločnosť, ktorá kládla dôraz na vzdelanie, znamenala rozvoj a prosperitu. Preto ak to myslia politici s našou krajinou vážne, vzdelanie musí byť na prvom mieste. Naopak, pre politikov, ktorí by chceli národ ľahko ovládať, môže byť udržiavanie nevzdelanosti veľmi vhodným prostriedkom jeho manipulácie. Jedným z cieľov knihy je na tieto riziká vážne upozorniť.

Jaroslav Coranič

THEOLOGOS 1/2018. Prešov :
Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
2018. 286 s. ISSN 1335-5570.

Vedecký recenzovaný časopis *Theologos* prináša aj v roku 2018 pre odbornú a laickú verejnosť výskumy z oblasti spoločenských aj humanitných vied. Dvadsiaty ročník tejto teologickej revue obsahuje vedecké príspevky prevažne z oblasti teológie,

filozofie, histórie, religionistiky, náboženskej pedagogiky, ako aj z ďalších príbuzných vedných disciplín. Toto číslo časopisu obsahuje vedecké štúdie v rôznych svetových jazykoch z rôznych vedných oblastí a disciplín. Svojimi vedeckými príspevkami obohatili toto číslo časopisu *Theologos* aj viacerí zahraniční autori z Poľska, Čiech, Maďarska, Ukrajiny a Talianska.

Časopis obsahuje celkovo dvadsaťdva vedeckých štúdií a štyri recenzie. Gréckokatolícku teologickú fakultu zastupovali svojimi vedeckými príspevkami v tomto čísle časopisu nasledujúci autori: doc. JCDr. František Čitbaj, PhD. sa vo svojej vedeckej štúdii s názvom *Sviatosti v kódexovom práve Katolíckej cirkvi – úvodné kánony* venoval problematike sviatostí a ich vysluhovania v Cirkvi v rámci chápania latinského kódexu a kódexu východného práva. Druhým autorom z Gréckokatolíckej teologickej fakulty PU v Prešove bol ThDr. Radovan Šoltés, PhD., ktorý obohatil toto číslo časopisu vedeckým príspevkom s názvom *Vzdelanie a výchova k sociálnemu cíteniu ako neustály zápas medzi hľadáním spravodlivosti a konfrontáciou sa s ľudskou hriechnosťou podľa sociálnej náuky Cirkvi*. V tejto štúdii sa autor zaoberá problematikou výchovy a vzdelávania ako fenoménom z pozície učenia Cirkvi na rovine morálnej teológie. Tretím autorom zo spomínanej teologickej fakulty bol doc. ThDr. Peter Tirpák, PhD., ktorý prispel do nášho časopisu vedeckým príspevkom s názvom *Význam náboženského putovania v živote Cirkvi*. Tento autor sa zaoberal fenoménom ľudského putovania s poukázaním na jeho dôležitosť v živote veriaceho človeka a Cirkvi, autor

zdôraznil rozdiel medzi putovaním a turistikou a tiež objasnil samotný cieľ putovania človeka. Poslednou autorkou z Gréckokatolíckej teologickej fakulty PU v Prešove bola Mgr. Marianna Kocáková, PhD., ktorá ponúkla čitateľovi tohto časopisu vedeckú štúdiu s názvom *Motivácia k náboženskej činnosti – exkurz do psychológie náboženstva*. Autorka vo svojej vedeckej štúdiu ponúka čitateľovi úvahu o motívácii k náboženskej činnosti vo vzťahu k ľudskej osobnosti, výskum náboženskej motivácie na Slovensku a vo svete a tiež výsledok výskumu tejto náboženskej motivácie k aktívnej náboženskej činnosti.

Medzi ďalších slovenských autorov, ktorí prispeli do tohto čísla časopisu, patria títo nasledujúci: doc. Róbert Lapko, Th.D. et PhD., so svojou vedeckou štúdiou s názvom *Charakteristika Boha v modlitbách Knihy Tobiáš*. ThDr. Juraj Bernaciak, SCJ prispel do časopisu vedeckým príspevkom s názvom *Dôstojnosť človeka, ako subjektu, pre realizáciu spravodlivosti a lásky, vo svetle vyjadrení niektorých teológov a sociológov v XX. storočí a na začiatku XXI. storočia*. Prof. ThDr. PaedDr. Jozef Jurko, PhD., ponúkol do časopisu vedeckú štúdiu s názvom *Sloboda v duchu Druhého vatikánskeho koncilu*. Ďalším autorom, ktorý prispel vedeckým článkom, bol ThDr. Miroslav Lyko, PhD., a jeho štúdia niesla názov *Nemeniteľné princípy nerozlučiteľnosti manželstva v meniacich sa časoch*. Filozofickou vedeckou štúdiou obohatil tento časopis PhDr. Ivan Ondrášik, PhD., ktorého publikácia niesla názov *Metafyzická koncepcia Emericha Coretha*. Dvojica autorov doc. ThDr. Peter Vansáč, PhD.,

a PhDr. Monika Guľašová, PhD., nám predstavila svoj vedecký príspevok s názvom *Reflexia o výchove detí podľa sv. Jána Pavla II. a pápeža Františka*. Lingvisticko-teologickú odbornú reflexiu nám ponúkla Mgr. Martina Bodnárová, PhD., ktorej vedecký príspevok niesol názov *Deiktické aspekty vo svedectvách Petra Liptáka*. Zaujímavou vedeckou štúdiou s názvom *Detstvo a obrazy mamy i všedných vecí v básnickej zbierke Jaroslava Seiferta* prispela do nášho časopisu aj autorka PaedDr. Martina Petriková, PhD.

Medzi zahraničných autorov v aktuálnom čísle časopisu *Theologos* patria nasledujúci autori: Dr. Adrienn Tengely, PhD., prispel do časopisu vedeckou štúdiou s názvom *Regulation of mass on the synods of the Eger Archdiocese in 1931 and 1942 (Predpis omše na synode v Jágerskej diecéze v rokoch 1931 až 1942)*. Ks. Dr. hab. Szymon Drzyżdzyk, prof. UPJPII, obohatil zbierku vedeckých príspevkov svojou vedeckou štúdiou s názvom *Homerocentos and the Ontology of Christ (Človečenstvo a ontológia Krista)*. Jediný vedecký príspevok v nemeckom jazyku, ktorý obsahuje tento vedecký časopis, nesie názov *Theologisches Werk von Jan Valerián Jirsík in den Jahren 1832 – 1846 (Teologické dielo Jana Valeriána Jirsíka v rokoch 1832 – 1846)*, ktorého autorom je doc. ThDr. Rudolf Svoboda, Th.D., z Českých Budějovic. Svoj vedecký príspevok v ruskom jazyku publikoval aj doc. PhDr. Marek Šmíd, PhD., ktorého názov bol *Религиозная ситуация в Чехословакии в 1918 – 1939 годах (Revolúcia v Československu v rokoch 1918 – 1939)*. PhDr. František Kotěšovec obohatil našu zbierku príspev-

kom svojím vedeckým príspevkom s názvom *Církevní slavnosti v letech 1989 a 1990 na Prachaticku*. Cyprian Janusz Moryc OFM je autorom svojej vedeckej štúdie s názvom „*Ecce est mea bibliotheca*“ – *Krzyż Chrystusa w sztuce* („*Hľa, moja knižnica*“ – *Kristov kríž v umení*). Vedeckou štúdiou s názvom *Etruscans and their medical culture* (*Etruscovia a ich lekárska kultúra*) sa nám v tomto časopise predstavuje jej autor prof. Dr. Hab. Artur Katolo z Talianska. Rumunský autor Prof. conf. univ. dr. Alexander Buzalic nám ponúka vedecký príspevok s názvom *Le dialogue entre le christianisme et les religions monothéistes* (*Dialóg medzi kresťanstvom a monoteistickými náboženstvami*). Mgr. Nadiia Kichera, PhD., z Ukrajiny predstavila svoju vedeckú štúdiu s názvom *Language as an ethnic identifying feature of minorities in Eastern Slovakia (on the example of the Ruthenian national minority)* (*Jazyk ako etnická identifikačná črta menšín na východnom Slovensku*(*na príklade rusínskej národnostnej menšiny*)). Napokon rad vedeckých štúdií v rámci zahraničných autorov v tomto čísle nášho časopisu nám tentokrát uzatvára autorka Dr. hab. Monika Podkowińska z Poľska, ktorá rovnako prispela do časopisu svojou štúdiou s názvom *The value of conversation and the values in conversation* (*Hodnota konverzácie a hodnota v konverzácii*).

V časti recenzií boli v tomto čísle uvedené celkom štyri recenzie. Mgr. Lenka Mihoková nám ponúkla recenziu k publikácii s názvom *Náčrt personalizmu Slovanov. Príspevok k anatómii východných pľúc Európy sv. Jána Pavla*, ktorej autorom je

P. Mačala. Druhú recenziu k vedeckej publikácii od autorky B. Baloghovej s názvom *Percepcia chasidských princípov vo filozofickom myslení Martina Bubera* vypracoval ThDr. Radovan Šoltés, PhD., z Gréckokatolíckej teologickej fakulty PU v Prešove. Dekan Gréckokatolíckej teologickej fakulty PU v Prešove Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD., je autorom v poradí tretej recenzie na odbornú vedeckú publikáciu od P. Tirpáka a P. Kačura, ktorý nesie názov *Prvé zhromaždenie Prešovskej archieparchie. Podnety a závery*. Nakoniec štvrtou recenziou na vedecký príspevok od autorov Mayerová K. a Hruška D. s názvom *Otázka človeka ako filozofický problém* sa nám predstavil prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD. z Gréckokatolíckej teologickej fakulty PU v Prešove.

Vedecký časopis Theologos nám v tomto čísle opäť ponúka širokú škálu vedeckých štúdií a recenzií na vedecké publikácie a je dobrým prostriedkom na obohacovanie rozhľadu pre svojho čitateľa. Tým, že znova v tomto čísle časopisu nachádzame rôzne vedecké príspevky aj od zahraničných autorov, znova sa potvrdzuje „internacionálny“ rozmer a charakter tohto časopisu. Prekážkou a úskalím pre slovenského čitateľa môže byť jedine prekonanie jazykovej bariéry, keďže zahraniční autori publikujú v tomto časopise väčšinou vo svojom rodnom jazyku alebo v anglickom, príp. inom svetovom jazyku. Avšak pozvánka pre čitateľa a silná motivácia siahnúť práve po tomto vedeckom časopise môže jednoznačne spočívať v pestrosti jednotlivých tém vedeckých príspevkov, ako aj ich kvalitná a vysoká odbornosť.

Daniel Sabol

Kronika – Chronicle – Chronic – Krónika – Kronika

**In memoriam Prof. Zdeněk Kučera
(30. 3. 1930 – 15. 6. 2019)**

Aus Prag erreichte uns die Nachricht, dass der langjährige Professor für Systematische Theologie an der Hussitischen Fakultät der Alma Mater Carolina Dr.theol. Dr.phil.h.c. *Zdeněk Kučera* am 15. Juni in seinem 90. Lebensjahr verstorben ist. Mit ihm verliert nicht nur seine Fakultät einen bis ins hohe Alter wirkenden begnadeten Lehrer, der schwierige fundamentaltheologische, philosophische oder theologiegeschichtliche Fragen zu elementarisieren vermochte, sondern auch die Hussitische Kirche einen ihrer profilierten Theologen, der die kirchen- und dogmengeschichtliche Entwicklung im 20. Jahrhundert aus intimer Kenntnis analysieren und dokumentieren konnte. Es ging ihm dabei nicht bloß um eine theoriegeleitete Reflexion, sondern sein Anliegen zielte auf die *praxis pietatis*, auf das praktische Leben, in dem sich der Glaube zu bewähren habe – in Konfrontation mit der Kultur der Gegenwart. In dem durch die Stichworte: *Glaube – Moderne – Dialog – Kultur – Alltag* markierten Ensemble bewegte sich die enorme philosophische und theologische Kompetenz des Prager Systematikers, dessen Lehr- und Forschungstätigkeit 1968 als Fachassistent für Philosophie seinen Anfang nahm, die aber 1970 – 1979 aus politischen Gründen unterbrochen wurde, um 1979 – 1981 als Dozent und seit 1981 als Professor für Systematische Theologie sowie für Ethik und Philosophie an das Katheder seiner Fakultät zurückzukehren; viele Jahre hat er auch als Dekan die Fakultät im Akademischen Senat der Karlsuniversität vertreten. Gastvorlesungen führten ihn an zahlreiche Universitäten des europäischen Auslandes: Berlin, Bonn, Basel, Debrecen, Erfurt, Erlangen, Giessen, Greifswald, Heidelberg, Frankfurt/Main, Köln, Marburg, Moskau, München, Regensburg, Rostock, St. Petersburg, Saarbrücken, Siegen, Tübingen, Uppsala und Wien.

Als Professor an der ältesten Universität (1348) nördlich der Alpen wusste er die besondere Rolle der Theologie innerhalb der Karlsuniversität zu würdigen, denn als er selbst in Prag sein Theologiestudium aufnahm, war die Fakultät von der Universität getrennt; ihre Gründung als Hus-Fakultät erfolgte vor hundert Jahren unter dem Vorzeichen des Laizismus der Ersten Tschechoslowakischen Republik, der die Theologie von der Universität fernhielt. Erst nach der „samtenen Revolution“ von 1989 wurden nunmehr drei Theologische Fakultäten in den Verband der Karlsuniversität inkorporiert. Einer, der maßgeblich an diesem Vorgang Anteil hatte, war der Verstorbene, der auch in der Folge als Konsulent für kirchenpolitische Fragen zu Rate gezogen wurde, insbesondere als es galt, an

den tschechischen Schulen einen Religionsunterricht einzurichten. Über diese Aufgabe im Bereich „Kirche und Politik“ hat er intensiv nachgedacht (1993) und von sich stets intellektuelle Rechenschaft gefordert.

Gerne hat er über den Rehabilitationsprozess von *Jan Hus* berichtet, der bekanntlich von Papst Johannes Paul II. anlässlich seines ersten Besuches in Prag 1990 initiiert worden war. Als Mitglied der Hus-Kommission der böhmischen Bischofskonferenz und als Referent an mehreren einschlägigen Symposien in Rom (1999) und Wien (2000) hat er diesen Prozess mitgestaltet, der ja darin sein Ziel gefunden hat, dass Hus als Reformator der Kirche und als *magister ecclesiae* vom Hl. Stuhl anerkannt wurde. So wurde der böhmische Reformator Jan Hus „vom Streitfall zum Symbol der Versöhnung“. Daran war Prof. Kučera maßgeblich beteiligt.

Es war ihm ein wichtiges Anliegen, Wissenschaftler unterschiedlicher Disziplinen zu Symposien im Kaisersaal der Karlsuniversität, im Karolinum, dem Herzen der Prager Altstadt, zu versammeln, um die unterschiedlichen Aspekte des Modernismus zu untersuchen. In dem Essayband „*Hoře a milost. Ke kořenům teologie církve radikálního modernismu*“ (Leid und Gnade. Zu den Wurzeln der Theologie der Kirche des radikalen Modernismus), erschienen in Brünn 2001, gab er Rechenschaft über diesen Forschungsansatz. Dieser hängt unmittelbar mit der Ausgangslage der (seit 1971 so bezeichneten) Hussitischen Kirche zusammen, die als Tschechoslowakische Kirche am 8. Jänner 1920 – nicht ohne erhebliche politische Unterstützung durch den ersten Präsidenten der Tschechoslowakei *Tomáš Garrigue Masaryk* (1850 – 1937) – ihre Sezession aus der Römisch-katholischen Kirche erklärt und ihre Prägung durch die modernistischen Theologen *Hermann Schell*, *Alfred Loisy*, *Georg Tyrell* gefunden hatte. Der Prager Theologieprofessor *Karel Statečný* (1871 – 1927) und der erste Patriarch der Kirche *Karel Farský* (1880 – 1927) haben aus den angedeuteten modernistischen Quellen einen entsprechenden Lehrbegriff erarbeitet, wobei sie das spezifische Anliegen dieser Los-von-Rom-Kirche in der Konfrontation mit den sozialen und kulturellen Bemühungen der modernen Gesellschaft erblickten.

Als „kopernikanische Wende“ bezeichnete Kučera die Neuorientierung, welche 1971 erfolgte und sich im Namenswechsel (nunmehr „Hussitische Kirche“) niederschlug. Ein weiteres Indiz lag in der Annahme einer offiziellen Lehrnorm („Grundlagen des Glaubens“), die von Kučeras Doktorvater *Zdeněk Trtík* (1914 – 1982) verfasst worden war. In dem erwähnten Essayband würdigte der Verstorbene diese Entwicklung und zeigte dabei seine höchst kompetente und ausgewogene Interpretation der hussitischen Theologiegeschichte. In vielen Gesprächen im Rahmen der erwähnten Symposien, aber auch im Rahmen des Südostmitteleuropäischen Fakultätentages (SOMEF) hat er sich als authentischer Hermeneut dieser hussitischen Lehrentwicklung erwiesen.

Zum Abschluss sei mir eine persönliche Bemerkung gestattet. Ich erinnere mich noch sehr gerne an seine leuchtenden Augen, als ihm der österreichische Botschafter Exzellenz Trautmannsdorff in seiner Residenz am 25. 9. 2013 die Insignie des Ehrenkreuzes für Wissenschaft und Kunst I. Klasse überreichte.

Diese Auszeichnung wurde ihm verliehen – als Dank, wie es hieß: *für seinen philosophisch-theologischen Einsatz in der Entwicklung der Hussitischen Kirche, die sich als Kirche des radikalen Modernismus zu profilieren wusste, für seinen engagierten Dialog mit der protestantischen Theologie an vielen europäischen Universitäten, insbesondere im Rahmen der von ihm präsierten Paul-Tillich-Gesellschaft, für seine konzeptive und organisatorische Mitarbeit am Südstmitteleuropäischen Fakultätentag für evangelische Theologie, für seine Verbundenheit mit den Theologischen Fakultäten in Österreich und im europäischen Rahmen der Gemeinschaft evangelischer Kirchen.*

Diesem Dank kann sich der Unterzeichnete nur anschließen und dies auf das Institut für Kirchengeschichte des Donau- und Karpatenraumes / Inštitút pre cirkevné dejiny v oblasti Dunaja a Karpát in Bratislava beziehen, mit dem der Verstorbene in freundschaftlichem Kontakt stand und diesen in einzelnen Kooperationen konkretisierte (*Živý odkaz modernismu* [2002], Brno 2003; *Docete omnes gentes* [2003], Brno 2004). Wir werden Professor *Zdeněk Kučera* ein stetes Andenken bewahren. R.i.p.

Karl W. Schwarz

Vedecká konferencia *Aktuálnosť zápasu o zmysel* Prešov, 25. október 2018

Pod týmto názvom sa konala 25. októbra 2018 na GTF PU vedecká konferencia v rámci projektu VEGA 1/0452/16. Spoluorganizátorom konferencie popri usporiadateľskej fakulte bol Slovenský inštitút logoterapie v Bratislave. Konferencia tematicky nadväzovala na dve podobné podujatia v minulosti, pričom svoju pozornosť zaostrila najmä na mládež. V tom čase, ako to odôvodnil v úvodnom slove hlavný riešiteľ projektu doc. Michal Hospodár, totiž prebiehala aj svetová biskupská synoda o mládeži a rozlišovaní jej povolania. Konferenciu prišiel pozdraviť Mons. prof. Peter Šturák, PhD., dekan GTF, ktorý si so záujmom vypočul aj všetky prednášky. Filozofický pohľad na zmysel ako reflexiu hranice tľmočil prof. Pavol Dancák. Zásadnú prednášku o komplexnom pohľade na lásku predniesol Mons. doc. Marek Forgáč, pomocný košický biskup a prednášajúci na TF KU v Košiciach. Poukázal na prienik lásky a logoteórie, ktorý ústi do sebatranscendencie ľudskej osoby. Opravdivá láska je založená na vernosti a trvácnosti, čo je zhoda Franklovej logoterapie i zjavenej pravdy. Psychologickým aspektom znášania utrpenia a posttraumatického rozvoja sa venovala doc. Eva Naništová z Paneurópskej vysokej školy v Bratislave. Apelovala na dôležitosť objavenia zmyslu každého okamihu života, aj toho bolestného. Slovo láska skľoňoval vo svojom príspevku aj doc. Michal Hospodár z domácej fakulty. Vo svojom príspevku naznačil dynamickosť lásky ako výstupu od erosu k Logu (Bohu). Pripojil tiež prieskum mládeže o pojme, dôležitosti a rizikách partnerskej lásky medzi mladými. Mons. doc. Ľubomír Petrik sa zamerl na kristocentrické ohlasovanie Božieho slova v homílii. Za vrcholné hodnoty takého ohlasovania označil pravdu

a lásku. Novými prístupmi a perspektívami logoterapie vo svete, ktoré odzneli na IV. kongrese logoterapeutov v Moskve, sa zaoberal referát doc. Judyty Stempeľovej a Agnesy Mučkovej. Na záver konferencie vystúpili s referátmi aj doktorandi z GTF PU, a to Mgr. Daniel Sabol a Mgr. Pavol Uličný. Konferencia ukázala, že logoterapia je široko použiteľná metóda na aktiváciu vnútorných síl človeka, vedúcich ho k pravému zmyslu života a k jeho cieľu.

Michal Hospodár

Medzinárodná vedecká konferencia
Náboženský turizmus – cesta k Bohu a človeku
Prešov, 5. december 2018

Takto znel názov medzinárodnej vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou, ktorá sa konala na Gréckokatolíckej teologickej fakulte PU v Prešove dňa 5. decembra 2018. Realizovala sa v spolupráci s VUC – Odborom kultúry, Oddelením InPC v Prešove, ktoré sa o. i. venuje naplňaniu projektu s názvom *Svätomariánska púť („Svetlo z východu“)*.

Konferencia, ktorá bola súčasťou tohto projektu, sa zaoberala problematikou náboženského turizmu v regionálnom i celosvetovom meradle. Bola určená kňazom, laikom a tým, ktorí majú blízky vzťah k pútnickým miestam, k prírode a ochrane stvorenstva. Cieľom konferencie bolo priblížiť vnímanie staronovej formy a prejavu ľudovej zbožnosti formou putovania na miesta, ktoré v sebe nesú znak Božieho zásahu do dejín ľudstva. Pútnické miesta však zostávajú živé podnes a ich vplyv na človeka dnešnej doby presahuje regionálne i národné hranice. Náboženskému putovaniu sa venuje aj Druhý vatikánsky koncil, ktorý ho pokladá za výraz kresťanskej existencie, pretože demonštruje živú vieru a súčasne je prejavom veľkej dôvery človeka v Stvoriteľa. Prednesené príspevky naplnili zmysel a cieľ podujatia, pretože nepoukazovali iba na teoretickú rovinu danej problematiky, ale vychádzali akoby priamo z praxe učenia Cirkvi a tých, čo mali priamu skúsenosť s náboženským putovaním a turizmom.

Po privítaní hostí a pozdravných slovách veľkého kancelára GTF PU v Prešove J. E. Mons. Dr. h. c. ThDr. Jána Babjaka SJ, PhD., a PaedDr. Milana Majerského, PhD., predsedu PSK, sa témy o mediálnej prezentácii náboženského turizmu zhostil doc. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD. O náboženskej turistike ako o ceste novej evanjelizácie Európy hovoril hosť z Pápežskej univerzity Jána Pavla II. v Krakove, ks. prof. dr. hab. Maciej Ostrowski. Vzťah Cirkvi k turizmu prezentoval doc. ThDr. Peter Tirpák, PhD., pričom zdôraznil neustálu konfrontáciu človeka s prostredím, ktoré je obrazom Stvoriteľa. To, že putovanie má svoje korene už v Starom zákone, potvrdil aj doc. ThDr. PhDr. Daniel Slivka, PhD., ktorý sa vo svojom príspevku venoval putovaniu človeka v židovskej interpretácii textov hebrejskej Biblie. Myšlienku, že Slovensko sa v oblasti rozvoja náboženského turizmu môže v mnohom inšpirovať od susedných štátov, potvrdila Dr. Anna Wajda, ktorá predstavila v slove i obraze zaujímavé biblické záhrady. Tie slúžia

nielen na priblíženie udalostí z kníh Svätého písma, ale majú aj hlboký didaktický význam. Realizáciu rozvoja dvoch najznámejších pútnických miest prešovskej archieparchie – Lutiny a Litmanovej – predstavil Mgr. Daniel Dzurovčín, synkel pre ekonomiku pri ABÚ v Prešove. Podnetným, ba priam úplne novým poznatkom o návštevnosti spomínaných dvoch pútnických miest gréckokatolíkov bolo predstavenie Mgr. Viktora Verbu, PhD. Jednoduchou, no oslovujúcou filozofickou prednáškou bolo uvažovanie Dr. h. c. prof. PhDr. Pavla Dancáka, PhD., ktorý auditórium sústredil na fakt, že človek sa človekom stáva na ceste. Ak hovoríme o praktickej časti konferencie, nemožno nespomenúť Mgr. Marcela Pisia, dlhoročného duchovného správcu na Hore Zvir v Litmanovej, ktorý porozprával o konkrétnych skúsenostiach z pastoračnej praxe s pútnikmi. Krásnu myšlienku, že „putovanie je modlitbou nôh“, predniesol Kolumbijčan bývajúci na Slovensku Mgr. Cástor Sánchez. Vďaka jeho aktivitám, ako aj zapálenosti jeho tímu sa na Slovensku rozvíja Svätajakubská púť do Santiago de Compostela v Španielsku. Po predstavení jednotlivých príspevkov bola vždy zaujímavá diskusia, plná podnetov na rozvoj náboženského turizmu na Slovensku.

Cirkev je priveľmi zviazaná s dejinami, než by mohla poprieť hodnotu púti na miesta pozemského Kristovho života alebo na miesta jeho prejavov v živote svätých. V týchto sústredujeniach na miestach Kristovej činnosti vidí príležitosť pre veriacich, aby prejavili svoju jednotu vo viere a v modlitbe. Zaiste všetci účastníci vedeckej konferencie, ktorá mala miestami charakter priateľskej besedy, by sa dnes zhodli na tom, že stať sa pútnikom znamená vydať sa hľadať niečo alebo lepšie povedané Niekoho, kto nás neodrádza od života, ale, naopak, dáva nám príležitosť objať ho novou láskou v plnosti úžasu nad znovu nájdenou krásou.

Peter Tirpák

**Medzinárodná vedecká konferencia
„Nekrvavá“ protireformácia
Sárospatak, 7. – 8. február 2019**

Začiatkom roka, presnejšie 7. – 8. februára 2019 sa na pôde Reformovanej teologickej akadémie v Sárospataku uskutočnila vedecká konferencia venovaná historickému fenoménu viažucemu sa k udalostiam 18. storočia, ktorý je v našej i maďarskej historiografii známy pod pojmom „nekrvavá“ protireformácia alebo tichá rekatolizácia. Motiváciou usporiadateľov konferencie bol najmä doteraz na nie celkom uspokojivý stav odbornej spisby k danej téme, keďže napriek existujúcemu pojmu (pojmom) a niektorým prácam je poznanie priebehu rekatolizácie v 18. storočí stále nepostačujúce. Pri otvorení konferencie sa hneď na začiatku objavili úvahy o úplnej adekvátnosti využívanej terminológie, keďže mnohé známe udalosti, ako aj ohlásené názvy príspevkov už dávali tušiť, že ani v 18. storočí rekatolizácia neprebíhala celkom „ticho“ ani „nekrvavo“.

Konferencia sa začala referátom *Bélu Vilmosa Mihalíka*, ktorý sa venoval analýze náboženských zákonov prijatých v roku 1681 v Šoproni v praxi. V prvej sekcii

s koreferátom o dejinách tlačiarňí a najmä tlači pietistickej literatúry vystúpila *Bernadett Varga*. Literárno-historickým súvislostiam na príklade martirologickej literárnej spisby na základe analýzy diela Nárek Sionu sa venoval v príspevku *Imre Mihály*. Novým tendenciám v oblasti školstva sa v referáte s názvom Pred a po Tolerančnom patente – nové pedagogicko-historické a spoločensko-historické súvislosti nového začiatku venoval *János Ugrai*.

Druhá sekcia konferencie bola venovaná príspevkom, ktoré na základe regionálnych prameňov poukazovali na priebeh rekatolizácie. V tomto bloku s hlavným referátom vystúpil *Dénes Dienes*, ktorý sa zamýšľal práve nad udržateľnosťou pojmu „nekrvavá“ protireformácia. Následne s príspevkami vystúpila *Annamária Kónyová* (Rekatolizácie v Šarišskej stolici v 18. storočí na príklade zemepanského mestečka Lipany), *Réka Tasi* opísala priebeh náboženskej polemiky v Košiciach v prvej polovici 18. storočia. *Peter Kónya* poukázal na príklady rekatolizácie na území Horného Uhorska. S podobným príspevkom vystúpil *Ősz Sándor Előd* venujúci sa zaberaniu kostolov v Sedmohradsku a Partiu. Prvý deň konferencie sa skončil prezentáciou najnovšej odbornej dvojväzkovej práce od Dénesa Dienesa a Jánosa Ugraiho o dejinách Predtiskej reformovanej superintendencie. Autorom prvého zväzku, časovo ohraničeného od počiatkov po vydanie Tolerančného patentu, bol Dénes Dienes. János Ugrai spracoval dejiny superintendencie po vydanie protestantského patentu (1859).

Nasledujúci deň konferencie v prvom bloku príspevkov s hlavným referátom vystúpil *Zoltán Csepregi*, ktorý analyzoval hlásenia viedenských kazateľov. *László Zsigmond Bujtás* vo svojom príspevku poukázal na snahu uhorských protestantov získať podporu Holandska pri zabezpečení slobodného náboženského vyznania a náprave náboženských krívd v Uhorsku. Zürišským exulantom a ich žiadostiam sa venoval v referáte *Dávid Csorba*. *Attila Verók* analyzoval situáciu uhorských protestantov v 18. storočí na základe historických zbierok Francische Stigtung v Halle.

Posledný blok príspevkov bol zameraný na metodologické súvislosti a domáce archívne pramene k téme konferencie. Hlavný referát s názvom Verejno-správne, zemepanské a cirkevné spisy 18. storočia využiteľné pre cirkevno-historický výskum mal *Ádam Alex Hegyi*. S koreferátmi vystúpila *Réka Jakab* (Archívne pramene v župných archívoch vzťahujúce sa k protestantským zborom na príklade Vesprímeskej a Fejérskej stolice), *István Szabadi* (Správa a kanonické vizitácie zo Zátiskej reformovanej superintendencie v 18. storočí), *Judit Szatmári* (Pramene z 18. storočia v Rádayho zbierke Podunajskej reformovanej superintendencie), *Levente Tóth* (Pramene k reformovaným zborom v Sedmohradsku z 18. storočia).

Konferencia sa skončila diskusiou pri okrúhlym stole, kde boli formulované spoločné závery, ale aj ďalšie otázky, ktoré musí historický výskum v budúcnosti ešte zodpovedať.

Annamária Kónyová

Medzinárodná vedecká konferencia
Slovo (časopis Gréckokatolíckej cirkvi) – minulosť a vízie
Prešov, 28. február – 1. marec 2019

Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity a redakcia časopisu Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku Slovo zorganizovali v dňoch 28. februára a 1. marca 2019 v Prešove vedeckú konferenciu s medzinárodnou účasťou na tému Slovo – časopis Gréckokatolíckej cirkvi – minulosť a vízie.

Podujatie sa uskutočnilo ako vedecká časť osláv 50. výročia vydania nultého čísla časopisu 14. februára 1969. Jeho vzácnym hosťom bol apoštolský nuncius na Slovensku Mons. Giacomo Guido Ottonello. Slávnosti sa zúčastnil aj prešovský arcibiskup metropolita Ján Babjak SJ a košický eparcha Milan Chatur CSsR. Hostia zo Slovenska i zahraničia predstavili svoj pohľad na históriu časopisu a osoby, ktoré ho viedli. Zároveň priblížili i iné kresťanské periodiká. Poobede prednášajúci rozoberali najmä obsahovú štruktúru časopisu Slovo v minulosti i súčasnosti a predostreli svoje vízie pre tento časopis.

Oslavy výročia však začali ešte pred samotnou konferenciou. Hostí na pôde fakulty po jej dekanovi Petrovi Šturákovi a cirkevných predstaviteľoch pozdravil aj štátny tajomník Ministerstva školstva Peter Krajňák, ktorý zároveň odovzdal časopisu svoj dar. Časopis dostal pamätne listy od ministerky kultúry Lubice Laššákovéj, predsedu Prešovského samosprávneho kraja Milana Majerského a primátorky mesta Prešov Andrei Turčanovej. Zároveň bola časopisu Slovo udeľená medaila Prešovského samosprávneho kraja.

Po úvodných príhovoroch bola udeľovaná Cena Emila Korbu, ktorú udeľuje redakcia časopisu a jeho vydavateľa. Cena bola tohto roku udelená Petrovi Borzovi, tvorcom Gréckokatolíckeho magazínu a tvorcom dokumentárneho filmu *Gojdič. Láska nadovšetko*. Mimoriadne bola udelená táto cena aj Spolku svätého Vojtecha, ktorý vydával časopis v rokoch 1969 –1999, a časopisu Prameň, ktorý minulý rok oslávil 25. výročie svojho založenia. Pred konferenciou bola premiéra dokumentárneho filmu *Slovo – miesto stretnutia*, na ktorého príprave spolupracovala najmä dvojica Juraj Gradoš a Pavol Kocan.

Popoludní sa na Gréckokatolíckom arcibiskupskom úrade v Prešove uskutočnilo slávnostné zasadnutie redakčnej rady, po ktorom nasledovala slávnostná archijerejská svätá liturgia, ktorú v Katedrále sv. Jána Krstiteľa v Prešove, obklopení štyridsiatimi kňazmi, slávil prešovský metropolita a apoštolský nuncius. V jej závere šéfredaktor časopisu ocenil spolupracovníkov, ktorí v posledných desiatich rokoch zväčša nezištne pracovali pri tvorbe a šírení časopisu.

Nasledujúci deň 1. marca sa v dopoludňajších hodinách na pôde fakulty uskutočnilo niekoľko workshopov pre základné, stredné a vysoké školy v Prešove a okolí. Workshopy boli zamerané najmä na kvalitnú tvorbu časopisu, počnúc ideou cez redakciu, spravodajstvo, fotografiu až po grafiku a DTP.

Redakcia časopisu Slovo

**Medzinárodná vedecká konferencia
Pastoračná starostlivosť o mládež
Prešov, 25. apríl 2019**

V tematickej nadväznosti na ostatnú celocirkevnú synodu o mládeži sa 25. apríla 2019 na GTF PU v Prešove uskutočnila vedecká konferencia s medzinárodnou účasťou. Konferenciu pripravila Katedra systematickej teológie v spolupráci so Saleziánskym centrom Don Bosca v Essene a s podporou Nadácie Hannsa Seidela. V otváracom príhovore Mons. Dr. h. c. ThDr. Ján Babjak SJ, PhD., prešovský arcibiskup metropolita, vyjadril radosť nad realizovaným podujatím a povzbudil prítomných kňazov i animátorov k horlivému záujmu o mladú generáciu. Podujatie pozdravil aj Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD., novozvolený dekan GTF. S nosnou prednáškou vystúpil zahraničný hosť P. Otto Nosbisch SDB z Essenu. Podelil sa o svoje skúsenosti s pastoračiou mládeže v nemeckých saleziánskych centrách. Špeciálne sa venoval aj pastoračii mladých na okraji spoločnosti. Vyzdvihol potrebu byť stále „mladým“ medzi mladými, venovať im svoj čas a byť zapálený láskou ku Kristovi. V ďalšom príhovore sa doc. Michal Hospodár, PhD., zaoberal formáciou mládeže k spoločenským procesom a postojom z kresťanského pohľadu. Poukázal na potrebu prípravy uvedomelých voličov, ale aj vhodných kandidátov na spoločensko-politické úlohy. Odborný asistent na GTF a súčasne kňaz v prešovskom UPC ThLic. Martin Tkáč, PhD., reflektoval výzvu apoštola Pavla Timotejovi: „Nech nik tebou nepohŕda preto, že si mladý,“ a aplikoval ju na rešpektovanie a rozvíjanie osobných darov mladých. Priama účastníčka synody o mladých vo Vatikáne, Viktória Žolnová, sa podelila o svoje skúsenosti zo synody a tiež s ich využitím v práci s mládežou v gréckokatolíckom Centre pre mládež Bárka na Juskovej Voli.

V druhom bloku vystúpil PhDr. ThDr. Daniel Porubec, PhD., s prednáškou o víziách modernej spoločnosti v diele amerického sociológa ruského pôvodu P. Sorokina. Politológ Mgr. Alexander Onufrák, PhD., z Filozofickej fakulty UPJŠ v Košiciach prezentoval základné rozdiely medzi liberalizmom a konzervativizmom a ich dôsledkami pre spoločnosť. Nakoniec vystúpili doktorandi GTF Mgr. Pavol Uličný a Mgr. Daniel Sabol. Vo svojich prednáškach reflektovali o pastoračných skúsenostiach v práci s mládežou. Konferencia popri prednáškach priniesla aj živú diskusiu o integrálnej formácii súčasnej mládeže a oživenie záujmu o mladú generáciu, bez ktorej žiadna spoločnosť nemá nádej na budúcnosť. Súčasne ukázala na potrebu citlivo pristupovať k mládeži, získať si jej dôveru a zo strany pastierov Cirkvi ju sprevádzať slovom i svedectvom života k osobnej zrelosti v náboženskom i spoločenskom živote. Z konferencie sa plánuje čoskoro vydať zborník pre širšiu verejnosť.

Michal Hospodár

Enthüllung einer Mahn- und Gedenktafel in Eisenach
Eisenach, 6. Mai 2019

„Am 6. Mai 1939 gründeten elf evangelische Landeskirchen in Eisenach das ‚Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben‘. Aufgabe dieses Instituts war es, die jüdischen Wurzeln des Christentums zu tilgen, alle positiven Hinweise auf das Volk Israel und das Judentum aus der Heiligen Schrift zu entfernen sowie Lehre und gottesdienstliche Praxis der evangelischen Kirche an die nationalsozialistische Ideologie anzupassen. Im Namen sogenannter ‚theologisch-völkischer Wissenschaft‘ verfälschten die Mitarbeiter des Instituts dazu Wort und Sinn des Evangeliums, schürten den Hass gegen das Judentum und betrieben den Ausschluss von Christinnen und Christen jüdischer Herkunft aus der evangelischen Kirche. Sie trugen mit ihrer Arbeit dazu bei, die Verfolgung und millionenfache Ermordung jüdischer Mitbürgerinnen und Mitbürger zu rechtfertigen. Die Geschäftsstelle des ‚Entjudungsinstituts‘ hatte ihren ersten Sitz nur wenige Meter von hier in der Bornstraße 11. Die Nachfolgerinnen der damals beteiligten Landeskirchen haben deshalb dieses Mahnmal hier errichten lassen als Bekenntnis ihrer Schuld und zur Erinnerung an die Opfer von Antijudaismus und Antisemitismus. Eisenach, den 6. Mai 2019“.

So lautet der Text auf der Mahn- und Gedenktafel, die am 6. Mai 2019 enthüllt wurde. Darunter stehen die Namen der sieben Landeskirchen als Nachfolgekirchen der früheren elf Trägerkirchen: Evangelische Kirche in Mitteldeutschland, Evangelisch-Lutherische Kirche in Norddeutschland, Evangelisch-Lutherische Landeskirche Sachsens, Evangelische Landeskirche Anhalts, Evangelische Kirche in Hessen und Nassau, Evangelisch-Lutherische Kirche in Oldenburg, Evangelische Kirche der Pfalz (Prot. Landeskirche), Evangelische Kirche A.u.H.B. in Österreich.

Der Gedenkakt, der von Landesbischofin Ilse Junkermann geleitet wurde, war bestimmt vom „Darmstädter Wort“ des Bruderrates der EKD aus dem Jahre 1947: „Wir sind in die Irre gegangen“. Dieses Bekenntnis ist auch an der Frontseite der Tafel zu lesen. Es diente vor mehr als siebzig Jahren dazu, die historische Mitverantwortung der evangelischen Kirchen für die Ursachen und Folgen des Nationalsozialismus zum Ausdruck zu bringen.

Auch wenn die Evangelische Kirche in Österreich formal nicht Mitglied des Eisenacher Instituts gewesen ist, so hat sie sich an der Institutsarbeit vielfach beteiligt. Das fing bereits mit der deutschchristlichen Godesberger Erklärung am 4. April 1939 an, welche unmittelbar zur Gründung des „Entjudungsinstituts“ führte. Sie wurde vom damaligen Präsidenten des Oberkirchenrates unterschrieben und attestierte dem Nationalsozialismus, die „Fortführung und Vollendung der Reformation Luthers“ zu sein – eine Vorstellung, die in einem deutsch-christlichen Arbeitskreis in Österreich 1941 variiert und zur Aussage gesteigert wurde, dass „das Erbe Luthers in der Partei besser aufgehoben ist, als in der evangelischen Kirche von heute“. Es besteht demnach genug Anlass, an

diesem Gedenkort in Eisenach die Betroffenheit der österreichischen Landeskirche zu zeigen. Dies tat in Vertretung des Bischofs der Evangelischen Kirche A.B. der Unterzeichnete, der Abschnitte aus den Erklärungen „Zeit zur Umkehr“ (1998) und zum Gedenkjahr 2005 vortrug und so zu unterstreichen versuchte, dass Eisenach nicht nur durch Martin Luther, die Wartburg und Johann Sebastian Bach, sondern auch durch diese Gedenktafel zu einem „Lernort“ seiner Kirche werden könne.

Karl W. Schwarz

**Medzinárodná vedecká konferencia venovaná Adamovi Vayovi
Vaja, 15. – 16. máj 2019**

Mesto Vaja a Muzeálne zbierky Adama Vaya ako súčasť Maďarského národného múzea usporadúvajú každoročne vedeckú konferenciu venovanú či už dejinám rodu Vay, alebo rôznym aspektom protihabsburských povstaní, do ktorých sa členovia tohto rodu zapájali. Tohto roku, v dňoch 15. a 16. mája, sa uskutočnilo vedecké podujatie pripomínajúce si 300. výročie úmrtia Adama Vaya. Po zahájení konferencie ako prvý s referátom Adam Vay, župan Békešskej stolice vystúpil *István Seres*. *János Bene* sa vo svojom príspevku venoval rákócziovskej emigrácii v Poľsku. Spory o rodové majetky v svojom referáte predstavil *Tamás Bodnár*. Po krátkej prestávke nasledoval druhý blok príspevkov. Člena druhej vetvy Vayovcov, Abraháma Vaya, a jeho pôsobeniu v úlohe hlavného kurátora Predtiskej reformovanej superintendencie predstavila v príspevku *Annamária Kónyová*. Zaujímavý osud dvoch súrodencov z rodu Vay analyzoval *Ferenc Matits*. V referáte opísal život cirkevnej osoby grófa Petra Vaya a jeho sestry Šarloty Vaya, ktorá počas života vystupovala ako muž Sándor Vay. V popoludňajšom bloku konferencie boli referáty zamerané na vojensko-historické udalosti. *István Czígány* mal referát Kontinuita alebo obrat? V referáte analyzoval otázku, do akej miery dopomohlo kurucké hnutie pozdvihnutiu, resp. kariére Imricha Thökölyho. Ďalšej osobnosti z Thökölyho a neskôr Rákócziho povstania sa v referáte Juraj Ottlyk v Thökölyho povstaní, resp. hornouhorské slobodné kráľovské mestá v kuruckom povstaní venoval *Peter Kónya*. *Kálmán Mészáros* poukázal v príspevku na vojenskú tradíciu v rode Vay. Osobnosť v historiografii doteraz málo poznanej Juliany Borbály Rákóczi predstavila v referáte *Éva Gyulai*. Prvý deň konferencie sa skončil príjemným spoločenským a priateľským posedením.

Druhý deň konferencie prebiehalo rokovanie už iba dopoludní a referáty boli zamerané najmä na zachovávanie rákócziovských tradícií a predstavenie činnosti rôznych spolkov. S referátom vystúpil *Sándor Molnár*, ktorý popísal publikáciu opisujúcu dejiny hradu a neskôr múzea rodu Vay. Činnosť Rákócziho spolku predstavil jeho riaditeľ *Csongor Csáky*. *Gergely Gaal* zase poukázal na ciele a dovtedajšie výsledky podujatí počas rákócziovského roku, za ktorý bol vládou stanovený rok 2019. Po ukončení vedeckej časti konferencie nasledoval kultúrny program v hradnej záhrade a miestnom reformovanom kostole.

Činnosť muzeálnej zbierky Adama Vaya vo Vaji je pekným príkladom zachovania regionálnych tradícií, hlásenia sa k vlastným dejinám a ich neustálemu poznávaniu a prehľbovaniu prostredníctvom každoročných vedeckých i kultúrnych podujatí.

Annamária Kónyová

Zoznam autorov HE 1/2019

ThDr. Marie ROUBALOVÁ, ThD.

*Husitská teologická fakulta,
Univerzita Karlova v Praze*

prof. ThDr. Roman KRÁLIK, ThD.

*Filozofická fakulta,
Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre*

doc. ThDr. Daniel SLIVKA, PhD.

*Gréckokatolícka teologická fakulta,
Prešovská univerzita v Prešove*

prof. Bojan ZALEC, PhD.

*University of Ljubljana, Faculty of Theology,
Institute of Philosophy and Social Ethics,*

doc. ThDr. Štefan PALOČKO, PhD.

*Gréckokatolícka teologická fakulta,
Prešovská univerzita v Prešove*

prof. PhDr. David PAPAJÍK, PhD.

*Katedra histórie, Filozofická fakulta,
Katolícka univerzita v Ružomberku*

Dr. h. c. Prof. PhDr. Peter KÓNYA, PhD.

*Katedra najstarších, stredovekých
a ranonovovekých dejín, Inštitút histórie,
Filozofická fakulta,
Prešovská univerzita*

PhDr. ThMgr. Libor BERNÁT, CSc.

Trenčianske múzeum v Trenčíne

Ao. Univ. prof. Dr. h. c. Dr. Karl SCHWARZ

*Universität Wien, Evangelisch-Theologische
Fakultät*

Dr. TÖMÖSKÖZI Ferenc

*Selye János Egyetem,
Református Teológiai Kar*

Mgr. Annamária KÓNYOVÁ, PhD.

*Katedra najstarších, stredovekých
a ranonovovekých dejín, Inštitút histórie,
Filozofická fakulta,
Prešovská univerzita*

Ivanna LUCHAKIVSKA, PhD.

*Associate Professor, Department of History
of Ukraine, Drohobych Ivan Franko
State Pedagogical University (Drohobych,
Ukraine)*

Andriy KLISH, PhD.

*Associate Professor of the Department
of History of Ukraine, Archeology and
special branches of historical science,
Ternopil Volodymyr Hnatiuk National
Pedagogical University (Ternopil, Ukraine)*

Ivan ZULYAK, PhD.

*Professor of the Department of History
of Ukraine, Archeology and special branches
of historical science, Ternopil Volodymyr
Hnatiuk National Pedagogical University
(Ternopil, Ukraine)*

doc. PhDr. Nadežda JURČIŠINOVÁ, PhD.

*Katedra novovekých a najnovších
slovenských dejín, Inštitút histórie,
Filozofická fakulta,
Prešovská univerzita*

doc. Kamil KARDIS PhD.

*Gréckokatolícka teologická fakulta,
Prešovská univerzita v Prešove*

doc. ThDr. Mária KARDIS, PhD.

*Gréckokatolícka teologická fakulta,
Prešovská univerzita v Prešove*

prof. PhDr. Michal VALČO, PhD.

*Gréckokatolícka teologická fakulta,
Prešovská univerzita v Prešove*

prof. ThDr. Peter ŠTURÁK, PhD.

*Gréckokatolícka teologická fakulta,
Prešovská univerzita v Prešove*

doc. PaedDr. Katarína VALČOVÁ, PhD.

*Evanjelická bohoslovecká fakulta,
Univerzita Komenského v Bratislave*

prof. ThDr. Ján ZOZULAK, PhD.

*Katedra filozofie, Filozofická fakulta,
Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre*

Dr. Ioan DURA, PhD.

*Facultatea de Teologie,
Universitatea „Ovidius“ din Constanta*

Mgr. Anna BARNAU, PhD.

*Ústav cudzích jazykov, Jesseniova
lekárska fakulta,
Univerzita Komenského v Bratislave*

doc. PaedDr. Patrik DERFIŇÁK, PhD.

*Katedra novovekých a najnovších
všeobecných dejín, Inštitút histórie,
Filozofická fakulta,
Prešovská univerzita*

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. mikrofilmu 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.

